

+03+ +, XE: r: c:ll +T:O+CI+ E +:O ll:::c :O+ll c.: :X
+Xll::ll: ll ll ⊕ :O +ll llT+O :ll 3l ll⊕ O +ll ll+:+⊕ : X3llll
3 l⊕cill + ll⊕ 3:l⊕ clll :l cll⊕ E :l EO :ll clll: +03+
+3E ll 3lce E: llc:l l+ 3lce ll XxE3 l+:Oll:l l cll⊕ cEOl
:O ⊕c::+O E: ⊕:ll ⊕-+⊕ ll+ O· Ell :cll ⊕ +⊕:Ol T+ll
+:+⊕ E: +llOll⊕⊕+ +lll: E +O⊕+ c8l ⊕l+ ⊕ :O :c⊕ +:Oll:l

Van Taboe Tot Trots

Marokkaanse Berbers in Nederland (1965-2007)

Master Thesis Maatschappijgeschiedenis

A. L. Westendorp 267656

Begeleider Dr. G. Oonk

11-01-2008

+03+ +, XE: r: c:ll +T:O+CI+ E +:O ll:::c :O+ll c.: :X
+Xll::ll: ll ll ⊕ :O +ll llT+O :ll 3l ll⊕ O +ll ll+:+⊕ : X3llll
3 l⊕cill + ll⊕ 3:l⊕ clll :l cll⊕ E :l EO :ll clll: +03+
+3E ll 3lce E: llc:l l+ 3lce ll XxE3 l+:Oll:l l cll⊕ cEOl
:O ⊕c::+O E: ⊕:ll ⊕-+⊕ ll+ O· Ell :cll ⊕ +⊕:Ol T+ll
+:+⊕ E: +llOll⊕⊕+ +lll: E +O⊕+ c8l ⊕l+ ⊕ :O :c⊕ +:Oll:l

Inhoud

Inleiding.....	1
1.1 Operationalisering.....	3
1.2 Methodologie en bronnenkritiek.....	7
1.2.1 Secundaire bronnen.....	7
1.2.2 Primaire bronnen.....	10
1.3 Hoofdstukopbouw.....	17
 Hoofdstuk 1 Theorie.....	18
1.1 Etnische identiteit & discours.....	18
1.1.1 Vorming van identiteit.....	20
1.1.2 Verandering van identiteit.....	21
1.2 Tendensen in het migrantenonderzoek.....	24
 Hoofdstuk 2 Representaties Marokkaanse groepsidentiteit tussen 1965-1988 in Nederland.....	28
2.1 1965-1972: Nadruk op sociaaleconomische positie van Marokkanen.....	28
2.2 1973-1982: Overgang van sociaaleconomische positie naar culturele aspecten.....	39
2.3 1983-1988: Nadruk op cultuur en religie.....	51
2.4 Conclusie.....	58
 Hoofdstuk 3 De opkomst van de Amazighidentiteit binnen de Marokkaanse organisatievorming vanaf 1989.....	59
3.1 1989-2007: Toenemende diversiteit binnen de Marokkaanse organisatievorming.....	59
3.2 Opkomst Amazighbewustzijn in Nederland.....	62
3.2.1 1990-1998: Eerste initiatieven.....	62
3.2.2 1998-2004: Opkomst van de tweede generatie organisaties.....	65

3.2.3 2004-2007: Toenemende belangstelling en versplintering.....	68
3.3 Amazighdiscours.....	71
3.3.1 Invulling van het dominante Amazighdiscours.....	71
3.3.2 Verspreiders van de discourses.....	74
Nederlandse overheid en media.....	74
Marokkaanse Arabieren.....	79
Islamitische organisaties.....	81
3.3.3. Onderhandeling met het dominante Amazighdiscours.....	84
Mannen versus vrouwen.....	84
Rifberbers versus Sousberbers.....	86
3.4 Conclusie	88
 Hoofdstuk 4 Verklaringen voor de opkomst van het Amazigh	
bewustzijn onder Marokkanen in Nederland vanaf 1989.....	90
4.1 Omslag in het Marokkanendiscours van de	
Marokkaanse overheid	90
4.2 Omslag in het Marokkanendiscours van de Nederlandse	
overheid na 1989.....	99
4.3 Opkomst tweede generatie.....	108
4.4 Amazighbeweging in andere migratielanden.....	112
4.5 Conclusie.....	115
 Conclusie.....	117
 Literatuurlijst.....	121
 Bijlagen.....	129
Bijlage 1: Verklarende woordenlijst.....	129
Bijlage 2: Interviewschema	136

Lijst van figuren

Figuur 1: 'Talen van Marokko'	5
Figuur 2: 'Wervingsakkoorden afgesloten door de Nederlandse overheid'	30
Figuur 3: 'Marokkaanse Al'awid dynastie'	33
Figuur 4: 'Mohammed Chacha (1988)'	62
Figuur 5: 'Kroonprins Willem-Alexander en Mohammed Chafiq bij de uitreiking van de Prins Claus Prijs in 2002'	67
Figuur 6: 'Amazighvlag'	113

Inleiding

“Ben je soms van de verkeerde kant?” vraagt hij terwijl zijn borsthaar me schaamteloos aankijkt. “Hoe bedoel je?” Ik doe alsof ik nergens vanaf weet. “Nou precies zoals ik het zeg. Ben je Berbers of van de verkeerde kant? Arabisch dus?” In een poging arrogant over te komen houdt hij zijn hoofd omhoog. Helaas kan hij z'n hoofd niet stil houden en ziet het er meer uit alsof hij een tik heeft of geestelijk niet helemaal in orde is. Stiekem denk ik “Logisch, wat verwacht je anders van zo’n stinkberber”. Zijn barbaarse uiterlijk verraadde hem meteen al. Welke degelijke Arabier zou immers zo met zijn borsthaar te koop lopen? Ik ken er geen’.¹

Bovenstaand fragment is afkomstig uit de satirische column van Hasna El Maroudi, die op twee juni 2005 in het internettijdschrift Spunk verscheen en een week later in het NRC Handelsblad werd geplaatst. Bij een deel van de Marokkaanse gemeenschap raakten haar uitspraken een gevoelige snaar en een golf van kritiek kwam over haar heen. Meer dan duizend boze reacties stroomden bij de redacties binnen en Maroudi zelf deed aangifte wegens bedreiging.² Haar uitspraken herinnerden de lezers aan de negatieve stigmatisering van Berbers, die in Marokko maar ook in Nederland de ronde deed, zoals Mohammed Belhadj, voorzitter van de Rotterdamse Berbervereniging Tilelli, mij vertelde:

‘Ze heeft alleen wel een aantal dingen benadrukt, een aantal dingen gezegd in haar column, en die worden in Marokko gebruikt om Berbers te beledigen. Bijvoorbeeld dat de Berbers in bergen wonen, en niet in de grote steden. Maar heel veel Berbers wonen ook in de grote steden. En deze mensen worden gezien als achterlijk. Die uitspraken van het stuk herinnerde mij aan de beledigingen. Er wordt gezegd dat Berbers dom zijn zeg maar en dat is een enorme belediging tegen de Berbers in Marokko’.³

Deze controverse tussen Arabieren en Berbers heeft haar wortels in de periode van het protectoraatschap (1912-1956). Zowel de Franse als Spaanse kolonistoren beschouwden de Arabisch en Berbersprekenden als afzonderlijke etnische groepen, terwijl het taalgebruik voorheen niet gold als een dermate belangrijke scheidslijn in de Marokkaanse samenleving. Aan de Berbers werden positieve eigenschappen toegedicht door de kolonistoren, terwijl de Arabieren als fanatieke moslims en autoritaire personen werden neergezet.⁴ Het etnische

¹ H. El Maroudi, ‘Mocro: De Berbers’ www.spunk.nl/article/article.php?id=1117704708765 (04-02-2007).

² O. van Ditzhuijzen & D. Stokmans, ‘Ik kan niet anders dan bezwijken onder de druk’ in: *NRC Handelsblad* (03-10-2005), 3.

³ M. Belhadj (18-04-2007).

⁴ P. Silverstein, ‘Realizing Myth: Berbers in France and Algeria’ in: *Middle East Report* (1996, 26(3)), 11-15.

onderscheid tussen Berbers en Arabieren lag ook na de onafhankelijkheid van Marokko in 1956 aan de basis van het beleid, maar de hiërarchie werd omgekeerd. Het publieke leven in Marokko werd gestuurd door het Arabisch-islamitische discours en de drie Berbertalen (Thamazight, Tasjelhiyt, Tarifiyt) werden niet officieel erkend.⁵

In de organisatievorming van de Marokkaanse migranten die vanaf 1965 naar Nederland migreerden, voerde het Arabisch-islamitische discours tot aan de jaren tachtig de boventoon. Aan de Berberafkomst werd weinig aandacht besteed door de Marokkanen zelf, maar ook de Nederlandse en Marokkaanse overheid benadrukten het niet.⁶ Opvallend aangezien driekwart van de Marokkanen Berbertalig was.⁷ De laatste jaren is echter onder een kleine groep Marokkanen de belangstelling voor de Berbertalen en -cultuur toegenomen, zoals mede blijkt uit de organisatievorming en verschillende evenementen. Organisaties als Syphax, MVC Bades en Tawiza werden opgericht en festivals als het Amazigh-festival in de Rotterdamse bibliotheek en Schouwburg goed bezocht. Via internet kan naar programma's van Amazigh-tv worden gekeken en stichting Amazigh theater treed regelmatig op met voorstellingen, waarvoor traditionele verhalen van de Berbers een belangrijke inspiratiebron zijn.⁸ Ook de media en Nederlandse politici hebben meer aandacht voor de positie van Berbers. Zo ontving de Marokkaanse Berberactivist Mohammed Chafiq in 2002 onder veel mediabelangstelling de eervolle Prins Claus Prijs uit handen van kroonprins Willem-Alexander.⁹ Deze kwestie trok mijn aandacht en heb ik als uitgangspunt genomen voor mijn afstudeeronderzoek, waarvan dit verslag het eindresultaat is.

De wetenschap echter heeft weinig aandacht voor de relatie tussen Marokkaanse Arabieren en Berbers in Nederland. Ondanks de toenemende belangstelling voor de Berberidentiteit onder Marokkanen is er relatief weinig wetenschappelijke aandacht voor dit verschijnsel. De Berbers worden als het ware buiten de moderne samenleving geplaatst en vooral beschouwd als de oorspronkelijke bewoners van Noord-Afrika. De Marokkanen in Nederland worden afgeschilderd als een etnisch homogene groep, wiens positie in de samenleving door de jaren heen vrijwel onveranderd is gebleven. Specifieke zaken zoals de positie van de vrouw en criminaliteit onder Marokkaanse jongens staan centraal in het onderzoek en worden veelal

⁵ M. Chafiq, *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*. (Bulaaq, Amsterdam 2004), 115-116.

⁶ Zie hoofdstuk twee, waarin ik in de tendensen in het Marokkanendiscours uitvoerig toelicht.

⁷ H. Stroemer, *Ikkattinen. Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko*. (Rozenberg Publishers, Amsterdam 2006), 10.

⁸ Zie onder andere O. van Ditzhuijzen, 'Veel jongeren in Nederland zoeken eigen identiteit in vergeten Berbercultuur' in: *NRC Handelsblad* (21-10-2005), 3 & A. Heelsum, 'Explaining trends, developments and activities of Moroccan organizations in the Netherlands. Paper for the Sociaal Wetenschappelijke Studiedagen May 30-31, 2002 in Amsterdam'. <http://users.fmg.uva.nl/avanheelsum/Paper%20Moroccan%20Organisations.pdf> (04-10-2006), 8-12.

⁹ <http://www.syphax.nl/index.php?actie=entry&id=1377> (07-07-2007).

moncausaal verklaard.¹⁰ Deze aanpak doet geen recht aan de diversiteit binnen migrantengemeenschappen. Om tot beter inzicht in de migrantengroepen te komen, is het van belang om meer naar de verschillen dan naar de overeenkomsten tussen de migranten te kijken, de ontwikkeling in tijd te analyseren en daarbij naar diverse verklaringen te zoeken om een zo volledig mogelijk beeld van de ontwikkeling te krijgen. In dit onderzoek heb ik daarom getracht om de ontwikkeling in de belangstelling voor de Berberidentiteit onder Marokkanen in Nederland tussen 1965 en 2007 te achterhalen en verschillende verklaringen hiervoor te geven. De tendensen in de identiteitsvorming leid ik af uit de Marokkaanse organisatievorming, die ik analyseer in de specifieke context van tijd en plaats. Ook kijk ik hier naar het Marokkanendiscours van de Marokkaanse en Nederlandse overheid, die ik afleid uit het beleid. Dit resulteert in de volgende probleemstelling en deelvragen:

Probleemstelling: Hoe heeft de Berberidentiteit zich tussen 1965 en 2007 ontwikkeld bij Marokkaanse migranten in Nederland en hoe wordt deze identiteit beleefd?

Deelvragen:

- Wat is de relatie tussen identiteit en discours?
- Hoe veranderde de tijdelijke Marokkaanse migrantenidentiteit naar een Berberidentiteit onder Marokkanen in Nederland tussen 1965 en 2007?
- Waardoor veranderde de beleving van de Berberidentiteit onder Marokkanen in Nederland omtrent 1989?

1.1 Operationalisering

De belangrijkste begrippen in mijn onderzoek zijn: migrant, Berber, identiteit en discours. Onder een migrant versta ik iemand die migreert, dat wil zeggen verhuist. Om twee redenen kies ik voor de term migrant. Hoewel migratie buiten de wetenschap vaak als een problematisch modern verschijnsel wordt gezien, belemmert dit de wetenschappelijke toepasbaarheid van de term niet. Migratie is een structureel onderdeel van het menselijke bestaan en een proces dat door de geschiedenis heen zichtbaar is en ook in de toekomst plaats zal vinden. De term migrant is

¹⁰ Zie bijvoorbeeld H. Peleman, 'Moeizame onderhandelingen. Marokkaanse vrouwen in Borgerhout op zoek naar ontmoetingsplaatsen' in: *Migrantenstudies* (1997, 17(1)), 20-39 & H. Werdmolder, *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*. (Balans, Maastricht 2005) 17-18 & 45-64.

toepasbaar op de verhuizing van mensen in alle tijden en plaatsen. In de tweede plaats zijn er geen geschiktere termen voorhanden. Zo laat ik bijvoorbeeld de term allochtoon bewust buiten beschouwing, omdat haar definitie zeer breed is. Veel mensen vallen onder de definitie van het Centraal Bureau voor Statistiek, waarin iemand een allochtoon is wanneer tenminste één ouder in het buitenland is geboren.¹¹ Anderzijds is de term allochtoon inmiddels dermate politiek geladen, dat wanneer ik de term in een wetenschappelijke context zou gebruiken, er van mij verwacht wordt dat ik een positie binnen het politieke debat inneem.¹² Om de verschillende fasen in het migratieproces aan te duiden werk ik met de begrippen eerste, tweede en derde generatie migranten. Tot de eerste generatie migratie reken ik alle personen die in Marokko zijn geboren. Een Marokkaan van de tweede generatie is zelf geboren in Nederland, maar heeft tenminste een in het buitenland geboren ouder. De derde generatie bestaat uit individuen waarvan beide ouders in Nederland geboren zijn en tenminste een grootouder uit het buitenland afkomstig is.¹³

Wanneer ik spreek over Marokkaanse Berbers, bedoel ik de groep mensen die worden beschouwd als de autochtone bevolking van Noord-Afrika en een van de drie Marokkaanse Berbertalen spreken: het Riffijnse Berber (Tarifiyt) van Noord-Marokko, het Midden-Atlas Berber (Tamazight) in Centraal Marokko of Tasjelhiyt Berber (Tasjelhiyt of Tasusiyt) in het Zuiden van Marokko. (Zie figuur 1: 'Talen van Marokko'). De Berbergemeenschap beperkt zich namelijk niet tot Marokko, maar beslaat een groot gebied, dat zich uitstrekt van de Siwa Oase in het westen van Egypte tot het westen van Marokko en van de Mediterrane kust tot het zuiden van Niger. Daarbij leven een groot aantal Berbers inmiddels in Westerse landen. Met name in Frankrijk leven veel Algerijnse Berbers en Marokkaanse Sousberbers, terwijl in Nederland zich hoofdzakelijk Rifberbers hebben gevestigd.¹⁴ Slechts zeven procent van de Marokkanen in Nederland anno 2007 is afkomstig uit de Midden-Atlas en Zuid-Marokko. Van de 330.000 Marokkanen in Nederland anno 2007 is driekwart Berbertalig: 203.000 Berbers komen uit Rif en 45.000 Berbertaligen uit de Midden-Atlas en het Sousgebied.¹⁵ Het woord Berber is hoogstwaarschijnlijk afgeleid van het Latijnse Barabrus (Griekse Barbaroi): de Romeinse term voor de inheemse groepen met een afwijkende en onbekende taal. Onder invloed van het Arabisch-islamistische discours, dat aan de basis lag van het beleid van de Marokkaanse

¹¹ D. Hoerder, 'Segmented Macrosystems and Networking Individuals: The Balancing Functions of Migration Processes' in: J. Lucassen & L. Lucassen (ed.), *Migration, Migration History, History. Old Paradigms and New Perspectives*. (European Academic Publishers, Bern 1997), 9-38.

¹² R du Pré, 'Verdonk houdt vast aan begrip allochtoon' in: *de Volkskrant* (19-8-2005), 3.

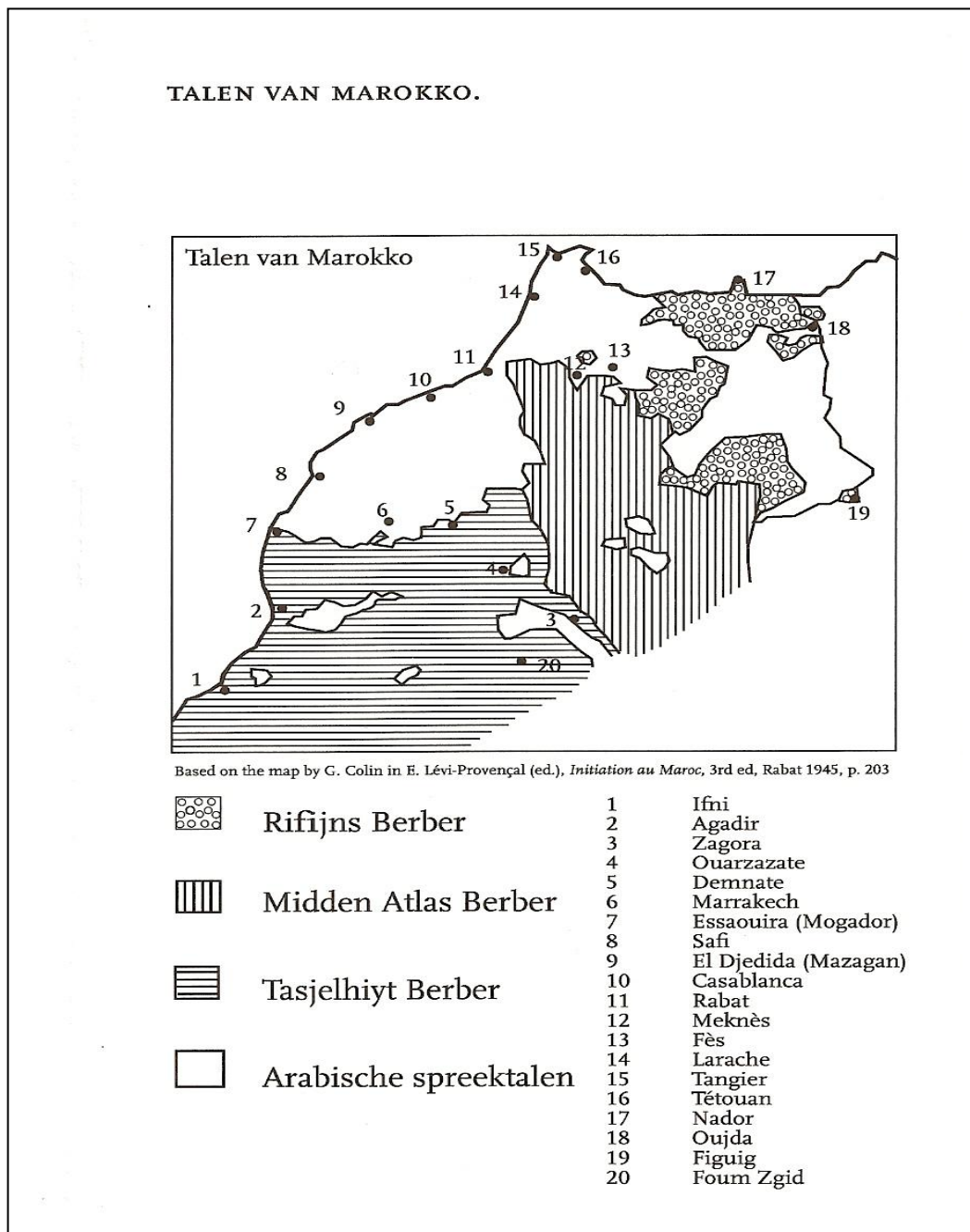
¹³ A. de Jong, 'Demografie van de vijf niet-westerse herkomstgroepen na 1972' in: *Bevolkingstrends* (2003, 8 (3)), 54.

¹⁴ H. Stroomer, *Ikkattinn. Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko*, 9-17.

¹⁵ [\(http://statline.cbs.nl/StatWeb/table.asp?PA=71090ned&D1=0&D2=6&D3=0&D4=0&D5=0&D6=\(1-11\)\)](http://statline.cbs.nl/StatWeb/table.asp?PA=71090ned&D1=0&D2=6&D3=0&D4=0&D5=0&D6=(1-11)) (06-07-2007) & H. Stroomer, *Ikkattinen. Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko*, 10.

monarchie na de onafhankelijkheid, heeft de term Berber een negatieve lading gekregen. Zo werden Berbers in verband gebracht met domheid, traditioneel en levend in dorpen. Zij zouden minderwaardig aan de Arabieren zijn, die in moderne steden

Figuur 1: 'Talen van Marokko'



Bron: H. Stroomer, *Ikkattinn. Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko*, 17.

woonden en beschaafd waren. Het Arabisch was immers de taal van de Koran en daardoor superieur aan alle andere talen. De term Berber raakte in onmin vanwege de negatieve associaties, die het opriep. Daarom is er een nieuwe term in omloop gekomen, die met name door de Berberactivisten in de jaren tachtig werd gebruikt. Deze groep Berbers streefden naar de erkenning van de Berbercultuur en verzetten zich tegen de officiële lezing van de geschiedenis, waarin het bestaan van Berbers werd ontkend. Zij prefereerden de term Imazighen, wat vrije mensen betekent. Imazighen is het meervoud van Amazigh, wat het mannelijke zelfstandig naamwoord is en synoniem voor de term Berber. Tamazight is de vrouwelijke tegenhanger, maar wordt door sommigen ook gebruikt als verzamelnaam voor de verschillende gesproken Berbertalen en als aanduiding voor de Berbertaal van Centraal Marokko. Om verwarring te voorkomen gebruik ik de term Tamazight in het vervolg enkel als verzamelnaam voor de verschillende talen. In de jaren negentig raakte de term Amazigh meer ingeburgerd, doordat wetenschappers uit Noord-Afrika, Marokko en Algerije de term vaker gingen gebruiken.¹⁶ In mijn onderzoek gebruik ik zowel de termen Imazighen als Berbers, die ik in dit verband als synoniemen beschouw.

De begrippen identiteit en discours zijn het onderwerp geweest van vele theoretische debatten. Ik verwijs naar hoofdstuk een voor een uitvoerige operationalisering en mijn positionering binnen het theoretische veld. Voor nu volsta ik met de volgende omschrijving van identiteit en discours. Identiteit is een sociaal construct en krijgt vorm binnen een discours en in relatie met andere discoursen. In wisselende contexten zoals werk of gezin worden andere identiteiten opgeroepen.¹⁷ Om grip te krijgen op identiteitsbeleving door de jaren heen heb ik ervoor gekozen om de tendensen in de beleving van de Amazighidentiteit af te leiden uit de Marokkaanse organisatievorming in Nederland. Organisaties vertegenwoordigen een groep Marokkanen en zijn uitingen van een groepsidentiteit. Daarbij produceren organisaties teksten, waaruit de representatie van de Marokkaanse groepsidentiteit is uit af te leiden. Dit biedt de mogelijkheid om ook uitspraken te doen over de mogelijke beleving van Amazighidentiteit in het verleden. Deze conclusies zet ik vervolgens naast de verwachte positie van de Berberidentiteit binnen de informele sector. Mensen sluiten zich immers niet altijd aan bij een organisatie, maar maken altijd deel uit van netwerken die bijvoorbeeld voortkomen uit familieverbanden, het

¹⁶ A. Aynan, 'Who's who van Marokkaanse woordkunstenaars' in: *Passionate Magazine. Literair-filosofisch maandblad voor de rusteloze nihilist*. (2006, 13 (2)), 6.

¹⁷ S. Hall, 'Introduction: Who needs "Identity"?' in: S. Hall & P. Du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity*. (Sage Publications, London 1996), 1-7.

spreken van dezelfde taal of het belijden van een religie.¹⁸ Om de identiteitsbeleving te begrijpen onderzoek ik de context waarin de identiteit tot stand is gekomen.

1.2. Methodologie en bronnenkritiek

In deze paragraaf bespreek ik de toegepaste methodologie en de geraadpleegde bronnen. De ontwikkelingen in de beleving van de Amazighidentiteit onder Marokkanen in Nederland tussen 1965 en 2007 heb ik afgeleid uit zowel secundaire als primaire bronnen. De eerste deelvraag ‘Wat is de relatie tussen identiteit en discours?’ beantwoord ik aan de hand van secundaire literatuur. Informatie ter beantwoording van de overige twee deelvragen omtrent de tendensen in de identiteitsbeleving is gebaseerd op zowel secundaire als primaire bronnen. Zodoende beschik ik over voldoende informatie om mijn verwachtingen uit te spreken over de positie van de Berberidentiteit in deze netwerken. In het vervolg bespreek ik de keuze voor en omgang met deze bronnen.

1.2.1 Secundaire bronnen

Mijn theoretische kader zoals in hoofdstuk een uiteen zal worden gezet, steunt sterk op de bevindingen van twee auteurs: Stuart Hall en Sarah Mills. De socioloog en directeur van het Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) Stuart Hall (1932-...) ontwikkelde midden jaren zeventig uit onvrede met de bestaande theorieën een alternatieve stroming binnen de sociale en geesteswetenschappen, die is geïnspireerd door het Marxisme en de hermeneutiek: de cultural studies.¹⁹ Hall's visie op identiteitsvorming is krachtig, omdat hij het constructieve en strategische karakter van identiteit benadrukt. Een individu behoort niet tot een groep vanwege somatische kenmerken als bloed en genen, maar rekent zich tot een bepaalde gemeenschap op basis van geconstrueerde gemeenschappelijkheden. Hieruit volgt de tweede kwaliteit van Hall's visie op identiteit. Vanwege het constructieve karakter van identiteit kan de betekenis van deze creatie alleen in de context van plaats en tijd worden begrepen.²⁰ De tweede peiler van mijn theoretisch kader is het werk van Sarah Mills. Mills geeft in ‘Discourse’ een zeer duidelijke en veelomvattende beschrijving van invloedrijke auteurs op het gebied van het begrip discours en geeft daarnaast haar eigen visie op de term. Haar werk is belangrijk, omdat discours door vele

¹⁸ A. van Heelsum, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 2 Het functioneren van de organisaties*. (Forum, Utrecht 2004), 1-15.

¹⁹ J. Hermes & M. Reesink, *Inleiding televisiestudies*. (Boon Amsterdam, 2003), 11-12 & 31-45.

²⁰ S. Hall, 'Introduction: Who needs "Identity"?', 2-5.

auteurs wordt gebruikt maar zelden wordt uitgewerkt. Mills schept inzicht in de mogelijke invullingen van discours.²¹

Voor de beantwoording van de overige twee deelvragen omtrent de achtergronden en verklaringen van de beleving van de Berberidentiteit baseer ik mij slechts gedeeltelijk op secundaire literatuur. Tot aan de jaren tachtig van de vorige eeuw is er vrij weinig onderzoek gedaan naar de tendensen in de organisatievorming, waarop ik mijn uitspraken over de Marokkaanse identiteitsvorming baseer. Daarnaast kenmerkt het materiaal zich door een ‘*topdown*’ karakter. Het onderzoek is met andere woorden veelal in opdracht van de overheid verricht en zegt soms meer over de Nederlandse beeldvorming omtrent Marokkanen dan over de identiteitsbeleving van de migranten zelf. De focus van het meeste onderzoek ligt bijvoorbeeld op de arbeidskwestie en migratietendensen, en niet zozeer bij het etnische bewustzijn van de migranten. Veel informatie over de beleving van de Berberidentiteit heb ik in deze bronnen dan ook niet kunnen vinden. Een uitzondering hierop is het onderzoek van Ineke van der Valk naar een van de eerste Marokkaanse organisatie, het KMAN (Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland), dat mede is gebaseerd op vergaderstukken, pamfletten, persberichten en correspondentie met andere organisaties en notities van de toenmalige voorzitter Abdou Menhebi.²² Hoewel Vink niet in het bijzonder naar de Berberidentiteit kijkt, bevat haar verslag van de oprichting, de activiteiten van het KMAN en botsing met de Amicales (Amicales des Travailleurs et commercants Marocains a l’etranger) veel bruikbare informatie voor mijn onderzoek. Gevolg van deze schaarste aan materiaal, is dat ik mij in de bespreking van de fase 1973-1982 beperk tot uitspraken over de organisaties KMAN en Amicales.

Over de Marokkaanse organisatievorming vanaf de jaren tachtig is meer informatie voor handen. Niettemin blijft veel materiaal ‘*topdown*’ georiënteerd en is er weinig aandacht voor de beleving van de Berberidentiteit onder Marokkanen in Nederland. Marokkanen worden vaak gezien als een homogene etnische groep, waarbinnen Berbers ofwel als autochtone bevolking van Noord-Afrika ofwel als de geïsoleerde rurale bevolking van Marokko of Algerije worden afgeschilderd. Weinig aandacht wordt besteed aan de interesse voor Berbertalen en cultuur onder Marokkanen in moderne urbane samenlevingen als Nederland.²³ Mijn uitspraken over de organisatievorming in de jaren tachtig zijn gebaseerd op het werk van Ineke van der Valk, maar

²¹ S. Mills, *Discourse*. (Routledge, London 1997), 6.

²² I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*. (Instituut voor Publiek en Politiek, Amsterdam 1996).

²³ D. Crawford, ‘Morocco’s invisible Imazighen’ in: *Journal of North African Studies* (2002, 17 (1)), 53-70.

ook op het rapport van Hein de Graaf over de Marokkaanse organisaties in Rotterdam in de jaren tachtig. Beide auteurs gaven mij inzicht in de tendensen in de Marokkaanse organisatievorming.²⁴

Een klein aantal auteurs heeft de afgelopen jaren gebroken met de academische tendens en onderzoekt het opkomende Amazighbewustzijn in Nederland. Onderzoekers zoals linguïst dr. Abder El Aissati, letterkundige dr. Daniella Merolla en sociologe dr. Anja van Heelsum bemerkten de opleving in de beleving van de Amazighidentiteit onder Marokkanen in Nederland en onderzochten de diverse uitingen. Abder El Aissati, docent aan de universiteit van Tilburg en initiatiefnemer van Amazigh-tv, heeft zich vanaf begin jaren negentig sterk ingezet voor het onderzoek naar de Berbers in Nederland. Zelf onderzoekt El Aissati hoofdzakelijk de relatie tussen taal en identiteit.²⁵ Daniella Merolla, verbonden aan de universiteit van Leiden, bestudeert met name de verbeelding van de groepsidentiteit in literatuur, theater en muziek.²⁶ Ook heb ik gebruik gemaakt van het werk van sociologe Anja van Heelsum, die in verschillende publicaties een overzicht geeft van de verschillen tussen Marokkaanse organisaties en hun belangrijkste activiteiten vanaf de jaren negentig. Heelsum baseert haar uitspraken op enquêtes en interviews met vertegenwoordigers van organisaties. Anja van Heelsum onderzoekt de Marokkaanse organisatievorming en besteedt daarbij veel aandacht aan de opkomst van de Amazighorganisaties en de mate waarin de Berbers tot een diaspora behoren.²⁷

²⁴ H. de Graaf, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen. Een beschrijving van de functies van Turkse en Marokkaanse organisaties in Rotterdam en de Turkse organisaties in Rotterdam en de Turkse organisaties in zes Brabantse steden*. (NIMAWO, Den Haag 1985).

²⁵ A. El Aissati, 'A socio-historical perspective on the Amazigh (Berber) cultural movement in North Africa' in: *Afrika Focus* (2005, 18 (1)), 58-72 & A. El Aissati, 'Ethnic identity, language shift and the Amazigh voice in Morocco and Algeria' in: *Race, gender & glass. An interdisciplinary and multicultural Journal* (2001, 8 (3)), 57-69, A. El Aissati & Y. E-rramdani, 'Berbers' in: G. Extra & J. J. de Ruiter (ed.), *Babylon aan de Noordzee. Nieuwe talen in Nederland*. (Bulaaq, Amsterdam 2001), 61-67)

²⁶ D. Merolla, 'Digital imagination and the "landscapes of group identities": the flourishing of theater and "Amazigh Net" in the Maghreb and Berber diaspora' in: *The journal of North African Studies* (2002, 7(4)), 122-131 & D. Merolla, 'Deceitful origins and tenacious roots: Moroccan immigration and new trends in Dutch literature' in: D. Bryceson & U. Vourela (ed.), *Transnational families and their global networks*. (Berg, Oxford/New York 2002), 103-123 & D. Merolla, 'De Berberse kwestie in Noord Afrika en in Nederland' <http://www.tca.leidenuniv.nl?index.php3?m=&c+296> (07-10-2007).

²⁷ A. van Heelsum, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen*. (Forum, Utrecht 2004) & A. van Heelsum, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 2 Het functioneren van de organisaties* & A. van Heelsum, 'De reacties van de zelforganisaties op stigmatisering' in: S. Harchaoui & C. Huinder (ed.), *Stigma Marokkaan! Over afstoten en insluiten van een ingebeelde bevolkingsgroep*. (Forum, Utrecht 2003), 93-108 & A. Heelsum, 'Explaining trends, developments and activities of Moroccan organizations in the Netherlands' & A. van Heelsum, 'Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of Diaspora. Paper for the UCLA (University of California, Los Angeles) International Institute 2003'. <http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=international/cees> (04-10-2006).

Hoewel de genoemde auteurs een belangrijke bijdrage leveren aan de kennis over de beleving van de Berbercultuur en -taal, ontbreekt een historische benadering in hun werk. De auteurs beschrijven namelijk geen ontwikkeling in de identiteitsvorming, maar schetsen een contrast tussen de periode waarin er zogenaamd geen Amazighbewustzijn was en de periode van het opkomende bewustzijn. Aandacht voor het veranderingsproces en de verklaringen voor de ontwikkelingen ontbreken. In dit onderzoek wil ik het belang van een historische benadering aantonen in de hoop dat er meer gebruik wordt gemaakt van een dergelijke aanpak.

Verklaringen voor de tendensen in de organisatievorming leid ik grotendeels af uit het verloop van de Marokkaanse migratiegeschiedenis naar Nederland. In het bijzonder heb ik gebruik gemaakt van publicaties van Herman Obdeijn, Ruud Penninx en Jan Lucassen.²⁸ Uitspraken over de visie van de Marokkaanse en Nederlandse overheid op Marokkanen in het algemeen en Berbercultuur in het bijzonder baseer ik op beleidsdocumenten, de uitvoering ervan en het politieke debat, waardoor ik in het bijzonder de visie van het machthebbende partijen uitdraag en in mindere mate de oppositiepartijen. Ik maak bijvoorbeeld gebruik van ‘Eenheid en verscheidenheid; op zoek naar de balans. Beschouwingen over immigratie- en integratiebeleid’ (1995) van Nell Ginjaar-Maas en een overheidsrapport naar het Nederlandse integratiebeleid vanaf de jaren zeventig.²⁹ ‘Morocco since 1830. A history’ van C. R. Pennell heeft mij veel inzicht verschaft in de politieke ontwikkelingen in Marokko.

1.2.2 Primaire bronnen

Voor de beantwoording van de deelvragen omtrent de opkomst en beleving van de Berberidentiteit baseer ik mij niet enkel op secundaire, maar maak ik ook gebruik van primaire bronnen. Ik heb me door respondenten laten informeren over de positie van Berbers in de toenmalige Nederlandse samenleving. Uit interviews met vertegenwoordigers van Amazighorganisaties haal ik informatie over zowel de verbeelding van de groepsidentiteit als mogelijke verklaringen voor het opkomende Amazighbewustzijn. Om te verduidelijken welke citaten afkomstig zijn uit mijn interviews heb ik deze uitspraken cursief afgedrukt en met een witregel gescheiden van de overige tekst.

²⁸ H. Obdeijn, ‘Op weg naar werk ver van huis. Marokkaanse emigratie in historisch perspectief’ in: *Migrantenstudies* (1993, 9 (4)), 34-49 & J. Lucassen & R. Penninx, *Newcomers. Immigrants and their descendants in the Netherlands 1550-1995*. (Het Spinhuis, Amsterdam/Gouda 1997).

²⁹ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid. Tweede Kamer der Staten-Generaal, Vergaderjaar 2003– 2004*, 28 889. (Sdu uitgevers, Den Haag 2004).

Aan het gebruik van orale bronnen kleven zowel voordelen als nadelen. Vanwege het kleine aantal wetenschappelijke onderzoeken naar Berbers in Nederland, en de niet-historische benadering ervan, zijn interviews voor mij een goede manier om kennis te vergaren. Zo heb ik grip op mijn eigen materiaal en kan ik doorvragen daar waar de secundaire literatuur stopt. Deze manier van onderzoek biedt mij de mogelijkheid om de beleving van de Berberafkomst door de respondenten te achterhalen.

Een moeilijkheid bij het gebruik van orale bronnen is het beïnvloedbare karakter van de informatiewinning. Externe factoren als de locatie en tijd van het interview, maar ook de aanwezigheid van andere personen bepalen immers mede welke gespreksonderwerpen aan bod komen en welke meningen worden verkondigd. Ook de relatie tussen de geïnterviewde en de interviewer bepaalt de kennisoverdracht. Binnen het gesprek kunnen de gesprekspartners elkaar wisselende positie toebedelen op basis van bijvoorbeeld houding of huidskleur. Claudia Salazar zegt hierover het volgende: *'The demand that the Other expose itself (vulnerability)) and the desire to know (power/knowledge) that guides the ethnographic project inevitably creates a hierarchical field of forces that opens up different discursive positions for its participants to take up'*.³⁰ Het waarborgen van de betrouwbaarheid van de kennis uit orale bronnen vraagt om extra aandacht van de interviewer. Wanneer de interviewer zich bewust is van de invloed van de externe factoren op de boodschap van de respondent(e), zal hij of zij de boodschap van de respondent(e) beter begrijpen. Daarom is het van belang als interviewer om zelfreflectie toe te passen. Wanneer de interviewer zich bewust is van zijn opvattingen en meningen, die de onderzoeksgegevens 'kleuren', kan zijn rol in het onderzoek beter worden ingeschat. Ook dient de interviewer zich ervan bewust te zijn, dat de respondent(e) een (verborgen) agenda heeft. Hij of zij wil een bepaald beeld van zichzelf aan de interviewer presenteren. In sommige gesprekken is de agenda van de respondent duidelijk, terwijl de agenda van de respondent(e) in andere gevallen pas na een gedegen en stapsgewijze ontleding van de interviewtekst naar voren komt.³¹ De wijze waarop ik de interviewtekst analyseer, komt later in deze paragraaf aan bod.

Nadat ik besloten had om gebruik te maken van orale bronnen, ben ik een zoektocht gestart naar geschikte interviewpersonen. De Amazighbeweging is relatief jong en weinig vastomlijnd, waardoor er weinig zicht en grip is op de groep geïnteresseerden. Ik richt me op de leden van organisaties, omdat zij als het ware de meest 'zichtbare' Amazighbewusten zijn,

³⁰ C. Salazar, 'A third women's text: Between the politics of criticism and cultural politics' in: S. Berger Gluck & D. Patai (ed.), *Women's words. The feminist practice of oral history*. (Routledge New York, 1991), 100.

³¹ M. Mibilinyi, "I'd have been a man". Politics and the labor process in producing personal narratives' in: Personal Narrative Group (ed.), *Interpreting women's lives. Feminist theory and personal narratives* (Indiana University Press, Bloomington 1989), 204-227.

waarmee ik in contact kan komen. Ik ben me ervan bewust, dat deze groep belang heeft bij een gesprek met mij omdat deze leden de doelen van de Amazighorganisatie wereldkundig willen maken en streven naar meer erkenning van Berbers in Nederland. Voor de reikwijdte van de onderzoeksresultaten betekent dit, dat mijn interviewgegevens van toepassing zijn op de relatief kleine groep Amazighbewusten die zich inzetten voor de verspreiding van het Berberdiscours. In mindere mate zijn mijn uitspraken van toepassing op een grotere groep geïnteresseerden, die bij tijd en wijle bijvoorbeeld een muziekfestival bezoeken. Andere onderzoeken dienen uit te wijzen in hoeverre deze groep ook het Amazighdiscours zoals geschetst in hoofdstuk drie, aanhangen. Daarnaast zijn de uitspraken vooral van toepassing op de Rifberbers en de Sousberbers. Organisaties van de Midden-Atlas Berbers heb ik namelijk niet kunnen vinden. Zoals in hoofdstuk drie en vier zal blijken, is het niet onwaarschijnlijk dat verschillende Berbergemeenschappen een andere visie hebben, waardoor ik niet zeker acht dat mijn uitspraken ook kunnen gelden voor de Midden-Atlas Berbers.

Via zoekmachines op het internet zoals www.google.nl en www.yahoo.nl ben ik organisaties op het spoor gekomen, die zich bezig houden met de Berbergemeenschap in Nederland. Ook door de inventarisatie van Marokkaanse organisaties door Anja van Heelsum heb ik een aantal verenigingen gevonden. Naarmate ik meer interviews afnam, kwam ik achter het bestaan van talrijke verenigingen en stichtingen, die zich op kleine schaal inzetten voor het behoud en de stimulering van taal en cultuur van de Berbers en de sociaalmaatschappelijke positie van deze groep willen verbeteren. In de maanden maart en april 2007 heb ik contact opgenomen met stichting Anoual, stichting MVC Bades, stichting Tamaynut Nederland, stichting Tawiza, stichting Tilelli en vereniging Timazighen Nederland. Ik heb deze organisaties geselecteerd op basis van mijn gespreksdoelen. Mijn doel is enerzijds om zoveel mogelijk kennis te vergaren over de historische ontwikkelingen in de Marokkaanse Berbergemeenschap in Nederland. Anderzijds ben ik geïnteresseerd in de persoonlijke beleving van de Amazigh-identiteit door de respondent(e). De verbeelding van de groepsidentiteit en constructie van deze identiteit staan hier centraal.

Om deze doelen te behalen zijn een drietal kenmerken van organisaties in dit onderzoek van belang: de bestaansduur, de reikwijdte en de beoogde doelgroep van de organisatie. De geselecteerde organisaties dienen enkele jaren te bestaan en zich actief in te zetten voor de Berbergemeenschap. Wanneer dit het geval is, kan ik met enige zekerheid ervan uitgaan dat de respondent(e) veel kennis heeft over de ontwikkelingen in de gemeenschap. Vijf van de zes organisaties zijn mede geselecteerd op grond van deze reden. Vereniging Timazighen Nederland is een uitzondering. Zij bestonden slechts een maand toen ik contact met hen zocht. Ik heb deze

vereniging toch geselecteerd, omdat de voorzitter al langere tijd betrokken was bij een andere Amazighorganisatie en vanwege de beoogde doelgroep van de organisatie. Ik heb organisaties geselecteerd, die zich inzetten voor diverse Berbergemeenschappen om zoveel mogelijk verschillende verhalen te horen. Stichting Tilelli organiseert bijvoorbeeld activiteiten voor de Rotterdamse Berbers, stichting MVC Bades richt zich vooral op de stad Roosendaal, terwijl stichting Tawiza zich inzet voor de Utrechters en stichting Anoual voor de Westlanders. Timazighen Nederland wijkt af van de andere Amazighorganisaties, omdat zij zich enkel richten op de Berbervrouwen. Ook stichting Tamaynut Nederland verschilt van de andere vijf organisaties vanwege de doelgroep. Deze stichting is namelijk opgericht voor en door Sousberbers in Nederland en maakt deel uit van een breder netwerk. De overige organisaties zijn opgericht voor Rifberbers en behoren niet tot een mondiaal netwerk. Organisaties van en voor Berbers uit de Midden-Atlas heb ik zoals eerder vermeld niet gevonden.

Met de geselecteerde organisaties heb ik contact gezocht. De zes organisaties reageerden positief en ik was binnen afzienbare tijd welkom voor een gesprek. In vijf gevallen heb ik gesproken met de voorzitter van de betreffende vereniging. Informatie over vereniging Anoual heb ik gekregen van de penningmeester Abdelhak Sebtaoui, die over relevantere kennis beschikte voor mijn onderzoek dan de voorzitter. Ik zal nu enige achtergrondinformatie geven over de respondenten zoals de wijze waarop zij bewust zijn geworden van hun Berberidentiteit. Twee van de zes respondenten behoren tot de eerste generatie migranten. Zo is Mohammed Belhadj, voorzitter van Tilelli, in 1999 naar Nederland gekomen.

'Ik was op zoek naar iets anders. Om iets anders op te bouwen. Toen ben ik naar Nederland gekomen, misschien toevallig, misschien niet'.³²

Belhadj heeft veel contact met andere Berberorganisaties in Nederland en organiseert bijvoorbeeld de Rotterdamse Amazighfestivals in samenwerking met MVC Bades. Hij neemt al enkele jaren deel aan de Amazighbeweging en is ook aanwezig geweest bij een aantal bijeenkomsten van AbiN (Amazighbeweging in Nederland). Als belangrijkste speerpunten van de Amazighbeweging noemt Belhadj het democratische karakter en de positieve begeleiding van de tweede generatie. Naast activiteiten voor de stichting Tilelli heeft Belhadj een baan en een gezinsleven. Belhadj is enthousiast over mijn onderzoek en behulpzaam. Zo nodigt hij mij uit om mee te gaan naar een bijeenkomst over moslimradicalisering georganiseerd door de gemeente Rotterdam in het stadskantoor.

Ook de penningmeester van Anoual, Abdelhak Sebtaoui, behoort tot de eerste generatie

³² M. Belhadj (18-04-2007).

migranten. Sebtaoui is in de zomer van 1997 naar Nederland gekomen, nadat hij zijn studie in Marokko had afgerond. In 2000 was hij betrokken bij de vereniging AbiN, waarna hij zich meer is gaan inzetten voor de positie van Berbers in zijn woonomgeving, het Westland. De respondent onderhandelt sterk met de gedachte dat alle Marokkanen moslim zouden zijn. Sebtaoui ondermijnt deze stelling en vat zijn identificatieproces zelf kort en bondig samen,

*‘Ik ben Berber, ik ben geen moslim, ik ben marxist’.*³³

Sebtaoui uit veel kritiek op de gemeente Westland en de Nederlandse overheid, die hij mede verantwoordelijk houdt voor de slechte sociaaleconomische positie van een groot deel van de Marokkanen.

Zowel Sebtaoui als Belhadj zijn zich in Marokko bewust geworden van hun Berberachtergrond. Beide respondenten komen oorspronkelijk uit het Rifgebied en zijn tijdens hun studententijd geconfronteerd met een Arabisch georiënteerd klimaat. De meeste studentenorganisaties boden geen plek voor de Berbertalen en culturen, wat de respondenten raakten. Mohammed Belhadj zegt hierover:

*‘Bijvoorbeeld op de universiteit of aantal andere organisaties, ook hier in Nederland, die organiseerden activiteiten die hadden helemaal niks te maken met jouw oorsprong, jouw cultuur’.*³⁴

Abdelhak Sebtaoui nam in zijn studententijd actief deel aan de studenten Amazighbeweging en werd hier geconfronteerd met de onwil van andere studentenverenigingen:

*‘In die tijd waren er ook linkse bewegingen actief op de universiteit. Zij hadden vijf leiders, maar niemand daarvan durfde zich uit te spreken over het Amazigh. Ze vonden dat ze andere problemen hadden. Ze richtte zich meer op democratie, vrijheid van meningsuiting, op de rechten van de arbeiders, op de rechten van de vrouwen. Maar elke keer als we praatten over de Amazigh, dan zeiden ze: ‘Laat maar, de volgende keer, volgend jaar’.*³⁵

Mohammed El Abdouni behoort als enige respondent tot de tussengeneratie. Hij doorliep de middelbare school in Marokko en is in 1989 op zestienjarige leeftijd naar Nederland gemigreerd. Hij studeerde medicijnen in Rotterdam, waar El Abdouni nu werkt als cardioloog in opleiding. Hier in Nederland is El Abdouni zich bewuster geworden van zijn Berberachtergrond en via een huiswerkbegeleidingproject kwam de respondent bij MVC Bades terecht, waarvan hij inmiddels de voorzitter is. Over zijn bewustwording vertelt El Abdouni het volgende:

‘Het woord Berbere kende ik niet tot ik in Nederland was. Het eerste jaar hoorde ik in het Frans “parle Berbere?”, wat is dat? Pas later begreep ik dat dat woord Amazigh betekende. Het was niet zozeer

³³ A. Sebtaoui (06-04-2007).

³⁴ M. Belhadj (18-04-2007).

³⁵ A. Sebtaoui (06-04-2007).

*bewustzijn wat we in Marokko hadden. We spraken het, we leefden Berbers zeg maar’.*³⁶

De vanzelfsprekendheid van de Berberafkomst heeft inmiddels plaatsgemaakt voor een duidelijk besef, dat de respondent probeert over te dragen op andere Marokkanen.

Mohammed Boukiour, voorzitter van Tawiza, migreerde met zijn moeder in 1971 op eenjarige leeftijd naar Nederland in het kader van gezinshereniging. Na zijn middelbare schooltijd studeerde Boukiour filosofie in Nijmegen. Hij was betrokken bij verschillende initiatieven omtrent Amazighidentiteit, zoals de Amazighwebsites www.rifcouscous.nl en www.amazigh.nl. Boukiour zegt bewust van zijn Amazighachtergrond te zijn geworden door het Arabiseringsproces waarmee zijn ouders werden geconfronteerd. Ook de confrontatie met de imam heeft hieraan bijgedragen.

*‘Eigenlijk vanaf kinds af aan. Het begon met de moskee. Het feit dat de man een andere taal sprak, gaf enorme fricties. Ik sprak gewoon in het Berbers terug. Hij verstond geen Nederlands. En dan wordt je beledigend uitgescholden, ik verstond het ook niet wat hij zei, maar ik wist wel wat hij bedoelde. Dus toen hield het een beetje op, de communicatie tussen ons. Een heleboel frustraties. Ik heb ook tijdje geweigerd naar de moskee te gaan. Ik ze: “ik versta die man niet, ik leer niks van hem”. Ja, maar het is zo belangrijk om iets van de islam te leren. Uiteindelijk ging ik er wel naar toe. Ik ging er elke keer met tegenzin naar toe, iedere keer discussie’.*³⁷

Door zijn studie filosofie heeft Boukiour de achtergronden van de kritiek op Berbers uitgediept. De studie leerde hem dat een taal zonder schrift zoals het Thamazigt, niet onder doet voor een taal met schrift, en daardoor erkend dient te worden.

De twee vrouwelijke respondenten behoren allebei tot de tweede generatie. Khadya Azalam is in 1975 geboren in Nederland en haar ouders komen oorspronkelijk uit Agadir. Ze vertelt zeer gepassioneerd over het werk van de Sousberberorganisatie Tamaynut Nederland, die ze zelf heeft opgericht. Ook heeft ze bijgedragen aan de oprichting van een afdeling van Tamaynut op de Canarische Eilanden. Daarbij is Azalam bezig met het opzetten van een vereniging voor Berbervrouwen over de gehele wereld. Bewust van haar Berbertaal en cultuur lijkt Azalam vanaf haar kindertijd, doordat haar ouders haar opvoedde met kennis van de geschiedenis en taal.

*‘En op een gegeven moment groei je op, groei je op en op een gegeven moment, toen ik acht, negen of elf was, tegen die tijd, keken we een video, mijn vader is een filmfan en had Berberse videobanden thuis en ik zag een heel ander schrift dan het Arabisch. Ik wist dat er Arabisch was, maar het Berbers zag ik nooit. Dat was het spijkerschrift, het Tifinagh. Toen zei mijn vader, “Nou, lieve schat”. Ik zei: “Pa, wat is dat?”. En “dat is onze taal” zei hij. Ik ze: “Wat, dat kan toch niet, dat is toch onze taal?” Het Arabisch dan. Toen zei mijn vader: “Nee, dit is onze taal, kom ik zal je wat vertellen”. En zo is het opgekomen, weet je’.*³⁸

³⁶ M. El Abdouni (23-04-2007).

³⁷ M. Boukiour (13-03-2007).

³⁸ K. Azalam (04-04-2007).

In het gesprek verzet Azalam zich sterk tegen de oudere Amazighverenigingen en de gebrekkige aandacht die er voor de Sousberbers in Nederland is. Naast haar werk voor Tamaynut Nederland is Azalam getrouwd en moeder van een tweeling. Ze studeert archeologie en heeft ook Berberstudies gevolgd in Leiden en Marokko. Azalam geeft aan islamitisch te zijn.

Ghariba is de jongste van de zes respondenten en medeoprichtster van de vrouwenvereniging Timazighen Nederland. De respondente is moslim, maar benadrukt dat de organisatie gericht is op Imazighen. Haar interesse voor de Berbercultuur en taal komt voort uit een zoektocht naar haar afkomst. Ze wilde graag iets voor vrouwen oprichten, omdat zij ervaarde dat de Marokkaanse vrouwen geen stem in de samenleving hebben. Zelf is Ghariba ook lid van de Rotterdamse vereniging Tilelli, heeft de PABO gedaan en doet nu een Hbo vervolgopleiding.

De lengte van de gesprekken varieerden van een uur tot twee en half uur en vonden op verschillende locaties plaats, zoals een café of een opleidingsinstituut. De gesprekken verliepen allen in een gemoedelijke sfeer. Mijn insteek was om de respondente zoveel mogelijk het gesprek te laten regisseren en mee te gaan in haar of zijn argumentatielijn. Zo wilde ik zoveel mogelijk informatie ontvangen over de positie van de organisatie in het landschap van de Amazighorganisaties om de ontwikkelingen in de Berbergemeenschap te kunnen schetsen. Anderzijds was ik op zoek naar de persoonlijke beleving van deze identiteit.

Alle gesprekken zijn op band opgenomen om de betrouwbaarheid te vergroten en nadien letterlijk uitgeschreven. Ik heb slechts daar waar de argumentatielijn niet in gevaar kwam, enkele veranderingen aangebracht om zo nodig de boodschap van de respondent(e) te verduidelijken. Nadat het interview is afgenomen, begint het verwerkingsproces van het interview. Essentieel is dat de interviews niet *'verbrokkelen (...) tot stukjes bewijs voor de juistheid van mijn veronderstellingen als voorbeeld bij mijn ideeën'*³⁹, zoals Anna Aalten terecht opmerkte. Om de (verborgen) agenda van de respondent(e) te vangen en kennis te verkrijgen over zowel de ontwikkelingen in de Berbergemeenschap als de persoonlijke beleving van de Amazighidentiteit ben ik als volgt te werk gegaan. Wellicht op het eerste gezicht tegenstrijdig met de boodschap van Anna Aalten, verdeel ik de interviewtekst allereerst in losse brokken. Ik selecteer de informatie op basis van relevantie, waarna ik de relevant bevonden tekst opsplits in fragmenten, die ik van een label oftewel kernbegrip voorzie. Deze labels orden ik daarna tot er geen nieuwe labels meer bij komen. Door de informatiebrokken los te halen uit de 'logische' argumentatielijn van de respondent(e) en te combineren met andere informatiebrokken, komen verrassende zaken naar

³⁹ A. Aalten, 'De uitzondering en de regel: Het verhaal van juffrouw A.' in: M. Aerts, U. Jansz, M. Mossink & J. Withuis (ed.), *Naar het leven. Feminisme & biografisch onderzoek*. (Sua, Amsterdam 1988), 67.

voren. De (verborgen) agenda en tegenstrijdigheden in het gepresenteerde narratief van de respondent(e) komen via dit analyseproces aan het licht.⁴⁰

1.3 Hoofdstukopbouw

De resultaten van mijn onderzoek naar de beleving van de Amazighidentiteit onder Marokkanen in Nederland tussen 1965 en 2007 zet ik uiteen in een aantal hoofdstukken. In hoofdstuk één ga ik dieper in op mijn theoretische uitgangspunten. Zo bespreek ik de relatie tussen identiteit en discours, maar ook noem ik de tendensen in het wetenschappelijke onderzoek naar migranten. In de overige hoofdstukken zal ik aan de hand van mijn onderzoek naar de Marokkaanse Berbers verduidelijken waarom in het migrantenonderzoek meer aandacht uit zou moeten gaan naar de diversiteit en de veranderingsprocessen binnen migrantengemeenschappen.

In hoofdstuk twee beschrijf ik in hoeverre de tijdelijke Marokkaanse migrantenidentiteit plaats heeft gemaakt voor de Amazighidentiteit tussen 1965 en 1988. Hierbij onderscheid ik een drietal perioden, 1965-1972, 1973-1982, en 1983-1988, waarbinnen ik de tendensen in de identiteitsvorming afleid uit organisatievorming. Ook spreek ik mijn verwachtingen uit over het Marokkanendiscours in de informele netwerken en ga ik dieper in op de visie van de Marokkaanse en Nederlandse overheid op Berbers in de specifieke periode.

In hoofdstuk drie staat de opkomst van het Amazighbewustzijn vanaf 1989 centraal. Ik bespreek hier de diverse organisaties en evenementen, die in de laatste twee decennia zijn opgericht om de Berbertalen en -cultuur onder de aandacht te krijgen van zowel Marokkanen als Nederlanders. Ook presenteer ik de hoofdlijnen in de gesprekken met zes vertegenwoordigers van Berberorganisaties, en de diversiteit in de beleving van de Amazighidentiteit.

In het vierde hoofdstuk geef ik een aantal verklaringen voor de veranderde beleving van de Berbertalen en -cultuur onder Marokkanen in Nederland, die vanaf 1989 in de organisatievorming zichtbaar is. Verschillende factoren spelen hierbij mee, zoals omslag in het Marokkanendiscours van zowel de Marokkaanse als Nederlandse overheid, de opkomst van de tweede generatie Marokkanen, de Amazighbeweging in andere migratielanden en de verbeterde communicatiemogelijkheden.

⁴⁰ D. B. Baarda, M. P. M. de Goede & F. Teunissen, *Kwalitatief onderzoek. Praktische handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. (Stenfert Kroese, Houten 1997), 167-197.

Hoofdstuk 1

Theorie

Centraal in dit hoofdstuk staat mijn theoretische invalshoek, waarin ik mijn visie op de begrippen etnische identiteit en discours uiteen zet. In het bijzonder besteed ik aandacht aan de wijze waarop en de context waarin identificatieprocessen kunnen veranderen. Vervolgens ga ik dieper in op het wetenschappelijke denken over etnische minderheden in Nederland en bespreek ik enkele lacunes in het migrantenonderzoek.

1.1. Etnische identiteit & discours

Identiteit is door de jaren heen onderdeel geweest van menig wetenschappelijk debat, wat mede bijdraagt aan de complexiteit van het concept. Zowel binnen de filosofie als psychologie, sociologie, culturele antropologie en economie worden de oorspong, het functioneren en de diverse uitingen van identiteit bestudeerd. Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw is identiteit een grotere rol gaan spelen in wetenschappelijke debatten. De Amerikaan Erik H. Erikson (1902-1994), psychoanalyticus en leerling van Sigmund Freud, zette identiteit als begrip werkelijk op de kaart. Zijn studie⁴¹ naar de vorming van persoonlijke identiteit uitgevoerd in de periode 1950-1960 bleek baanbrekend. Hij bestudeerde ook de mate waarin politieke, economische en sociale systemen de psychologische mens vormde. Erikson problematiseerde het begrip identiteit en hanteerde de volgende omschrijving: *'als een psychosociaal verschijnsel waarbij de subjectieve beleving van de eigen persoon (oftewel de relatie tussen individu en zichzelf) in interactie met zijn sociale omgeving centraal staat. Die interactie is een absolute voorwaarde voor het ontstaan van identiteit'*.⁴²

Na de aandacht van de psychoanalytici voor identiteit fascineerde het begrip in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw ook steeds meer sociologen en antropologen. Zij bouwden voort op Erikson, die een samensmelting tussen de sociale wetenschappen en de psychoanalyse bewerkstelligde, maar uitte ook kritiek op zijn werk. Deze sociale wetenschappers kwamen tot de

⁴¹ Zijn ontwikkelingschema van de mens omvatte acht levensfasen, elk met een specifieke identiteitsproblematiek. Met name de vijfde levensfase (adolescentie) was volgens Erikson van essentieel belang voor de identiteitsontwikkeling. In deze fase moet de persoon bewust een positie innemen en een eigen identiteit aannemen. Bron: 'Erik Erikson, 91, psychoanalyst who reshaped views of human growth, dies' in: *New York Times* (13-05-1994).

⁴² Citaat Erikson vermeld in: A. Dialektopoulos, *Van tweeën een: bicultureel socialisatie van Griekse leerlingen in Nederland*. (Universiteit van Groningen, Groningen 2003), 46.

ontdekking, dat een individu geen consistente identiteit vormde, zoals Erikson beweerde, maar dat mensen tussen verscheidende identiteiten onderhandelen. In de tweede plaats uitten de sociologen en antropologen kritiek op het feit, dat Erikson geen aandacht besteedde aan het functioneren en de uitingen van identiteit. Deze aspecten van identiteit kwamen dan ook in hun onderzoek centraal te staan. Het antropologisch onderzoek richtte zich vooral op de individuele identiteit, terwijl onderzoek vanuit sociologisch perspectief veeleer gefocust was op collectieve identiteitsvormen.⁴³

Na de Tweede Wereldoorlog werd de term etniciteit meer toegepast in de sociale wetenschap. Herbert J. Gans meent dat David Riesman het concept etniciteit introduceerde in 1953, terwijl Einar Haugen en Joshua Fisman beweren dat W. Lloyd Warner deze eer toekomt.⁴⁴ De term etniciteit is afgeleid van de Griekse term voor volk: *ethnos*. In deze context verwees etniciteit naar heidenen, vreemdelingen of buitenstaanders. De Griekse dichter Homerus (800- ca. 750 v.Chr.) gebruikte het woord *ethnos* om een grote groep dieren of krijgers mee aan te duiden. De wijsgeer Aristoteles (384- 322 v. Chr.) op zijn beurt omschreef de vreemde volkeren waartegen de Grieken vochten, aan de hand van *ethnos*.⁴⁵ Onder invloed van het nationalistische gedachtegoed veranderde etniciteit in het midden van de negentiende eeuw van betekenis. Waar het begrip voorheen refereerde aan heiden, werd etniciteit nu gebruikt als een omschrijving voor een groep mensen met gedeelde kenmerken. In dit verband was een etnische groep synoniem met begrippen als clan, natie en culturele groep.⁴⁶ Omtrent 1960 werd etniciteit geleidelijk minder opgevat als een synoniem voor deze termen. Er kwam meer behoefte aan een neutraal concept om de groepsvorming mee te omschrijven, wat samenhang met de toenmalige sociale situatie. Tot aan de jaren zestig ging de aandacht van sociale wetenschappers uit naar het creëren van een nationale identiteit om verschillende groepen samen te brengen. Met name in de Verenigde Staten werd assimilatie nagestreefd en onderzocht. Ook werd de natiebouw in de voormalige koloniën met veel vertrouwen tegemoet getreden. Er werd verondersteld dat de specifieke kenmerken van diverse groepen zouden verdwijnen en plaats zouden maken voor één nationale cultuur. In tegenstelling tot de verwachtingen nam de betekenis van groepsidentiteiten namelijk niet af, maar toe. De groepen bleken vast te houden aan hun cultuur. Deze situatie weerspiegelde zich in de wetenschap, waar minder aandacht uitging naar de constructie van nationale identiteit. Etniciteit

⁴³ 'Erik Erikson, 91, psychoanalyst who reshaped views of human growth, dies'.

⁴⁴ J. E. Trimble & R. Dickson, 'Ethnic Identity' in: C. B. Fisher & R. M. Lerner (ed.), *Applied developmental science: An encyclopedia of research policies and programmes. Volume 1*. (Thousand Oaks, Sage 2004), 415-420.

⁴⁵ M. Gillespie, *Television, Ethnicity and Cultural Change*. (Routledge, London 1995), 8-12.

⁴⁶ C. P. Kottak, *Anthropology. The exploration of human diversity*. (McGraw-Hill Companies, Boston 2000), 116.

kreeg meer wetenschappelijke belangstelling en ontdeed zich geleidelijk van zijn relatie met termen als ras, clan en natie.⁴⁷ De reden voor de toenemende belangstelling voor etniciteit in plaats van clan of natie is, dat de theorievorming omtrent etniciteit meer oog had voor de afbakening van (sub)groepen oftewel *'the fact that culturally marked entities form parts of larger systems'*⁴⁸ en de rol van bijvoorbeeld machtsverhoudingen en leiderschap in het contact tussen groepen.⁴⁹ In het vervolg ga ik dieper in op de discussie omtrent de identiteitsvorming en de context waarin identiteit kan veranderen.

1.1.1 Vorming van identiteit

Aan de basis van identiteitsvorming ligt het debat tussen twee stromingen: het primordialisme en het situationisme. Primordialisten menen dat de basis van etniciteit wordt gevormd door somatische kenmerken zoals bloed en genen. De etnische groep heeft met andere woorden een biologische basis en kan daarom een ras worden genoemd. De binding met een groep zou vanaf de geboorte bestaan en niet veranderen.⁵⁰ Deze aanpak gaat echter voorbij aan het belang van de sociale context, waarin een identiteit betekenis krijgt. Mijn visie op identiteitsontwikkeling is in belangrijke mate geïnspireerd op Stuart Hall vanwege zijn constructieve en strategische invulling van identiteit. Situationisten zoals Stuart Hall, maar ook Frederik Barth⁵¹ benadrukken het constructieve en strategische karakter van identiteit, waarmee zij zich afzetten tegen het primordialisme. Hall stelde bijvoorbeeld dat een identiteit geen *'stable core of the self, unfolding from beginning to end through all the vicissitudes of history without change; the bit of the self which remains always-already "the same", identical to itself across time'*.⁵² Hall meende dat niet zozeer de biologische basis, maar de sociale context van belang is voor identiteitsontwikkeling.⁵³

Vooraf het proces van afbakening is van belang in het proces van identiteitsvorming. De etnische identiteit wordt nadrukkelijker benadrukt wanneer groepen met elkaar in contact komen. In het bijzonder door afwijzing van 'de ander' wordt een identiteit gevormd. De verschillen tussen

⁴⁷ F. Kemper, *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten*. (Katholieke Universiteit Nijmegen, Nijmegen 1996), 9-12.

⁴⁸ E. R. Wolf, 'Perilous Ideas: Race, Culture, People' in: *Current Anthropology* (1994, 35(1)), 6.

⁴⁹ Idem, 6-7.

⁵⁰ J. Hermes & M. Reesink, *Inleiding televisiestudies*, 11-12 & 31-45.

⁵¹ Barth (1928-...) is een Noorse sociaal antropoloog, die als editor verantwoordelijk was voor het invloedrijke boek *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. (1969). Hierin werd stelling genomen tegen het idee dat etniciteit vooral voorkwam bij geïsoleerde groepen. Op grond van antropologisch onderzoek concludeerde Barth (e.a.) dat de etnische identiteit nadrukkelijker werd benadrukt wanneer groepen met elkaar in contact kwamen. Het proces van afbakening is van belang voor de identiteitsvorming. Bron: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Etniciteit> (04-01-2008).

⁵² S. Hall, 'Introduction: Who needs "Identity"?' 2.

⁵³ Idem, 1-7.

personen en de symbolische grenzen tussen groepen worden door afwijzing duidelijker, wat enerzijds een gevoel van verwantschap en verbondenheid oproept met zogenaamde 'soortgenoten'. Mensen menen dezelfde afkomst te hebben, dezelfde taal te spreken en dezelfde opvattingen te delen. Anderzijds worden negatieve karaktertrekken toegeschreven aan buitenstaanders, die zo worden uitgesloten van de groep. Er wordt een beeld gevormd over de 'de ander', die vaak een stereotype⁵⁴ karakter heeft.⁵⁵ Een individu behoort dus niet tot een groep vanwege somatische kenmerken als bloed en genen, maar rekent zich tot een bepaalde gemeenschap op basis van geconstrueerde gemeenschappelijkheden. Identiteit is niet alleen flexibel, maar kan ook een instrumenteel karakter hebben.⁵⁶ Het ontkennen en benadrukken van een etnische identiteit bijvoorbeeld kan ook functioneren als een '*strategie, als een bewuste keuzen van groepen mensen om bepaalde maatschappelijke doeltellingen te bereiken*'.⁵⁷ Etnische symbolen worden bewust ingezet om bepaalde doelen te bereiken en groepsleden te mobiliseren. Hierbij wordt een mate van authenticiteit gecreëerd.⁵⁸

Een tweede aspect is dat etnische identiteit niet alleen een sociaal construct is, maar ook gefragmenteerd. Elk individu beweegt zich in meerdere contexten, zoals het gezinsleven, het werk, de kerk of school, waardoor andere (etnische) identificaties worden opgeroepen. Deze identificaties overlappen elkaar en kunnen niet van elkaar worden gescheiden. De etnische identificatie hangt samen met bijvoorbeeld de genderidentificatie en de religieuze identificatie. Etniciteit is immers een aspect van het zelfbeeld van een individu.⁵⁹

1.1.2 Verandering van identiteit

In de bestudering van identiteitsverandering is het discours een belangrijk begrip. Het maakt namelijk de relatie tussen identiteit, kennis en macht in een specifieke context inzichtelijk. Discours maakt menselijk handelen en denken duidelijk en plaats het in perspectief. De Franse filosoof en historicus Michel Foucault (1926- 1984) legde de basis voor het begrip. Discours is in zijn werk niet geworteld in een volledig uitgewerkt theoretisch debat, wat een van de redenen kan zijn voor de talrijke en diverse toepassingen van discours door wetenschappers in de linguïstiek,

⁵⁴ Walter Lippmann omschreef een stereotype als '*a standardized picture in our head*' oftewel een geschematiseerde en gefixeerde voorstelling van buitenstaanders. Bron: H. de Jager & A.L. Mok, *Grondbeginselen der sociologie. Gezichtspunten en begrippen*. (EPN, Utrecht 1999), 148.

⁵⁵ H. de Jager & A.L. Mok, *Grondbeginselen der sociologie*, 148-149 & 344.

⁵⁶ S. Hall, 'Introduction: Who needs "Identity"?', 1-7.

⁵⁷ M. Baud (e.a.) *Etniciteit als strategie in Latijns-Amerika en de Caraïben* (Amsterdam University Press, Amsterdam 1994), x.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ S. Hall, 'Introduction: Who needs "Identity"?', 1-17.

sociologie, filosofie en sociale psychologie. Zoals uit het volgende citaat blijkt, ervaarde Foucault de verschillende invullingen van discours niet als een probleem: *'Instead of gradually reducing the rather fluctuating meaning of the word "discourse", I believe I have in fact added to its meaning; treating it sometimes as general domain of all statements, sometimes as an individualizable group of statements, and sometimes as a regulated practice that accounts for a number of statements.'*⁶⁰ In zijn ogen had discours aan kracht gewonnen doordat niet is overgegaan tot afbraak van de term tot een vaststaande betekenis.⁶¹

Wanneer we dit citaat ontleden, blijkt dat Foucault drie omschrijvingen van discours geeft. De eerste definitie *'the general domain of all statements'* is de meest brede definitie en werd door Foucault vooral in zijn vroege werk toegepast wanneer hij schreef over discours op een theoretisch niveau. Discours verwijst in dit verband naar alle uitspraken en teksten die betekenis hebben. De tweede definitie *'an individualizable group of statements'* gebruikte Foucault met name wanneer hij over de structuur van een discours schreef. Een discours geldt hier als een groep van uitspraken, die op een bepaalde manier zijn gereguleerd en overeenkomen. In dit geval kan worden gesproken van bijvoorbeeld een discours van vrouwelijkheid. Bij de derde definitie *'a regulated practice that accounts for a number of statement'* gaat het Foucault niet zozeer om de betekenis van de teksten of uitspraken, maar om de structuur van het discours. Met name de wetenschappers behorende tot de cultural studies zoals Stuart Hall zijn sterk beïnvloed door het werk van Foucault. Deze aanhangers gebruiken de drie genoemde definities afwisselend en door elkaar heen, wat ook in mijn onderzoek het geval zal zijn.⁶²

In navolging van Foucault en Hall wil ik benadrukken dat identiteiten vorm krijgen in onderhandeling met een discours. Een identiteit wordt namelijk niet buiten, maar binnen een discours geconstrueerd. Een discours geeft vorm aan de sociale wereld en omvat een wereldvisie, waarin normen en waarden zijn opgenomen. Mensen leven niet geïsoleerd, maar in systemen met codes en conventies, waaraan personen zich spiegelen en waardoor zij weten wie ze zijn. Een discours geeft met andere woorden invulling aan de etnische of religieuze identiteit. Enerzijds wordt een discours vorm gegeven door de sociale structuur in de wereld zoals wetten, waarden en normen. Anderzijds reflecteert een discours niet alleen de wereld, maar verandert, construeert en reproduceert een discours ook de wereld in het bijzonder op drie terreinen: de sociale identiteit, sociale relaties en de constructie van kennissystemen. De eigenschap van een discours is dat het menselijk gedrag en de samenleving reguleert, en daardoor macht uitoefent. Wanneer een

⁶⁰ S. Mills, *Discourses*, 6.

⁶¹ Idem.

⁶² Idem.

individu zich onttrekt aan dergelijke afspraken, zijn daar consequenties aan verbonden. Macht wordt dus niet door mensen of instituties uitgeoefend; het is intrinsiek aan een discours.⁶³

Voor identiteitsveranderingen betekent dit dat de verklaring ervan te vinden is in de context waarin een individu zich bevindt. De positie van de groepen waartoe het individu zich rekent en toe wordt gerekend door de omringende samenleving zijn hierbij van belang. Het identificatieproces krijgt namelijk betekenis in samenspel met discoursen van andere groepen. De omringende samenleving schrijft karaktertrekken toe aan groepen, waarmee individuen worden geconfronteerd. Met name wanneer deze beeldvorming negatief is, kan dat de beoordeling van de eigen identiteit beïnvloeden. Mensen streven immers naar erkenning om wie je bent als individu, maar ook om wat je bent als lid van een groep. Wanneer etnische groepen negatief worden beoordeeld, wordt dit vaak gevoeld als een persoonlijke belediging.⁶⁴

Individuen kunnen gemotiveerd zijn om hun identificatieproces te veranderen wanneer de identiteit niet als positief door de meerderheidsgroep wordt ervaren en het individu op de hoogte is van de alternatieve discoursen. Als dat het geval is, zijn de volgende reacties op stigmatisering mogelijk. Zo kunnen individuen zich beschermen tegen de kritiek door zich af te keren van de samenleving en zich geheel te focussen op de eigen groep. Problematisch hierbij is dat mensen minder deelnemen aan de maatschappij en de betreffende identiteit allesbepalend wordt. Deze reactie op stigmatisering gaat vaak gepaard met een onkritische houding tegenover de eigen groep, omdat elke kritiek weerslag heeft op het zelfbeeld. Tegenover de reactie van terugtrekking in eigen kring staat de aanpassing aan de meerderheidsgroep. Mensen kunnen proberen om de gestigmatiseerde groep verlaten door zich zo goed mogelijk aan te passen aan de meerderheid. Problematisch is echter dat deze personen zich enerzijds niet volledig geaccepteerd voelen door de nieuwe groep. Anderzijds worden zij ook niet meer geheel geaccepteerd door de mensen uit de eigen etnische groep. Deze reactie op stigmatisering gaat vaak gepaard met eenzaamheid. Een derde reactie op stigmatisering is om positieve groepskenmerken tegenover de kritiek te zetten, waardoor een zogenaamde oppositie-identiteit ontstaat. Datgene wat door de meerderheidsgroep het sterkst wordt afgewezen, zoals geloof, taal of huidskleur, wordt in dit geval het centrale aspect in de identiteitsvorming. De slogan van zwarte activisten in de Verenigde Staten: *'Black is beautiful'* is hier een goed voorbeeld van.⁶⁵

⁶³ N. Fairclough, *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. (Routledge, London 2003), 64.

⁶⁴ M. Verkuyten, 'Stigmatiseren en verenigen: Etnische minderheden en etnische relaties'. Lezing Opening Academisch Jaar Faculteit Sociale Wetenschappen op 13-09-2007. http://www.ercomer.eu/downloads/Lezing_Verkuyten_OpeningAcadJaar07-08.pdf (15-10-2007).

⁶⁵ M. Verkuyten, 'Stigmatiseren en verenigen: Etnische minderheden en etnische relaties'.

Op basis van bovenstaande resultaten concludeer ik dat de etnische identificatie van een individu een flexibele, gefragmenteerde sociale constructie is en vorm krijgt door onderhandeling met verschillende discourses. Vanwege het constructieve karakter kan de betekenis en verandering van identiteit alleen in de context van plaats en tijd worden begrepen.

1.2 Tendensen in het migrantenonderzoek

In het migrantenonderzoek zijn drie tendensen zichtbaar: de sterke oriëntatie op politieke behoeften, de profilering van de etnische groep als homogene probleemgroep en tenslotte het a-historische karakter van het onderzoek. In het vervolg ga ik dieper in op deze tendensen en de problemen die het geeft.

Vanaf de jaren zeventig is de wetenschap door de politiek ingeschakeld om de omvang van de migrantengroep en het effect van het beleid te onderzoeken. De voor de politiek interessante onderzoeksthema's werden gesubsidieerd, waardoor een *'direct nut nastrevend en probleemoplossend onderzoek'*⁶⁶ werd gecreëerd. In de jaren zestig werden met name de arbeidsmarkt en economische aspecten van de aanwezigheid van gastarbeiders onderzocht, maar was er weinig aandacht voor identiteitsbeleving. Dit waren economische kosten-, en batenanalyses en rapporten over de sectoren waarin de arbeiders werkzaam waren, maar ook kritische publicaties. Filosoof en theoloog Sjef Theunis en socioloog Ruud Wentholt uitten hun zorgen over de omgang met de gastarbeiders en het aspect van tijdelijkheid. Beide wetenschappers analyseerden het migratievraagstuk en waren kritisch ten opzichte van de omgang met de gastarbeiders door de overheid, waarbij vooral het tijdelijke karakter van de migratie⁶⁷ werd aangevallen. Ook de gedachte dat gastarbeiders slachtoffers waren van een ongelijke mondiale welvaartsverdeling inspireerde Nederlanders om zich in te zetten voor de gastarbeiders. Zo schreef Sjef Theunis hierover: *'Wanneer de zaken zo liggen dan rijst de vraag of de stroom "gastarbeiders" niet de onbetaalde rekening is van onrechtvaardige structuren, die*

⁶⁶ E. Witte, 'Migranten en immigranten als voorwerp van wetenschappelijk onderzoek' in: E. Desle, R. Lesthaeghe & E. De Witte (ed.), *Denken over migranten in Europa*. (VUBPRESS, Brussel 1993), 14

⁶⁷ Zo schreef Ruud Wentholt in 1966: *'Hoe men ook moge denken over de verscheidenheid van soms inconsequente, soms onderling tegenstrijdige en soms zelfs discriminerende bepalingen en regelingen die in ons land momenteel nog op verschillende overheidsterreinen en -niveau's bestaan, de oplossing ligt niet in een alles-of-niets-benadering, maar in het onder ogen zien van de eigen realiteiten van het internationale forensisme als onloochenbaar onderdeel van een specifieke internationale ontwikkeling waar ons land deel van uitmaakt, waar het zich niet aan kan onttrekken en dat het zeker bijzondere verantwoordelijkheden en morele verplichtingen oplegt'*. Bron: R. Wentholt, *Buitenlandse arbeiders in Nederland als sociologisch probleem*. (Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1966), 49-50.

spreiding van de welvaart tegengaan? (...) Tegen de achtergrond van deze historische ontwikkeling kan terecht van “verkapte slavernij” worden gesproken.’⁶⁸

Door de gezinshereniging in de jaren zeventig, waarbij gastarbeiders in toenemende mate hun vrouw en kinderen naar Nederland haalden, kwam er onder politici meer behoefte aan informatie over de sociaaleconomische positie van de arbeiders. Huisvesting werd een van de centrale onderzoeksgebieden. Veel aandacht ging in eerste instantie naar de interne migratie binnen het herkomstland, waarna de huisvesting in Nederlandse wijken onder de loep werd genomen. Ook de gezondheidszorg en het onderwijs werden onderzocht. Eind jaren zeventig werd duidelijk dat een groep migranten zich permanent in Nederland had gevestigd. Er werd systematischer onderzoek gedaan naar de reglementering van de immigratie, de religieuze beleving, discriminatie en de mogelijkheden van integratie. De arbeiders kwamen uit een andere cultuur, spraken een andere taal, en waren vooral werkzaam in de minst betaalde arbeidsklasse. De integratie verliep hierdoor niet soepel, waardoor het wetenschappelijk onderzoek zich meer focuste op de problemen van immigranten in de samenleving.⁶⁹ Socioloog W.A. Shadid liep vooraan in het onderzoek naar Marokkanen en promoveerde in 1979 op zijn onderzoek naar het overheidsbeleid en de integratiemogelijkheden van Marokkanen. Shadid bestudeerde de sociaaleconomische positie en culturele opvattingen van 280 Marokkaanse respondenten en de mate waarin deze groep in de Nederlandse samenleving kon opgaan. De arbeidspositie, maar ook bijvoorbeeld de taalbeheersing zou in dit verband moeten verbeteren, zo concludeerde Shadid.⁷⁰

Kenmerkend voor het onderzoek in de jaren tachtig is dat de wetenschappers terughoudend waren in het leggen van een relatie tussen de afkomst en achterstandspositie van migranten. Illustratief hiervoor is het onderzoek naar criminaliteit onder migranten. Een groep Marokkanen, die als kind of jonge volwassene naar Nederland waren gekomen, zorgden voor toenemende problemen, zoals criminaliteit. Onderzoekers verklaarden de hoge criminaliteitscijfers onder Marokkanen door te verwijzen naar de marginale levensstijl van etnische groepen en criminaliteit als overlevingsstrategie.⁷¹ Cultureel antropoloog Hans Bovenkerk omschreef de situatie als volgt: *'Als er speciale criminaliteitsproblemen waren gesignaleerd in een etnisch milieu dan zagen zij (ook ikzelf) het als hun taak om erop te wijzen dat het cijfermateriaal niet congruent was, dat het verschijnsel zich heel goed liet verklaren door de demografische opbouw van de betreffende allochtonengroep of hun sociaaleconomische*

⁶⁸ J. M. Theunis, *Gastarbeiders-lastarbeiders. Brandnetels, Ongewenste vreemdelingen? Discriminatie? Gemiste kansen?* (Paul Brand, Hilversum 1968), 27 & 29.

⁶⁹ E. Witte, 'Migranten en immigranten als voorwerp van wetenschappelijk onderzoek', 14-29.

⁷⁰ W. A. Shadid, *Moroccan workers in the Netherlands*. (De Auteur, Leiden 1979).

⁷¹ H. Werdmolder, *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*, 17-18 & 45-64.

positie en ook dat we de selectiviteit in het optreden van politie en justitie niet uit het oog moesten verliezen. Aan mensen die verontrust waren, werd -in navolging van de beroemde Leidse criminoloog van de jaren zestig, professor Nagel- aangeraden op een ander ochtendblad over te stappen en het wetenschappelijk onderzoek ging niet over het criminaliteitsprobleem zelf, maar over de “sociale constructie” van dat criminaliteitsprobleem’.⁷² Eind jaren tachtig veranderde deze tendens in het migrantenonderzoek. Het deviante gedrag werd meer verklaard vanuit de etnische achtergrond en de opvoeding van de daders. Ook ging het wetenschappelijke debat meer over de vraag of bepaalde etnische groepen criminelere waren dan andere groepen.⁷³

Een tweede tendens in het migrantenonderzoek is de etnocentrische invalshoek, waarin verschillende gradaties waarneembaar zijn. Zo is er in het assimilatierepertoire vrijwel geen aandacht voor de opmaak van de migrantengemeenschap. Er wordt vanuit gegaan dat migranten opgaan in de Nederlandse samenleving. Vasthouden aan eigen culturele tradities wordt in dit repertoire opgevat als een teken van onaangepastheid. Deze etnocentrische invalshoek leidt tot verkeerde conclusies. Er wordt namelijk geredeneerd vanuit de aanname dat de westerse cultuur en samenleving superieur zijn aan andere maatschappijtypes en dat de migranten graag deze westerse gebruiken willen leren en toepassen in hun leven. Meer aandacht voor de herkomst van de migrantengroep is er binnen het integratiekader. Culturele diversiteit is binnen deze visie een verrijking voor de samenleving en vasthouden aan de etnische identiteit zou de mogelijkheden voor integratie vergroten. Kritiek op het integratiekader is dat op deze manier homogene etnische groepen worden gevormd, met een statisch karakter. Mensen worden in een groep ingedeeld, waarbij de verschillen tussen groepen in plaats van de overeenkomsten worden overbelicht. Sociale mobiliteit tussen groepen of diversiteit in een groep komt vrijwel niet aan bod. Kenmerkend voor beide opvattingen is dat er wordt geredeneerd vanuit de Nederlandse samenleving en de migrantengroep niet alleen als een homogene groep maar ook als een probleemgroep worden gezien.⁷⁴

De derde tendens van het migrantenonderzoek is het a-historische karakter ervan. Migratie wordt weinig gecontextualiseerd en veelal als een op zichzelf staand fenomeen bestudeerd.⁷⁵ Zo worden verschillende deelaspecten van de Marokkaanse migratiegeschiedenis onderzocht, maar is er geen aandacht voor het veranderingsproces en de verklaringen voor de

⁷² F. Bovenkerk, 'Paniekreacties op de criminaliteit van allochtone jongeren in Australië en Nederland' in: S. Harchaoui (ed.), *Stigma: Marokkaan! Over afstoten en insluiten van een ingebeelde bevolkingsgroep*. (Forum, Utrecht 2003), 48.

⁷³ H. Werdmolder, *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*, 47-50 & 54-59.

⁷⁴ E. Witte, 'Migranten en immigranten als voorwerp van wetenschappelijk onderzoek', 14-29.

⁷⁵ E. Witte, 'Migranten en immigranten als voorwerp van wetenschappelijk onderzoek', 14-29.

ontwikkeling. Ook wordt er weinig vergelijkend onderzoek gedaan naar de Marokkaanse migratie in andere Westerse landen.

In de komende hoofdstukken waarin ik verslag doe van mijn onderzoek naar de beleving van de Berberidentiteit onder Marokkanen in Nederland tussen 1965 en 2007 zal ik illustreren, dat het migrantenonderzoek een nieuwe weg dient in te slaan. Het zwaartepunt in het migrantenonderzoek zou moeten liggen bij de ontwikkelingen in de migrantengroepen door de tijd heen en de diversiteit binnen migrantengemeenschappen in één specifieke periode.

Hoofdstuk 2

Representaties Marokkaanse groepsidentiteit tussen 1965-1988 in Nederland

In dit hoofdstuk bespreek ik de tendensen in het Marokkanendiscours in Nederland tussen 1965 en 1988 door zowel de Marokkaanse (informele) organisaties als de beleidsvoering van de Nederlandse en Marokkaanse overheid centraal te stellen. In het bijzonder richt ik mij op de positie van Berbers binnen het discours. Ik onderscheid een drietal perioden, 1965-1972, 1973-1982 en 1983-1988, om de belangrijkste omslagen in het discours inzichtelijk te maken. Deze fases bakenen de tendensen in de representatie van Marokkaanse groepsidentiteit en specifieke ontwikkelingen in de migratiebeweging af. In 1965 kwamen de eerste Marokkaanse gastarbeiders naar Nederland, waarna in 1973 de gezinshereniging en gemeenschapsvorming op gang kwamen. Vanaf 1983 nam de gezinsvormende migratie een vlucht. Afwisselend ligt de nadruk in het Marokkanendiscours op de sociaaleconomische positie, de cultuur en religie van de Marokkanen.

2.1 1965-1972: Nadruk op de sociaaleconomische positie van

Marokkanen

De eerste Marokkaanse gastarbeiders kwamen in 1965 naar Nederland en waren voornamelijk mannen. Zij verlieten Marokko op jonge leeftijd om hier werk te zoeken en zo in het levensonderhoud van hun familie in het herkomstland te kunnen voorzien. Veruit de meerderheid van de arbeidsmigranten was afkomstig uit een van de Berberdorpen uit het Rifgebied en spraken het Rifberber (Tarifiyt). Pas vanaf de jaren zeventig kwam een beperkte migratiestroom uit andere Marokkaanse regio's op gang. In vergelijking met andere delen van Marokko waren de levensomstandigheden in het Rif sterk verslechterd. De opbrengsten uit de landbouw namen af en het ontbrak aan alternatieve bestaansbronnen in de leefomgeving.⁷⁶ Deze relatief zwakke economische positie van het Rif heeft haar wortels in de periode waarin Marokko een Spaans en Frans protectoraat was (1912-1956). De Fransen die zeggenschap hadden over het grootste deel van Marokko, reguleerden het onderwijs en investeerden in de Marokkaanse infrastructuur, industrie en landbouw. De Spanjaarden daarentegen wilden vooral zoveel mogelijk grondstoffen onttrekken en zo min mogelijk investeren in hun protectoraat. Het Spaanse deel dat uit twee

⁷⁶ H. Obdeijn, 'Op weg naar werk ver van huis', 35-37.

geografisch gescheiden delen bestond, namelijk de Spaanse Sahara in het Zuidoosten en het Noordelijke Rifgebied en de enclaves Ceuta en Melilla, ontwikkelde zich mede door deze aanpak economisch minder dan het Franse deel.⁷⁷ Ook de Rifoorlog⁷⁸ van 1921 tot 1926 heeft de bestaansmogelijkheden in het Rif verslechterd. Veel landbouwgrond en infrastructuur werden verwoest door de strijd tussen de machthebbers en Riffijnen, die onder de leiding van Abdelkrim El Khattabi stonden.⁷⁹

Na de onafhankelijkheid van Marokko in 1956 bleef het Rifgebied economisch achter bij de rest van het land. De levensomstandigheden in het Rifgebied verslechterden door aanhoudende droogte, maar ook door de sluiting van de grens met Algerije vanwege de onafhankelijkheidsoorlog (1954-1963). Hierdoor kwam er een einde aan de seizoensmigratie van Riffijnen naar Algerije. Het werd onrustiger in de regio. De herbegravenis van de vermoorde held uit het bevrijdingsleger (ALN) Si Abbes Messadi was de spreekwoordelijke druppel, waarna in 1958 een grote opstand losbarste, die hard werd neergeslagen door de toenmalige kroonprins Hassan II. Veel burgers werden vermoord en de oogst en waterputten werden vernietigd. Na de dood van zijn vader Mohammed V besteeg Hassan II zelf de troon in 1962, waarna hij het Rifgebied nooit meer heeft bezocht. Tijdens zijn heerschappij bleef de relatie tussen de monarchie en het Rif gespannen.⁸⁰

Terwijl in het Rif de levensomstandigheden verslechterden, nam in Westerse landen zoals Nederland juist de vraag naar arbeidskrachten toe. Na de Tweede Wereldoorlog ontstond in Nederland een tekort aan arbeidskrachten in verschillende sectoren, zoals de mijnbouw, de textiel-, metaal-, en scheepsbouwindustrie. Nederlanders prefereerden steeds vaker een baan in de dienstensector boven werken in de industrie. Om de arbeidsplekken te vullen, richtte het bedrijfsleven zijn blik over de grenzen. In navolging van België en Frankrijk werd ongeschoold personeel uit Zuid-Europa gehaald, later uit Turkije en Marokko. Vertegenwoordigers van de Nederlandse overheid en bedrijven werden door Marokkaanse ambtenaren vooral naar het Rifgebied geleid. Marokko stimuleerde deze tijdelijke arbeidsmigratie vanwege de deviezenstroom, maar ook om rust in de regio te bewerkstelligen. Arbeidsmigratie was voor het

⁷⁷ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*. (Hurst & Company, London 2000), 147-152 & 166-169.

⁷⁸ In juli 1921 versloeg een leger van 1.500 Riffijnen 26.000 Spaanse soldaten op het plateau van Anoual, waarvan 18.000 Spanjaarden stierven. De Spaanse kolonisatoren werden door verschillende aanvallen tot enkele vestingen terug gedreven en El Khattabi riep de Rifrepubliek uit. Nadat in 1924 een aantal zuidelijke stammen zich bij de Riffijnen wilden voegen en de strijd zich naar het Zuiden van Marokko dreigde te verplaatsten, schaarden de Fransen zich bij de Spanjaarden. In 1926 kwam vervolgen een einde aan de overmacht van de Riffijnen en werd de legerleider gevangen genomen. Bron: H. Obdeijn, 'Abdelkrim al-Khattabi, held van de Rif' in: *Passionate Magazine. Literair-filosofisch maandblad voor de rusteloze nihilist*. (2006, 13 (2)), 60-63.

⁷⁹ H. Obdeijn, 'Abdelkrim al-Khattabi, held van de Rif', 60-63.

⁸⁰ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 304-305 & 319-320.

Marokkaanse regime een manier om de angel uit het verzet tegen het regime weg te nemen en te kunnen profiteren van de geldstroom tussen Nederland en Marokko.⁸¹ Nederlandse bedrijven hadden geen bezwaar tegen de migratie van Riffijnen omdat zij harde werkers bleken.⁸²

Om de migratie enigszins in goede banen te leiden, sloot de Nederlandse overheid een officiële wervingsovereenkomst met de Marokkaanse overheid in 1969, waarbij arbeidsbureaus en een wervingskantoor in Marokko⁸³

werden geopend. (Zie figuur 2:

‘Wervingsakkoorden afgesloten door de Nederlandse overheid’). De arbeidswerving verliep ondanks deze maatregelen grotendeels buiten de overheid om. De meerderheid van de migranten kwam via vrienden of familie met een toeristenvisum naar Nederland. Een kleiner deel werd direct door de bedrijven geworven in Marokko. Vaak werd er veel geld betaald voor de reis en wisten de migranten nauwelijks waar ze terecht kwamen. Zowel de overheid als de bedrijven verstrekten weinig informatie over het leven in het gastland.⁸⁴

In deze fase is geen duidelijke Marokkaanse gemeenschapsvorming in

Nederland zichtbaar. Formele organisaties voor en door Marokkanen zijn er niet, mede omdat de migranten net als hun omgeving, verwachtten tijdelijk in Nederland te verblijven. Wel vormden zich kleine netwerken van migranten die dezelfde Berbertaal spraken, familie waren of uit dezelfde regio kwamen. Bedrijven vroegen aan hun werknemers, of zij familieleden hadden die geïnteresseerd waren om in Nederland te werken. Door het proces van kettingmigratie leefden

Figuur 2: 'Wervingsakkoorden afgesloten door de Nederlandse overheid'

1949 Italië (speciaal voor de Nederlandse mijnbouwindustrie)
1960 Italië (ter vervanging van oude akkoord)
1961 Spanje
1963 Portugal
1964 Turkije en Malta
1966 Griekenland
1969 Marokko
1970 Joegoslavië en Tunesië

Bron: E. Krijnen, *Op zoek naar brood. 35 jaar Stichting (Hulp Aan) Buitenlandse Werknemers Rijnmond*, 10.

⁸¹ H. Obdeijn, ‘Op weg naar werk ver van huis’, 35-37.

⁸² E. Krijnen, *Op zoek naar brood. 35 jaar Stichting (Hulp Aan) Buitenlandse Werknemers Rijnmond*. (Stichting Buitenlandse Werknemers Rijnmond, Rotterdam 1997), 113-114.

⁸³ De opening van het wervingkantoor in 1969 in Casablanca bleek geen succes. Geruchten over corruptie en fraude leidden tot sluiting van het kantoor in 1971. Bron: E. Krijnen, *Op zoek naar brood. 35 jaar Stichting (Hulp Aan) Buitenlandse Werknemers Rijnmond*, 113-114.

⁸⁴ H. Obdeijn, ‘Op weg naar werk ver van huis’, 35-37.

veel migranten uit dezelfde herkomstregio dicht bij elkaar. Vaak leefden groepen van vijf of zes migranten samen in een pension, waar ze hun vrije uren met elkaar doorbrachten.⁸⁵

Over de identiteitsvorming van Marokkaanse migranten in Nederland tussen 1965 en 1972 in deze informele netwerken is relatief weinig informatie te vinden, maar er is echter voldoende materiaal beschikbaar om een suggestie te geven en mijn verwachtingen hierover uit te spreken. Centraal in dit Marokkanendiscours staat hun positie als gastarbeider omdat de arbeidsplek hun dagelijkse leven bepaalde en de spil vormde van de netwerkvorming in Nederland. De migranten waren naar Nederland gemigreerd om hun bestaan en dat van hun familie in Marokko te verbeteren. Een groot deel van het verdiende geld werd naar Marokko gestuurd om de familieleden daar te ondersteunen.⁸⁶ Ook de religie en de clan zullen belangrijk zijn geweest binnen de informele netwerken.⁸⁷ Daarbij verwacht ik dat de Berberse en Arabische identiteit geen belangrijke rol speelde in de informele netwerken om twee redenen. Enerzijds blijken de meeste Marokkanen in Marokko in deze fase geen Amazighbewustzijn te hebben en anderzijds is hierin na de migratie naar Nederland weinig verandering ingekomen. De migranten werden niet geconfronteerd met een etnisch discours. Beide argumenten zal ik in het vervolg verder toelichten.

Ten eerste is uit antropologisch onderzoek uit de zestiger en zeventiger jaren gebleken, dat Marokkanen woonachtig buiten de urbane sector, zoals in het Rifgebied, religie en clan als de belangrijkste identiteitskenmerken beschouwden. Arabieren en Berbers werden niet als afzonderlijke etnische categorieën gezien door de rurale Berbers ondanks de Arabiseringspolitiek van de monarchie en het opkomende Berberbewustzijn in de urbane centra.⁸⁸ De inwoners van het Rifgebied kwamen maar in beperkte mate in aanraking met het Arabisch-islamitische gedachtegoed, dat aan de basis stond van koning Hassan's II beleid. De vorst werd na zijn troonsbestijging in 1962 geconfronteerd met een Marokko met sterk uiteenlopende economische, sociale en linguïstische verschillen en instabiele machtsverhoudingen. De urbane Arabische bourgeoisie verenigd in politieke partijen als Istiqlal en UNFP (Union Nationale des Forces Populaires) probeerden de macht van de koning in te perken. Ook de lokale machthebbers zoals de rurale landheren uit Midden- en Zuid-Marokko verzetten zich tegen inmenging van de

⁸⁵ H. Obdeijn, 'Op weg naar werk ver van huis', 36-38 & C. Bronsveld, *Op weg in Rotterdam. Een onderzoek naar de traditionele opvang van Turkse en Marokkaanse nieuwkomers in Rotterdam* (Sociale Zaken en Werkgelegenheid, Rotterdam 1994), 30.

⁸⁶ J. Lucassen & R. Penninx, *Newcomers. Immigrants and their descendants in the Netherlands 1550-1995*, 142-143.

⁸⁷ C. Micaud, 'Conclusion' in: E. Gellner & C. Micaud (ed.), *Arabs and Berbers. From Tribe tot nation in North Africa*. (D.C. Heath and Company, London 1972), 433-438.

⁸⁸ Idem.

monarchie en probeerden hun sterke positie te behouden. Koning Hassan II reageerde op deze onrust in zijn land door verdeeldheid onder zijn tegenstanders te zaaien, andersdenkenden de mond te snoeren en zijn wil aan de bevolking op te leggen door het inzetten van politie en het leger. De vorst trok de macht naar zich toe en zette ordetroepen in om verzet de kop in te drukken. Persvrijheid bestond niet.⁸⁹

Koning Hassan II baseerde zijn beleid op een nationale identiteit met de islam en de Arabische taal en cultuur als bouwstenen. In de eerste grondwet van onafhankelijk Marokko (1962) werden deze intenties van de Arabisering duidelijk gemaakt: '*Het koninkrijk Marokko, soevereine Islamitische staat, waarvan de officiële taal het Arabisch is, maakt deel uit van de groot-Maghreb*'.⁹⁰ Ook in alle daaropvolgende versies van de grondwet (1970, 1972, 1980, 1992 en 1996) werd het Arabische en islamitische karakter van de Marokkaanse natiestaat onderschreven. Voor het dagelijkse leven betekende deze invulling van de nationale identiteit, dat de voertaal in alle overheidsinstanties zoals scholen en rechtsbanken, maar ook in de media het klassiek Arabisch werd. Voor andere culturen en talen werd in het publieke leven geen plek vrij gemaakt. De drie Berbertalen (Tamazight, Tasjelhiyt, Tairifiyt) werden niet officieel erkend. Ook het Darija oftewel Marokkaanse Arabisch, wat een mengelmoes is van het Frans, Spaans, Berbers en Arabisch en door velen gesproken, werd afgedaan als 'onrein' en diende niet in het publieke leven te worden gebruikt.⁹¹

Degenen die het klassieke Arabisch niet machtig waren, hoofdzakelijk de landbouwers en ongeschoolde arbeiders, werden neergezet als traditioneel en ongeciviliseerd.⁹² Om deze minderheidsgroepen te 'beschaven' stimuleerde de koning het Arabische onderwijs. Arabische docenten werden het binnenland ingestuurd om de rurale bevolking te onderrichten in het Arabisch. Diegenen die tegen de wens van de koning in toch streefden naar het behoud van het Berbers liepen het risico te worden beschuldigd van Berbernationalisme en konden als verraders van de nationale eenheid hun baan verliezen of in de gevangenis belanden.⁹³

De keuze van de Marokkaanse koning voor een Arabisch-islamitische nationale identiteit komt voort uit drie belangrijke steunpilaren van zijn leiderschap. De vorst ontleende zijn macht ten eerste aan zijn afstamming van de Al'awid dynastie, die Marokko regeerde sinds 1666. (Zie figuur 3: 'Marokkaanse Al'awid dynastie'). Hassan benadrukte zijn legitimiteit als leider door het volk te herinneren aan zijn afstamming van de Al'awid dynastie en de goede tijden onder hun

⁸⁹ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 297-309.

⁹⁰ M. Chafiq, *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*, 115.

⁹¹ Idem, 115-116.

⁹² J. J. de Ruiter, *Young Moroccans in the Netherlands. An integral approach to their language situation and acquisition of Dutch*. (Rijksuniversiteit Utrecht, Utrecht 1989), 11.

⁹³ D. Merolla, 'De Berberse kwestie in Noord Afrika en in Nederland', 1-2.

bewind. Zo liet de vorst in de grondwet van 1962 opnemen dat de koning het symbool is van de eenheid van de natie en de beschermer van het voortbestaan van de staat.⁹⁴

Ten tweede onderstreepte Koning Hassan II zijn legitimiteit door de religieuze basis van zijn macht te benadrukken. Behorend tot de Al'awid dynastie, werd Hassan II beschouwd als een rechtstreekse afstammeling van de profeet Mohammed. Vanwege zijn religieuze status kon de koning aanspraak maken op de politieke macht en had hij het recht om machtsmiddelen in te zetten. Door de bevolking te herinneren aan zijn band met God, leerde Hassan II hen dat verzet tegen de koning gelijk stond aan verzet tegen God. Vanuit deze gedachte benadrukte Hassan II sterk zijn rol als leider van de gelovigen (Amir Al-Mumini), zoals in de eerste Marokkaanse grondwet van 1962 werd vastgelegd. Ook om deze reden vormde Hassan II een nationale identiteit met de islam en het Arabisch als uitgangspunt.⁹⁵

Ten derde zette de monarch zich sterk af tegen de koloniale periode. De problemen waarmee het onafhankelijke Marokko kampte, zoals de sterk uiteenlopende economische en sociale verschillen, weet de koning aan de Franse en Spaanse overheersing. De koning benadrukte, dat het de kolonisatoren waren, die verdeeldheid hadden gezaaid door enerzijds Marokko op te delen in een Frans en Spaans deel en anderzijds de Berbers en Arabieren tegen elkaar uit te spelen. De Spanjaarden voerden een minder uitgesproken etnisch beleid dan de Fransen. Vooral de Fransen gaven de Berbers meer vrijheden en rechten dan de Arabieren. Illustratief voor het Franse beleid was de 'Berbere dahir' (berberdecreet) van 16 mei 1930, waarmee de Fransen de Berbertribunalen buiten de islamitische wetgeving plaatsen.⁹⁶ De Berbers

Figuur 3: 'Marokkaanse Al'awid dynastie'

- Moulay Rashid ben Ali Cherif (1666-1672)
- Moulay Ismael ben Ali Cherif (1672-1727)
- Burgeroorlog (1727-1729)
- Moulay Abdallah (1729-1757)
- Sidi Mohamed III (1757-1790)
- Mawlay Yazid (1790-1792)
- Moulay Suleiman (1792-1822)
- Moulay Abderrahmane (1822-1859)
- Sidi Mohammed IV (1859-1873)
- Moulay Hassan I (1873-1894)
- Moulay Abdelaziz (1894-1908)
- Moulay Abdelhafid (1908-1912)
- Moulay Youssef (1912-1927)
- Sidi Mohammed V (1912-1962)
- Moulay Hassan II (1962-1999)
- Sidi Mohammed VI (1999-)

Bron: http://nl.wikipedia.org/wiki/Lijst_van_heersers_van_Marokko (24-12-2007).

⁹⁴ <http://www.maroc.ma/NR/exeres/4B05D6E6-2E0D-475D-90D0-32D50A92F078.html> (09-06-2007).

⁹⁵ P. J. Campbell, 'Morocco in transition: overcoming the democratic and human rights legacy of King Hassan II' in: *African Studies Quarterly* (2003, 7 (1)), 40-42.

⁹⁶ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 212-215 & 233-235.

hielden hiermee hun eigen wetgeving en rechtsspraak, wat geïnspireerd was door de Kabylië-mythe. Kabylië is een streek in Algerije, waar veel Berbers wonen en de Franse kolonisatoren respectvol over spraken gedurende het protectoraatschap van Algerije (1847-1962). In de Kabylië-mythe werden Berbers neergezet als gematigde aanhangers van de islam en als een volk, die democratie en gelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen belangrijke waarden vonden. Arabieren daarentegen werden beschouwd als nomaden, die met moeite in de Europese maatschappij zouden passen en zeer religieus waren. Vanuit deze gedachte werden Berbers gezien als ‘*Frenchmen-in-waiting*’⁹⁷, wat zich vertaalde in meer bewegingsruimte voor de Berbers dan de Arabieren.⁹⁸ Na de onafhankelijkheid werd het Berberdecreet als een van de eerste zaken door de koning afgeschaft. Om de bevolking te laten zien dat er een nieuwe fase in de Marokkaanse geschiedenis was aangebroken, schoof de koning de islam en het Arabisch als taal van de Koran, naar voren. De Berbertalen werden zoals eerder vermeld niet officieel erkend.⁹⁹

De Marokkaanse beleidsvoering na de onafhankelijkheid van Marokko, waarin een hiërarchisch onderscheid tussen Berbers en Arabieren werd gemaakt, heeft geen grootschalig Berberbewustzijn tot gevolg gehad. Slechts een kleine groep Berbers afkomstig uit de Midden-Atlas en het Zuidelijke Sousgebied protesteerden tegen de maatregelen in het onderwijs, media en overige publieke instituten, waarin enkel Arabisch te horen of lezen was en het bestaan van Berbercultuur werd ontkend. Deze Berbers, veelal hoog opgeleid en woonachtig in de steden, hadden gedurende het protectoraatschap de vrijheid genoten om zich te verdiepen in bijvoorbeeld de geschiedenis van de Imazighen en de Berbertalen. Na de troonsbestijging van koning Hassan II veranderde deze situatie en konden de intellectuelen zich minder vrij bewegen. Op kleine schaal zetten deze Berbers zich in voor het behoud van de Berbertalen en -cultuur en organiseerden zij bijeenkomsten.¹⁰⁰ De eerste Berberorganisatie AMREC (Association Marocaine pour de Recherches et d’Enchage Culturels) is opgericht in 1967 te Rabat door studenten van Sousberber afkomst, onder andere Ali Sadki Azayku, Brahim Akhiat, Abdellah Bounfour, Boujemaa Hebbaz. Zij streefden naar acceptatie en standaardisatie van de drie Berbertalen en richtten de Berbermuziekgroep Yah op.¹⁰¹

⁹⁷ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 159.

⁹⁸ J. E. Goodman, *Berber culture on the world stage. From village to video*. (Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 2005), 7-10 & E. Burke III ‘The image of the Moroccan State in French ethnological literature: a new look at the origin of Lyautey’s Berber Policy’ in: E. Gellner & C. Micaud (ed.), *Arabs and Berbers. From tribe to nation in North Africa*. (D.C. Heath and Company, London 1972), 189-196.

⁹⁹ S. G. Carter, ‘Moroccan Berberity, representational power and identity in video films’ in: *Gazette* (2001, 63 (2-3)), 245-247.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ <http://64.233.183.104/search?q=cache:O1zMhuFMKX8J:www.azawan.com/tachelhit/usman/artistePres>.

De meerderheid van de Berbers in Marokko protesteerde niet tegen de maatregelen en had geen etnisch bewustzijn, waarin de verschillen tussen Arabieren en Berbers centraal stonden. Negentien filosofen, antropologen en politieke wetenschappers als Ernest Gellner, David Montgomery Hart, Edward Burke III en Charles Micaud concludeerden in de publicatie ‘Arabs and Berbers. From tribe nation in North Africa’ (1972)¹⁰², dat de meerderheid van de Berbers onvoldoende mogelijkheden hadden en niet in een situatie verkeerden waarin een Berberbewustzijn zou kunnen ontstaan. De meerderheid voelde zich verbonden met de Arabieren en niet met andere Berbergemeenschappen. Berbers en Arabieren werden door hen niet beschouwd als aparte etnische gemeenschappen, maar vooral als groepen, die een andere taal spraken.¹⁰³ Gellner, die zijn uitspraken baseerde op veldwerk in de Midden-Atlas, schreef hierover: ‘*So, the difference which exists in linguistic fact and history is not underscored, for it lacks a connection with any of those ideas in terms of which men see their world*’.¹⁰⁴ Rurale Berbers zagen zichzelf niet als lid van een etnische groep gebaseerd op de Berbertaal of als afstammeling van de oorspronkelijke bevolking van Noord-Afrika, maar voelden zich verbonden met hun clan in een specifieke regio binnen een op de islam georiënteerde samenleving.¹⁰⁵

Deze focus op de regio en afwezigheid van een Berberbewustzijn komen voort uit een politieke tegenstelling tussen urbane en rurale delen van Marokko. Marokko werd gekenschetst door een politieke tegenstelling tussen het gebied onder controle van het centrale gezag (blad al Machzan) en het gebied dat zich daaraan onttrok (blad as Sieba). Blad as Sieba omvatte de afgelegen gebieden in de Sahara, de Atlas bergketens en het Rifgebergte in het Noorden.¹⁰⁶ Het Rifgebied in het bijzonder wantrouwde de monarchie en voelde zich niet zeer verbonden met de rest van Marokko. Zoals in het voorafgaande beschreven, waren de verschillen tussen het Rifgebied en de rest van Marokko groot. Na de onafhankelijkheid hebben de Riffijnen zich nooit een gewaardeerd deel van Marokko gevoeld en wantrouwden de lokale leiders de nationale machthebbers. De Riffijnen woonden gevoelsmatig maar ook vanwege de gebrekkige transport-, en communicatiemogelijkheden ver van urbane centra, waar de verschillen tussen Arabieren en

htm+amrec+amazigh&hl=en&ct=clnk&cd=1(09-09-2007).

¹⁰² Overige auteurs zijn Amal R. Vinogradov, Ross E. Dunn, J. David Seddon, Lawrence Rosen, Kenneth Brown, Louis-Jean Duclos, John Waterbury, Abdaslan Ben Kaddour, Andre Coram, E. A. Allport, Octave Marais, William B. Quandt, Jeanne Favret, Andre Adam, Jeremy H. Keeman, Charles C. Stewart,

¹⁰³ C. Micaud, ‘Conclusion’, 433-438.

¹⁰⁴ E. Gellner, ‘Introduction’ in: E. Gellner & C. Micaud (ed.), *Arabs and Berbers. From Tribe tot nation in North Africa*. (D.C. Heath and Company, London 1972), 13.

¹⁰⁵ Idem, 12-14.

¹⁰⁶ F. Kemper, *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten*, 44-45, 9 & 229.

Berbers werden aangezet.¹⁰⁷ Hierdoor bereikte het Arabiseringsproces en het Berbernationalisme deze rurale delen van Marokko maar in beperkte mate. Zelfs wanneer de rurale delen werden bereikt, zouden de discoursen weinig veranderen in het leven van de bewoners vanwege de armoede. Zo had bijvoorbeeld het Arabiseren door middel van onderwijs weinig succes. Het ontbrak aan voldoende goed onderlegde onderwijzers, die het Standaard Arabisch konden overdragen aan kinderen. Daarbij zou het jaren duren voordat de kinderen hierin een goed niveau zouden halen. Veel kinderen waren in de tussentijd al van school gegaan omdat het gehele gezin moest bijdragen aan de inkomsten. De sociaaleconomische positie liet niet toe dat deze kinderen voor langere tijd naar school gingen.¹⁰⁸ Door het hoge analfabetisme en lage opleidingsniveau van veel Berbers kwamen zij ook niet in contact met het Berbernationalisme, dat met name onder de urbane elite leefde en bijvoorbeeld via pamfletten werd verspreid.¹⁰⁹

Niet alleen verwacht ik dat de Marokkaanse migranten in Nederland tussen 1965 en 1972 hun arbeiderspositie, herkomstregio en religie centraal stelden en niet bewust bezig waren met hun Berberafkomst vanwege de situatie in Marokko. Ook in Nederland lijkt het Berberbewustzijn niet aan de oppervlakte te zijn gekomen om een aantal redenen. Respondent Mohammed Boukiour vertelde mij het volgende over zijn ouders, die begin jaren zeventig naar Nederland migreerden:

*‘Analfabeten, met name onze ouders, die waren daar niet mee bezig. Die waren bezig met overleven, ze hadden zoveel problemen om zich verstaanbaar te maken, om naar de dokter te gaan, om voor de kinderen te zorgen, dat gaf al zoveel problemen, plus familieleden in Marokko. Ze hadden daar geen tijd voor, ze waren heel praktisch bezig. Al die andere zaken die hebben hun nooit wat gezegd’.*¹¹⁰

Voor deze groep eerste generatie Marokkanen was de Berbertaal en cultuur een vanzelfsprekendheid. Ook stonden de migranten niet stil bij de gedachte dat de taal zou kunnen verdwijnen. Daarbij hadden de migranten moeite met de aanpassing aan de Nederlandse samenleving en geen middelen om zich eventueel te verdiepen in de Berberafkomst.¹¹¹ Wat ook meespeelt, is dat de migranten in Nederland niet werden geconfronteerd met een duidelijk omlijnt etnisch discours. Zowel de Marokkaanse als Nederlandse overheid benadrukte de economische aspecten van de migratie en de positie van de Marokkanen als arbeider. De houding van de Marokkaanse overheid ten aanzien van arbeidsmigratie kenmerkte zich door het ontmoedigen van

¹⁰⁷ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 304-305 & 321.

¹⁰⁸ J. J. de Ruiter, *Young Moroccans in the Netherlands. An integral approach to their language situation and acquisition of Dutch*, 7-16

¹⁰⁹ [http://64.233.183.104/search?q=cache:O1zMhuFMKX8J:www.azawan.com/tachelhit/usman/artistePres.htm+amrec+amazigh&hl=en&ct=clnk&cd=1\(09-09-2007\)](http://64.233.183.104/search?q=cache:O1zMhuFMKX8J:www.azawan.com/tachelhit/usman/artistePres.htm+amrec+amazigh&hl=en&ct=clnk&cd=1(09-09-2007)).

¹¹⁰ M. Boukiour (13-03-2007).

¹¹¹ Idem.

integratie in het vestigingsland, maar het ontbrak hen aan de middelen en infrastructuur om het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours ook in Nederland uit te voeren. Na 1972 werden organisaties opgericht, die de wensen van de Marokkaanse koning in Nederland verspreidden.¹¹²

Niet alleen de Marokkaanse, maar ook de Nederlandse overheid oefenden weinig druk uit op deze migranten in Nederland. Gedurende deze fase hield de Nederlandse overheid zich grotendeels afzijdig van de arbeidsmigratie. Er bestond geen duidelijk minderhedenbeleid en er werd weinig gedebatteerd over de gevolgen van immigratie.¹¹³ Enkele bepalingen werden opgenomen in de Vreemdelingenwet van 1967. In 1970 verscheen de eerste nota van de regering over buitenlandse werknemers, de Nota Buitenlandse Werknemers (vaak aangeduid als Nota Roolvink). Uit deze beleidsdocumenten blijkt dat de Marokkanen niet als een specifieke etnische of religieuze groep door de overheid werden beschouwd. Marokkanen vormden namelijk geen doelgroep van het beleid tussen 1965 en 1972, maar vielen onder de verzamelnaam gastarbeider en werden samen met de Surinamers, Molukkers, Antilianen, woonwagenbewoners en zigeuners en vluchtelingen als doelgroepen van het beleid beschouwd.¹¹⁴ Ook aan de religie van de gastarbeiders werd weinig aandacht besteed in het beleid. In de Nota Buitenlandse Werknemers van 1970 werden religieuze voorzieningen gedefinieerd als een klein onderdeel van het welzijnsbeleid.¹¹⁵

Het beeld werd vooral bepaald door de sociale en economische aspecten van de arbeidsmigratie en centraal in het discours stond de Marokkaan als arbeider. Het beleid ten aanzien van gastarbeiders was doortrokken van de gedachte, dat de migranten fungeerden als een buffer voor de Nederlandse arbeidsmarkt. Belangrijk was dat zo goed mogelijk aan de behoefte van arbeidskrachten werd voldaan. Bij schommelingen in de economie zouden de gastarbeiders naar believen kunnen worden ingezet of aan het arbeidsproces worden onttrokken.¹¹⁶ In de Nota Buitenlandse Arbeiders (1970) werd de beleidsdoelstelling als volgt omschreven: *‘De bestaande en de te verwachten noodzaak voor de Nederlandse economie tot tewerkstelling van de*

¹¹² Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 464.

¹¹³ Een enkele partij zoals DS'70, een afsplitsing van de PvdA, en de PSP-fractie probeerden het onderwerp migratie op de agenda te zetten, maar zonder veel succes. Bij verschillende debatten is wel zijdelings over buitenlandse arbeiders gesproken, maar het onderwerp werd in deze periode niet uitvoerig besproken. Bron: J.M. Theunis, *Gastarbeiders-lastarbeiders. Brandnetels, Ongewenste vreemdelingen? Discriminatie? Gemiste kansen?*, 53-60.

¹¹⁴ R. Hoppe, ‘Veertig jaar minderhedenbeleid van onbedoelde beleidsevolutie tot gefrustreerde beleidsopvolging’ in: R. Hoppe (ed.) *Etniciteit, politiek en beleid in Nederland*. (VU uitgeverij. Amsterdam 1987), 40-44.

¹¹⁵ J. Rath & R. Pennix (e.a.), *Nederland en zijn islam. Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een ontzuilde samenleving*. (Het Spinhuis, Amsterdam 1996), 26.

¹¹⁶ M. Overeem, *Gastarbeid in Nederland*. (Stichting Maatschappij en Onderneming, Den Haag 1972), 35-44.

buitenlandse werknemers, waarbij het beleid er op gericht is om het aantal naar Nederland komende buitenlanders zoveel mogelijk in evenwicht te brengen met de eisen die de arbeidsmarkt stelt'.¹¹⁷ Het beleid was dan ook vooral gericht op de opvang, begeleiding en ondersteuning van de arbeiders tijdens hun tijdelijke verblijf.¹¹⁸

Aangezien de Marokkaanse migrant na verloop van tijd zou terugkeren naar eigen land, was een langetermijnvisie en een integratiebeleid volgens de Nederlandse overheid niet noodzakelijk. Een dergelijke aanpak zou zelfs de band met Marokko in gevaar brengen en daardoor de terugkeer bemoeilijken. De overheid was wel van mening dat de migrant zich gedurende zijn verblijf diende te kunnen redden in Nederlandse samenleving. Niet lang na de introductie van de Nota in 1970 werd het begrip 'integratie met behoud van identiteit' geïntroduceerd. Hiermee werd uitdrukking gegeven aan de gedachte dat de migranten wel hun plek in de samenleving moesten kunnen vinden, maar met identiteitsbehoud met het oog op terugkeer. De overheid benadrukte daarbij dat Nederland geen immigratieland mocht worden en een emigratieland diende te blijven.¹¹⁹ De werkgevers dienden volgens de overheid het welzijnsbeleid uit te voeren en te zorgen voor passende woonruimte en eventuele medische zorg. De werkgevers waren tevreden over het gedrag van de buitenlandse werknemers en volgens de algemene ervaringen waren de verhoudingen tussen Nederlandse en buitenlandse werknemers vriendelijk en collegiaal.¹²⁰

De vakbonden, welzijnsorganisaties en sommige wetenschappers waren minder positief over de komst van de gastarbeiders naar Nederland dan de politiek en de werkgevers, maar ook zij zagen de gastarbeiders als een sociaaleconomische groep en hadden met name kritiek op de economische uitgangspunten van de overheidsrepresentatie. De vakbonden waren in het begin van de arbeidsmigratie gematigd positief geweest ten aanzien van het aantrekken en tewerkstellen van de migranten. Eind jaren zestig kwam er echter meer kritiek en werden er kanttekeningen geplaatst bij de gevoelens van de buitenlandse werknemers en de vraag rees of er meer in Marokko geïnvesteerd zou moeten worden. De vakbonden kregen meer oog voor de consequenties van de massale komst van de migranten met name door de sociale misstanden in de huisvesting. Aan de basis van deze kritiek ligt vooral het gegeven dat de vakbondsleden protesteerden tegen de bijzondere rechten van de buitenlandse werknemers, zoals extra

¹¹⁷ Citaat Nota Buitenlandse Arbeiders (1970) vermeld in: T. Pels, R. Rijkschroeff & J.W. Duyvendak, *Bronnenonderzoek Integratiebeleid*, 22.

¹¹⁸ M. Overeem, *Gastarbeid in Nederland*, 35-44.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ R. Wentholt, *Buitenlandse arbeiders in Nederland als sociologisch probleem*, 56-67.

vakantiedagen.¹²¹ Ook wetenschappers als filosoof en theoloog Sjef Theunis en socioloog Ruud Wentholt maakten zich in deze periode zorgen over de omgang met de gastarbeiders en het aspect van tijdelijkheid.¹²² Deze wetenschappers inspireerden mensen als Nel Soetens, die particuliere instellingen oprichtten om de belangen van de buitenlandse werknemers te behartigen. Deze stichtingen, zoals het AKPG (Aktiecommitee Pro-Gastarbeiders) van Nel Soetens dat in 1969 haar deuren opende in Rotterdam, informeerden de migrant over de Nederlandse gezondheidszorg en de sociale voorzieningen, zorgden voor de huisvesting en opvang van de migranten. In de praktijk wilden de stichtingen vooral het (tijdelijke) verblijf van de buitenlanders vergemakkelijken en sociale, medische en arbeidsproblemen helpen op te lossen.¹²³

Op basis hiervan verwacht ik dat de sociaaleconomische positie van Marokkanen tussen 1965 en 1972 centraal stond in het Marokkanendiscours zoals afgeleid uit de informele netwerken en de Marokkaanse en Nederlandse beleidsvoering. De Marokkanen waren immers naar Nederland gekomen om te werken en verwachtten hier tijdelijk te verblijven. Ik verwacht niet dat de Berberidentiteit bewust werd beleefd door deze eerste groep arbeidsmigranten. Enerzijds hebben zij waarschijnlijk in Marokko geen Arabisch of Berberbewustzijn ontwikkeld. Anderzijds werden deze migranten in Nederland niet geconfronteerd met een duidelijk etnisch discours. Zowel de Marokkaanse als Nederlandse overheid benadrukten in hun beleid ten aanzien van gastarbeiders hun rol als arbeider en het tijdelijke verblijf van de migrant.

2.2 1973-1982: Overgang van sociaaleconomische positie naar culturele aspecten

Het denken over Marokkanen in de periode 1973 tot en met 1982 kenmerkte zich door een geleidelijke omslag in aandacht voor de sociaaleconomische positie naar de culturele aspecten, wat blijkt uit zowel de Marokkaanse organisatievorming als de beleidsvoering in Nederland en Marokko. De Arabische cultuur en in mindere mate religie stonden hierin centraal. Omtrent 1979 is deze verschuiving zichtbaar.

Na 1973 verslechterde de positie van Marokkaanse arbeiders op de Nederlandse arbeidsmarkt. Mede door de oliecrisis van 1973 kwamen de traditionele industrietakken, zoals de textielindustrie, scheepsbouw en metaalindustrie in de problemen. Fabrieken werden op grote

¹²¹ J. Roosblad, *Vakbonden en immigranten in Nederland (1960-1997)*. (Aksant, Amsterdam 2002), 2-3 & 43-48.

¹²² J. M. Theunis, *Gastarbeiders-lastarbeiders. Brandnetels, Ongewenste vreemdelingen? Discriminatie? Gemiste kansen?* & R. Wentholt, *Buitenlandse arbeiders in Nederland als sociologisch probleem*.

¹²³ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 472-473.

schaal gesloten. Andere bedrijven zochten naar besparende maatregelen. Door herstructurering en automatisering van de arbeidsintensieve industrieën, maar ook door het verplaatsen van bedrijfstakken naar zogenaamde ‘lage lonen landen’, daalde de vraag naar ongeschoolde arbeidskrachten. Herscholing van deze gastarbeiders verliep moeizaam vanwege hun lage opleidingsniveau en gebrekkige beheersing van de Nederlandse taal.¹²⁴ Veel bedrijven lieten vervolgens een deel van hun Marokkaanse arbeiders arbeidsongeschikt verklaren, zoals blijkt uit gesprekken van de Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid uit 2004 met onder andere voormalige gastarbeiders en de ex-bestuurder van de vakbond CNV, mr. H. Hofstede. Cijfers waaruit de omvang van de instroom van gastarbeiders in de WAO is uit af te leiden, zijn er niet. De nationaliteit werd namelijk niet genoteerd bij de uitkeringsaanvraag.¹²⁵

Naast de afbraak van de arbeidsintensieve industrieën, waren er ook groeiende economische sectoren. Vooral in de dienstensector was er vraag naar ongeschoolde arbeiders. Veel Marokkanen waren voor hun levensonderhoud nu afhankelijk van werk in de horeca of de schoonmaak. In de industrietakken deden de gastarbeiders jarenlang hetzelfde arbeid in dezelfde fabriek met regelmatige werktijden, terwijl de migranten in de dienstensector kortlopende contracten kregen en te maken hadden met onregelmatige werktijden. De arbeiders wisselden vaak van baan en waren soms voor bepaalde periodes werkloos.¹²⁶ De arbeidsmogelijkheden van Marokkanen verslechterden hierdoor en de werkloosheid onder Marokkanen steeg sterk vanaf 1975. In 1982 was de Marokkaanse werkloosheid procentueel drie keer zo hoog als onder autochtone Nederlanders.¹²⁷

Marokkanen konden in deze fase gebruik maken van het in 1970 ingevoerde recht op gezinshereniging. De veranderingen in de Nederlandse arbeidsmarkt betekenden namelijk niet het einde van de Marokkaanse migratie. De migratie veranderde alleen van karakter. Gastarbeiders lieten in toenemende mate hun vrouw en kinderen overkomen. Dat betekende dat gemiddeld vijf tot zes personen bij elke gezinshereniging naar Nederland toe kwamen. Gezinshereniging bereikte haar hoogtepunt in 1980. In dat jaar vestigden zich meer dan 10.000 Marokkanen in Nederland, waarmee de gemeenschap een omvang bereikte van 72.000 Marokkanen.¹²⁸ Een belangrijke beweegreden voor de gezinshereniging, was het moeten uit-, of afstellen van de retourmigratie.

¹²⁴ J. Lucassen & R. Penninx, *Newcomers. Immigrants and their descendants in the Netherlands 1550-1995*, 59 & 162-163.

¹²⁵ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 176-177.

¹²⁶ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 37-39.

¹²⁷ H. Werdmolder, *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*, 86.

¹²⁸ C. de Praag, *Marokkanen in Nederland: een profiel*. (NIDI, Den Haag 2006), 3.

Werkgevers in de dienstensector drongen bij de Marokkaanse arbeiders erop aan om niet terug te keren. Zij wilden de geroutineerde krachten houden en niet investeren in de opleiding van een nieuweling. Ook speelden de aangescherpte overheidsmaatregelen een rol. Wanneer een migrant het land (tijdelijk) had verlaten, kreeg hij of zij zelden toestemming om terug te keren naar Nederland om hier te werken.¹²⁹ Ook kwam er in deze fase een beperkte migratiestroom uit Marokkaanse regio's zoals het Sous op gang. Deze migranten waren veelal beter opgeleid dan de arbeiders uit het Rif.¹³⁰

Met de komst van vrouw en kinderen startte een proces van gemeenschapsvorming. De gastarbeider verhuisde van het pension naar een gezinswoning in de oudere stadswijken, waar de kinderen naar school gingen. Geleidelijk werden meer organisaties opgericht voor en door Marokkanen. Voorheen werden minderhedenorganisaties geleid door Nederlanders, maar na 1973 werden deze organisaties zoals het AKPG als betuttelend ervaren.¹³¹ De meerderheid van deze Marokkaanse organisaties bestond uit lokaal opererende verenigingen, die vooral dienden als ontmoetingsplek voor Marokkaanse mannen zodat zij de Nederlandse samenleving even konden ontvluchten. Deze verenigingen kwamen voort uit de behoefte om samen te zijn met vrienden en kennissen, die vergelijkbare ervaringen hadden en dezelfde taal spraken. De informele netwerken van voorheen werden als het ware voortgezet in deze lokale organisaties. Ook was er door de komst van vrouw en kinderen meer behoefte aan coördinatie en organisatie van religieuze begeleiding. Met verbetering van de integratie of belangenbehartiging waren de verenigingen niet bezig.¹³² In het discours van deze organisaties lag de nadruk op de Marokkaanse cultuur en de islam, en nam de sociaaleconomische positie in vergelijking met de periode 1965-1972 in kracht af. Aan het einde van de paragraaf kom ik terug op de tendensen in de invulling van deze Marokkaanse identiteit door de lokale organisaties, die verklaard kunnen worden door de activiteiten van enkele nationale Marokkanenorganisaties en het Marokkanendiscours van de Marokkaanse en Nederlandse overheid.

Na 1972 werden enkele organisaties opgericht, die nationaal actief waren en een belangrijke stempel op de Marokkaanse gemeenschap in Nederland drukten door een Arabiseringproces te stimuleren en daardoor de Nederlandse overheid te beïnvloeden. Zo werden de Amicales (Amicales des travailleurs et commercants Marocains a l'étranger), het KMAN

¹²⁹ J. Lucassen & R. Penninx, *Newcomers. Immigrants and their descendants in the Netherlands 1550-1995*, 59

¹³⁰ H. Obdeijn, 'Op weg naar werk ver van huis', 37.

¹³¹ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 473-474.

¹³² J. Lucassen & R. Penninx, *Newcomers. Immigrants and their descendants in the Netherlands 1550-1995*, 166-167.

(Komitee Marokkaanse Arbeiders Nederland) en de UMMON (Unie van Marokkaanse Moslim Organisaties Nederland) opgericht in respectievelijk 1974, 1975 en 1977. Een kleine groep Marokkanen, vaak hoogopgeleid, richtte deze organisaties op, die vooral politiek georiënteerd waren en belangenbehartiging hoog op de agenda hadden staan. Zij speelden conflicten uit Marokko in Nederland uit en streden tegelijkertijd om het leiderschap over de Marokkaanse migranten. Belangrijkste conflictpunt tussen de partijen was de reikwijdte van de macht van de Marokkaanse monarchie in Nederland en in hoeverre de migranten in de Nederlandse samenleving dienden te integreren.¹³³ In het vervolg beperk ik me tot twee organisaties, die de twee stromingen in de Marokkaanse organisatievorming representeren: het KMAN en de Amicales. Het UMMON bespreek ik in de volgende paragraaf.

De Amicales steunde het regime van koning Hassan II. De Amicales werd in 1973 opgericht in Rabat om de gastarbeiders, die naar West-Europese landen migreerden bij te staan. Formeel dienden de organisatie het sociaalculturele welzijn van Marokkanen in Nederland te waarborgen, maar in feite fungeerde zij als een mantelorganisatie van de Marokkaanse overheid. Dit was weinig bekend ten tijde van de oprichting van de Nederlandse tak in december 1974. De Amicales organiseerden bijeenkomsten voor Marokkanen en probeerden de tegenstanders van het regime zoals het KMAN, tegen te werken. Leden van de Amicales, die soms grond in Marokko om een huis op te bouwen in ruil voor hun lidmaatschap kregen, verstoorden de samenkomst van deze organisatie en verzamelde zoveel mogelijk kennis over hun tegenstanders, wat vervolgens werd doorgespeeld aan het Marokkaanse consulaat. Het consulaat probeerde de mond van de tegenstanders te snoeren door bijvoorbeeld hen bij terugkeer in Marokko te laten oppakken. Andere tegenstanders werd de toegang tot het land ontzegd. Zo kreeg KMAN bestuurslid Abdou Menebhi jarenlang geen paspoort.¹³⁴ Drie jaar na zijn aanvraag schreef de Marokkaanse consul in Nederland op 27 april 1982 aan de Marokkaanse autoriteiten hierover het volgende: *‘Zijn wraak en vijandigheid zal er niet minder op worden. Integendeel. Hij zal des te hardnekkiger op zijn standpunt blijven staan. Misschien kan hij zelfs een paspoort van de Nederlandse autoriteiten krijgen. Dan is de band tussen hem en ons verbroken. Een band die het ons nu mogelijk maakt hem te achtervolgen en te vernederen. Om die redenen vragen wij u om goedkeuring voor zijn aanvraag. Wij kunnen dit gebruiken om meer druk op hem uit te oefenen. Tevens vergemakkelijkt*

¹³³ A. van Heelsum, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen*, 29-32 & I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 141-145

¹³⁴ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 141-145

het zijn achtervolging op daarvoor geschikte momenten'.¹³⁵ De consul streefde ernaar om Menebhi binnen de Marokkaanse invloedsfeer te houden. Menebhi kreeg pas in 1994 zijn paspoort.¹³⁶

De Amicales als mantelorganisatie van de Marokkaanse overheid verspreidde het Marokkaanse overheidsdiscours, zoals koning Hassan II propageerde. De Marokkaanse koning speelde een centrale rol bij het formuleren van beleid ten aanzien van Marokkanen in het buitenland. De migranten dienden de Marokkaanse tradities vast te houden en de Arabisch-islamitische identiteit centraal te stellen om de band met Marokko te behouden. De Marokkaanse koning gaf aan dat de migranten beter de Nederlandse samenleving waarin men woonden en werkten links kon laten liggen en ontmoedigde de integratie. De deviezenstroom tussen Marokko en Nederland was hiervoor een belangrijke reden. De Arabische en religieuze identiteit werden in deze representatie niet als afzonderlijke identiteiten beschouwd.¹³⁷

In tegenstelling tot de Amicales verzette het KMAN zich tegen de Marokkaanse monarchie. Zij streefden naar meer democratie en vrijheid van meningsuiting in Marokko. Vanuit Nederland steunde het KMAN de verzetsbeweging in Marokko, maar zette zich ook in voor de positie van (illegale) arbeiders in Nederland. Acties werden gevoerd voor de vrijlating van politieke gevangenen en herdenkingsbijeenkomsten georganiseerd voor de slachtoffers van het verzet. Meer dan de Amicales streefde het KMAN naar integratie van Marokkanen in Nederland. De Arabische taal en cultuur werd hierbij als uitgangspunt genomen.¹³⁸ Zo omschreef het KMAN de problematiek van de Marokkaanse vrouw in 1978 als volgt: *'De Arabische vrouw zit nog veel meer verborgen achter de coulissen van de wereld'*.¹³⁹ Ook gaf het KMAN aan de Arabische cultuur in Nederland te willen stimuleren en verzorgden zij bijvoorbeeld taalonderwijs in het Arabisch. Wel verwacht ik dat het KMAN meer dan de Amicales openstond voor eventuele Berberactivisten, die zich verzetten tegen de Marokkaanse monarchie en streven voor verbetering van de sociaaleconomische positie van Marokkanen in Nederland. Het KMAN zette zich namelijk in voor alle politieke gevangenen in Marokko en bagatelliseerde de rol van Berbers in de onafhankelijkheidsstrijd niet. Zo organiseerde het KMAN herdenkingsbijeenkomsten omtrent de Rifoorlog (1921-1926). De Riffijnse gevechtsleider Abdelkrim El Khattabi werd zodoende geëerd

¹³⁵ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 145.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 464.

¹³⁸ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 116-120 & 141-143.

¹³⁹ KMAN in samenwerking met Marokkaanse vrouwen, *'De Marokkaanse vrouw in Nederland'* (1978) in: I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 187.

en herdacht.¹⁴⁰

De religie nam echter een andere positie in het Marokkanendiscours van het KMAN in dan van de Marokkaanse autoriteiten en haar mantelorganisaties. In tegenstelling tot de Amicales maakte het KMAN een onderscheid tussen de Arabische en islamitische identiteit, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het volgende citaat uit een interview met de toenmalige voorzitter Abdou Menebhi uit 1993. Menebhi blikt hierin terug op de houding van het KMAN ten aanzien van religie in de afgelopen jaren: *‘We beschouwden religie als opium voor het volk. We zagen niet in dat de islam een onlosmakelijk onderdeel is van de cultuur van ons volk’*.¹⁴¹ De Arabische cultuur en islam werden opgevat als twee afzonderlijke identiteiten, die niet hand in hand hoefden te gaan, zo meende het Menebhi. In hetzelfde interview geeft Menebhi aan, dat de KMAN niet zozeer tegen islam op zich was, maar tegen de moskeeën en de imams, die fungeerden als mantelorganisatie van de Marokkaanse overheid en de migranten wilden beïnvloeden. *‘We bemoeiden ons niet met de islam, en het KMAN ging de confrontatie aan met de moskeeën die we er ervan verdachten onderdak te bieden aan de Amicales, organisatie van opportunisten en verklikkers. Het Marokkaanse regime probeerde invloed in de besturen te krijgen. Als het KMAN in die tijd een bestuurder als Amicales-lid verdacht, was voor ons tegelijk de hele moskee verdacht. De geestelijke leiders, de imams gebruikten dat tegen ons door te zeggen dat het KMAN tegen de islam was. Dat, terwijl de meeste gewone leden van het KMAN naar de moskee gingen’*.¹⁴² Het KMAN ijverde daarom voor moskeeën, die vrij waren van politieke inmenging en stimuleerde preken in het Nederlands. Het KMAN richtte ook enkele vrije moskeeën op, maar dat kwam niet van de grond.¹⁴³

Mede onder invloed van deze relatief kleine groep Marokkanen werd de Arabische en in mindere mate islamitische identiteit ook dominant in de visie van de Nederlandse politiek en vakbonden ten aanzien van Marokkanen. Het Nederlandse beleid voor buitenlandse werknemers hinkte tot aan 1979 op twee gedachten. Aan de ene kant hield de Nederlandse overheid en in het bijzonder het Ministerie van Sociale Zaken, maar ook vakbonden als het NKV vast aan het idee van een tijdelijk verblijf van de arbeiders en benadrukten zij vooral het economische karakter van de migratie. Deze politieke visie bleek uit ‘Memorie van Antwoord op de nota Buitenlandse arbeiders’ (1974), waarin gesproken werd over gastarbeiders en geen onderscheid gemaakt tussen de verschillende etnische groepen arbeiders. Vanuit deze gedachte voelde het Ministerie zich

¹⁴⁰ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 116-120 & 141-143.

¹⁴¹ R. Haleber & A. de Meijer, ‘Revolutionairen in de moskee’ in: *Grenzeloos* (1993: 6).

¹⁴² Idem.

¹⁴³ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 82, 116-120 & 141-143.

slechts verantwoordelijk voor de opvang van de migranten en waren integrerende maatregelen overbodig. De gastarbeiders zouden immers terugkeren naar het land van herkomst. De overheid van het herkomstland was en bleef eindverantwoordelijk voor haar gemigreerde landgenoten.¹⁴⁴

Diverse maatregelen werden genomen om de instroom van Marokkanen te verminderen en remigratie te bevorderen. Onder het mom van ontwikkelingshulp werden projecten als Remplod (Reintegration of Emigrant Manpower and Local Opportunities for Development) en IMOS (Internationale Migratie en Ontwikkelingssamenwerking) geïnitieerd, waarmee buitenlandse arbeiders werden gestimuleerd om bijvoorbeeld een klein bedrijfje in het herkomstland op te zetten. De vakbonden steunden deze plannen tot retourmigratie om de economische bedrijvigheid in de herkomstlanden van de gastarbeiders te stimuleren. De vakbonden dachten, zoals bleek uit het NKV's visieprogramma uit 1975, dat het beter zou zijn als de buitenlandse werknemers het land verlieten omdat zij nooit een onderdeel van de Nederlandse samenleving zouden kunnen uitmaken. Wel werd er kritiek geuit op het plan van het Nederlandse parlement om vijf duizend gulden aan elke terugkerende arbeider te geven. Deze beleidsmaatregel werd uiteindelijk ook verworpen.¹⁴⁵

Aan de andere kant kwam zowel bij de Nederlandse politiek als de vakbonden meer aandacht voor de positie van de gastarbeiders en de cultuur en religie van de migranten. Het idee van een tijdelijk verblijf kwam onder druk te staan, omdat duidelijker werd dat het aantal Marokkanen in Nederland niet afnam. De verslechterde positie op de arbeidsmarkt, maar ook de komst van vrouw en kinderen vroegen om meer regelgeving op het gebied van huisvesting, arbeidsparticipatie, gezondheidszorg en onderwijs. Vooral het Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk zette zich hiervoor in en botste daardoor met het Ministerie van Sociale Zaken. Integratie met behoud van identiteit als beleidsdoelstelling werd belangrijker geacht dan voorheen. De gastarbeiders dienden de culturele identiteit te behouden om een goede relatie met Nederlandse samenleving te bewerkstelligen. De gedachte hierachter was dat *'goede relaties met de omringende samenleving niet te verwachten zijn van mensen die ontworteld raken en het besef van eigen waarde dreigen te verliezen'*¹⁴⁶, zoals de 'Memorie van Antwoord' (1974) stelde. Vanuit deze invalshoek wilde de Nederlandse overheid meer ingrijpen in de positie van de migranten, waarvoor kennis over de verschillende migrantengemeenschappen nodig was.¹⁴⁷

¹⁴⁴ R. Hoppe, 'Veertig jaar minderhedenbeleid van onbedoelde beleidsevolutie tot gefrustreerde beleidsopvolging', 40-44 & J. Rath & R. Pennix (e.a.), *Nederland en zijn islam. Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een ontzuilde samenleving*, 26.

¹⁴⁵ J. Roosblad, *Vakbonden en immigranten in Nederland (1960-1997)*, 47-54.

¹⁴⁶ Citaat 'Memorie van Antwoord op de nota Buitenlandse arbeiders' (1974) in: T. Pels, R. Rijkschroeff & J.W. Duyvendak, *Bronnenonderzoek integratiebeleid*, 24.

¹⁴⁷ J. Rath & R. Pennix (e.a.), *Nederland en zijn islam. Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan*

Er werd geen grootschalig onderzoek opgezet naar de wensen, problemen en samenstelling van de Marokkaanse gemeenschap. Informatie over de Marokkaanse migranten vergaarde de Nederlandse overheid door te luisteren naar de vertegenwoordigers van de Marokkaanse overheid, religieuze leiders en organisaties als bijvoorbeeld Amicales. Hoewel minister Van Doorn van Cultuur, Recreatie en Maatschappij in de zomer van 1976 een subsidieaanvraag van de Amicales weigerde te honoreren, omdat de aanpak van de organisatie te verschillend was van de Nederlandse organisatievormen en dit tot conflicten zou kunnen leiden, richtte de Nederlandse overheid zich sterk op de wensen van de Marokkaanse overheid.¹⁴⁸ Dit blijkt uit het volgende voorval. De Marokkaanse autoriteiten in Nederland en de Amicales spande zich in om het KMAN en soortgelijke organisaties in diskrediet te brengen bij de Nederlandse politici. Zij vertelde de Nederlandse overheid dat het KMAN een extreemlinkse marxistische organisatie was, die een aanval voorbereidde op de Marokkaanse autoriteiten en zodoende een gevaar vormde. Deze gedachte werd in de hand gewerkt door activiteiten van het KMAN, die soms botste met het Nederlandse beleid. In de strijd voor verblijfsvergunningen voor 182 illegale Marokkanen kwam het KMAN tussen 1975 en 1978 in botsing met ministers en staatssecretarissen. De overheid keerde zich niet geheel af van het KMAN, wat blijkt uit de aanhoudende subsidieregeling, maar verzette zich wel tegen het KMAN. Zo pakte de Nederlandse overheid in opdracht van het Marokkaanse consulaat in 1976 de voorzitter van het KMAN op, die een spreekverbod van de Marokkaanse autoriteiten had genegeerd. Na verhoor werd zijn voorlopige verblijfsvergunning ingetrokken.¹⁴⁹

De Nederlandse overheid nam de Arabisch-islamitische invulling van de Marokkaanse identiteit over, zoals bleek uit de opzet van de onderwijsvoorzieningen. In de 'Memorie van Antwoord' (1974) werden enkele richtlijnen voor het onderwijs aan buitenlandse kinderen genoemd, die ook in het onderwijs zijn doorgevoerd. Zo werd een onderscheid gemaakt tussen kinderen van gastarbeiders die een kortere of langere periode in Nederland zouden verblijven. Het onderwijs voor kinderen die langere tijd in Nederland verbleven, zou meer nadruk moeten leggen op de integratie in de Nederlandse samenleving. Het onderwijs voor deze groep zou vooral in de Nederlandse taal en door Nederlandse leraren gegeven dienen te worden, terwijl kinderen met een kort verblijf beter onderwijs in de eigen taal zouden moeten volgen. Ieder buitenlands kind zou echter de mogelijkheid moeten hebben om onderwijs in de eigen taal en cultuur te kunnen volgen, zo werd in de 'Memorie van Antwoord' gesteld. Midden jaren zeventig werd dan ook het project

van een ontzuilde samenleving, 26.

¹⁴⁸ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 271.

¹⁴⁹ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 57, 82-83, 117 & 219.

OETC (Onderwijs in Eigen Taal en Cultuur) gestart.¹⁵⁰ Het Marokkaanse regime en de Marokkaanse organisaties in Nederland bedongen dat deze eigen taal en cultuur werd opgevat als het standaard Arabisch, zoals het Marokkaanse overheidsdiscours voorschreef. De Nederlandse overheid nam hun stellingname over met het oog op een eventuele terugkeer en integratie met behoud van cultuur. De gastarbeiders en hun kinderen mochten immers niet vervreemd raken van hun culturele wortels. Onderwijzers werden uit Marokko gehaald en gaven in Nederland Arabische taallessen.¹⁵¹ Aan religie van de Marokkanen werd weinig aandacht besteed in het beleid. Wel trad in 1976 de ‘Globale Regeling inzake Subsidiëring Gebedsruimten’ in werking voor de vier grote steden, waardoor subsidies voor activiteiten op islamitische feestdagen en financiële steun voor gebedsruimten konden worden aangevraagd. Een jaar later konden ook andere gemeenten een beroep doen op deze subsidieregeling.¹⁵²

Na 1979 veranderde het Nederlandse beleid ten aanzien van buitenlandse arbeiders. Waar voorheen de aandacht in het discours vooral uitging naar de sociaaleconomische positie en cultuur, verschoof na 1979 het zwaartepunt naar de cultuur van Marokkanen. Aan het einde van de jaren zeventig werd het de overheid duidelijk, dat het gehanteerde migrantenbeleid niet langbaar houdbaar was. Door de aanhoudende immigratie en beperkte remigratie kwam het idee van een tijdelijk verblijf steeds meer onder vuur te liggen. De fictie van tijdelijkheid en het langdurige verblijf van veel immigranten werd duidelijk. In februari 1979 werd het Ministerie van Binnenlandse Zaken belast met het ontwerpen en uitvoeren van een nieuw Minderhedenbeleid. In hetzelfde jaar presenteerde de WWR (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid) het rapport ‘Etnische Minderheden’, dat als basis diende voor het ontwerp Minderhedennota (1981) en de definitieve Minderhedennota (1983).¹⁵³ De WWR maakte korte metten met het gevoerde beleid: *‘het officieel geformuleerde beleid tot op heden is meer geïnspireerd door economische en politieke wenselijkheden dan door feitelijke gegevens, onderzoek en literatuur’*.¹⁵⁴ De overheid diende de realiteit meer onder ogen te zien en bijvoorbeeld de haalbaarheid van de tijdelijkheidsassumptie onder de loep te nemen. In het WRR-rapport werd voor de eerste maal officieel afstand genomen van de gedachte dat Marokkaanse gastarbeiders tijdelijk in Nederland

¹⁵⁰ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 271.

¹⁵¹ J. Brugman, *Het raadsel van de multiculturaliteit. Essays over islam en integratie*. (Meulenhoff, Amsterdam 1998), 10-12.

¹⁵² Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 24-27.

¹⁵³ N. J. Ginjaar-Maas, *Eenheid en verscheidenheid; op zoek naar de balans. Beschouwingen over immigratie- en integratiebeleid*. (Het Spinhuis, Amsterdam 1995), 1.

¹⁵⁴ R. Pennix, *Etnische minderheden. A: Rapport aan de regering; B: Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid*. (WWR, Den Haag 1979), 154.

verbleven.¹⁵⁵ *‘Het door de Raad voorgestane beleid houdt geen belemmering van de remigratie in. Hij waardeert het in tegendeel positief, als meer mogelijkheden ontstaan voor individuele migranten om naar eigen land terug te keren. Een dergelijke feitelijke terugkeer zal naar zijn oordeel ook door de raad worden gesteund. Het gaat er echter om dat de mogelijkheid van een permanent verblijf voor etnische minderheidsgroepen als uitgangspunt wordt vooropgesteld en bepalend wordt voor de faciliteiten die worden geboden zolang zij in Nederland willen verblijven’.*¹⁵⁶ In het WRR-rapport werd gesteld dat meer aandacht diende te gaan naar de positie van de verschillende etnische groepen, die voorheen onder de noemer gastarbeiders vielen.¹⁵⁷ Ook de vakbonden zoals FNV en NKV namen officieel rond 1979 het standpunt in dat de arbeidsmigratie permanent was, waarbij culturele verscheidenheid in de Nederlandse samenleving werd besproken.¹⁵⁸ De aandacht in het Marokkanendiscours gaat net als voorheen vooral uit naar de cultuur van de migranten en in mindere mate naar de religie. Buiten de subsidieregeling kwam de islam in het debat omtrent Marokkanen vrijwel niet voor. Van een inpassing van de islam in het geheel van religieuze instituties was geen sprake en de overheid en politici zagen geen noodzaak voor een grootschalige discussie over deze kwestie.¹⁵⁹

Tot een verandering in de invulling van de Marokkaanse cultuur door de Nederlandse overheid kwam het na 1979 niet. Zoals uit het beleidsplan ‘Culturele Minderheden in het Onderwijs’ (1981) blijkt, werd het onderwijs in het Arabisch gehandhaafd en als aanvulling op het Nederlandstalige onderwijs beschouwd. Doel van het OETC was om het zelfbewustzijn van de leerling te vergroten door de banden met de culturele achtergrond niet te verliezen. Door OETC hielden kinderen de mogelijkheid om contact met familieleden, vrienden en kennissen uit het herkomstland te onderhouden.¹⁶⁰ De Nederlandse overheid baseerde haar beleid mede op de informatie-uitwisseling met de Marokkaanse overheid en de Marokkaanse organisaties in Nederland. Onder druk van toenemend verzet tegen de Amicales door het KMAN, maar ook door verschillende Nederlandse organisaties en instellingen als het NCB (Nederlands Centrum voor Buitenlanders) distantieerde de overheid zich enigszins van de Amicales, die vanwege haar

¹⁵⁵ R. Hoppe, ‘Veertig jaar minderhedenbeleid van onbedoelde beleidsevolutie tot gefrustreerde beleidsopvolging’, 40-44.

¹⁵⁶ R. Pennix, *Etnische minderheden. A : Rapport aan de regering ; B : Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid?*, XIX-XX.

¹⁵⁷ N. J. Ginjaar-Maas, *Eenheid en verscheidenheid; op zoek naar de balans. Beschouwingen over immigratie- en integratiebeleid*, 1.

¹⁵⁸ J. Roosblad, *Vakbonden en immigranten in Nederland (1960-1997)*, 53-54.

¹⁵⁹ J. Rath & R. Pennix (e.a.), *Nederland en zijn islam. Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een ontzuilde samenleving*, 27

¹⁶⁰ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 276.

slechte organisatorische karakter haar greep op de migranten in Nederland enigszins verloor.¹⁶¹

Na 1979 verbeterde de relatie tussen de Nederlandse overheid en het KMAN enigszins.

Illustratief hiervoor is dat het KMAN in 1981 samen met politieke partijen, vakbonden en kerkelijke organisaties protesteerden tegen het neerslaan van de diverse rellen in Marokko naar aanleiding van het afschaffen van de voedselsubsidies.¹⁶²

De discussie tussen het KMAN en de Amicales en hun invloed op het Nederlandse beleid hebben ertoe geleid dat de Marokkaanse migranten in aanraking kwamen met een Arabiseringproces, wat effect zal hebben gehad op de informele sector en de lokale organisatievorming. Eerder in deze paragraaf heb ik al vermeld dat binnen het Marokkanendiscours van deze organisaties de nadruk lag op cultuur en religie. Voor de informele netwerken verwacht ik een vergelijkbaar patroon omdat deze netwerken aan de basis lagen van deze lokale organisaties. Uit onderzoek van Hein de Graaf naar de Rotterdamse organisatievorming en gesprekken met de respondenten Mohammed Boukiour¹⁶³ en Mohammed El Abdouni¹⁶⁴ blijkt dat vooral de Arabische identiteit hierin werd benadrukt. In Rotterdam bijvoorbeeld werden enkele lokaal opererende jongerenorganisaties opgericht, die de Arabische identiteit naar voren schoven. In Rotterdam werd in 1978 AJV (Arabische Jeugdvereniging) opgericht, waarvan de leden niet in het Berbers met elkaar wilde spreken. Alleen de Arabische taal werd in de vereniging getolereerd.¹⁶⁵ Voor het bestaan van Berberverenigingen of evenementen, waarin gestreefd werd naar Berbertaal en cultuur, heb ik geen aanwijzingen gevonden.

Deze tendensen in de lokale organisatievorming en verwachtingen voor de informele netwerken komen voort uit het Arabiseringsproces, dat vanaf 1973 is gestart. Zoals in paragraaf 2.1 uiteengezet, verwacht ik niet dat de Marokkaanse migranten zijn gemigreerd met een Arabisch of Berberbewustzijn. In Nederland werden de migranten in deze fase geconfronteerd met een Arabiseringsproces, dat zij in Marokko niet zo intensief hadden meegemaakt. Het taalonderwijs in het Standaard Arabisch is hierin een belangrijk voorbeeld. Uit een onderzoek van Mohammed Shadid naar de positie van Marokkaanse migranten aan het einde van de jaren zeventig, blijkt dat de migranten weinig onderwijs hebben gehad. Meer dan zeventig procent van de migranten had slechts de lagere school doorlopen. Een deel was enkel naar de Koranschool

¹⁶¹ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 474-476.

¹⁶² I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 143.

¹⁶³ M. Boukiour (13-03-2007).

¹⁶⁴ M. El Abdouni (23-04-2007).

¹⁶⁵ H. de Graaf, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen*, 19-25.

geweest, waar Arabische verzen uit het hoofd moesten worden geleerd.¹⁶⁶ In Nederland werden de Marokkanen geconfronteerd met Arabisch taalonderwijs, waarin hun kinderen werden onderwezen. De onderwijzers droegen de gedachte over dat het Arabisch de taal van de Koran is en daardoor superieur aan het Berbers.¹⁶⁷ Ook de consulaten speelden een belangrijke rol hierin, zoals Mohammed Boukiour mij vertelde. De consulaten spraken de Berbers erop aan als zij de Arabische taal niet machtig waren en scholden hen uit.¹⁶⁸

Doordat de migranten door zowel de Nederlandse als Marokkaanse overheid en diverse organisaties werden aangesproken als Marokkaanse Arabier, werden zij zich bewuster van hun afkomst. De Berbertaal en -cultuur was voor velen een vanzelfsprekendheid en werd niet als een belangrijk onderdeel in hun leven beschouwd. Veel migranten lijken in onderhandeling met het Arabiseringsproces de Arabische identiteit te hebben overgenomen mede omdat dit proces gepaard ging met enige dwang. Respondenten Mohammed Boukiour meent dat de angst voor represailles ook de belangrijkste verklaring is voor het ontbreken van Berberactivisme in Nederland. Benadrukking van de Berberidentiteit zou kunnen leiden tot veel onrust en problemen voor zowel de persoon in kwestie als zijn familie.¹⁶⁹

*‘Nou wat ik al zei, dat je Amazigh was, was al een taboe. Dat was negatief en op het moment dat je dat deed, was je al tegen Marokko, tegen de koning en noem maar op allemaal. Dat ging heel ver. Dus een heleboel intimidatie. Alleen al als je naar het consulaat toegaat, werd je heel denigrerend behandeld. Als je de grens overgaat naar Marokko, feit dat je Berbers was, was al reden genoeg om je denigrerend te behandelen. Veel ouderen, ook mijn ouders, zeiden in de begintijd, je moet het berbers verzwijgen. Je moet er niks mee doen. Er was een heleboel angst’.*¹⁷⁰

Illustratief voor de gevolgen van het Arabiseringproces is het volgende citaat, waarin Ghariba spreekt over de beleving van de Berberidentiteit door haar ouders.

*‘Oh, heel erg. Mijn vader in ieder geval wel. Mijn moeder volgde wel, die maakte het allemaal niet heel erg uit. Mijn vader was zich heel erg bewust van de politieke situatie in Marokko en hij zei ook altijd, misschien wel discriminerend bedoeld hoor, met Arabieren kom je echt niet thuis hoor, want die zijn zo en zo, ik ken ze allemaal. Hij was zich heel erg bewust van de politieke situatie wat betreft de Imazighen, hoe dat allemaal is, en geen erkenning en de taal. (...) Nee, niet overgedragen. Helemaal niet. Uiteindelijk kwam hij naar Nederland en toen is het allemaal gaan vervagen, je bent toch hier en het is toch wat anders. Daar in die tijd is het anders, je bent niet allemaal Berbers, hier zit je tussen Nederlanders en hele andere culturen. Wat ze dan merken van de Berber, je bent toch Marokkaan, je wordt toch aangesproken als Marokkaan, en uiteindelijk is het toch wel vervaagd’.*¹⁷¹

¹⁶⁶ W. A. Shadid, *Moroccan workers in the Netherlands*, 70-90.

¹⁶⁷ J. J. de Ruiter, *Young Moroccans in the Netherlands. An integral approach to their language situation and acquisition of Dutch*, 5-7.

¹⁶⁸ M. Boukiour (13-03-2007).

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Ghariba (15-03-2007).

Haar ouders waren zich bewust van de politieke situatie in Marokko en maakten onderscheid tussen Arabieren en Berbers, maar hebben hun kinderen hierover weinig verteld. Benadrukking van het Berber-zijn is vervaagd door het dominante discours, waarin het Marokkaan-zijn wordt gerelateerd aan de Arabische identiteit.

Concluderend, vanaf 1979 ligt in het Marokkanendiscours, zoals afgeleid uit de organisatievorming en het beleid van de Marokkaanse en Nederlandse overheid, meer nadruk op de cultuur van de Marokkanen dan voorheen. Door het proces van gezinshereniging en gemeenschapsvorming verschuift de aandacht van de sociaaleconomische positie van de gastarbeiders naar de Marokkaanse cultuur, die wordt beschouwd als Arabisch. Voor de Berberidentiteit lijkt geen aandacht te zijn geweest in het discours van de Marokkaanse autoriteiten, de Marokkaanse organisaties en de Nederlandse overheid. De positie van religie in het denken over Marokkanen verschilt. In het Marokkanendiscours van lokale verenigingen, de informele netwerken, Marokkaanse overheid en de Amicales werd religie benadrukt. De Nederlandse overheid en het KMAN maakten een onderscheid tussen de Arabische cultuur en de religie, waarbij de aandacht vooral uitging naar de cultuur.

2.3 1983-1988: Nadruk op cultuur en religie

Na 1983 nam de gezinsherenigende migratie af ten koste van de gezinsvorming. De meerderheid van de gastarbeiders hadden inmiddels hun vrouw en kinderen naar Nederland gehaald. De kinderen groeiden hier verder op en bereikten een leeftijd om zelf een gezin te stichten. In Marokko werd gezocht naar een geschikte partner. Na het huwelijk vestigde het bruidspaar zich in Nederland en werd een nieuwe impuls gegeven aan de Marokkaanse gemeenschapsvorming.¹⁷² De meerderheid was afkomstig uit het Rifgebied, zoals bleek uit een onderzoek van het CBS in 1984 naar 1098 Marokkaanse families in Nederland. Zestig procent van de Marokkanen was afkomstig uit het Noorden van Marokko, vijftien procent uit het Zuiden, tien procent uit het Midden van Marokko, acht procent uit het Noordoosten en zeven procent uit het Atlantische kustgebied.¹⁷³ In het Marokkanendiscours vanaf 1983 is deze Berberafkomst in de informele netwerken terug te vinden. De nadruk in het Marokkanendiscours ligt echter vooral op de Arabische cultuur en de islam, die meer als één geheel werden beschouwd.

Begin 1985 deed het Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur een onderzoek

¹⁷² H. Obdeijn, 'Op weg naar werk ver van huis', 36.

¹⁷³ G. Extra & J. J. Ruiter, 'The sociolinguistic status of the Moroccan community in the Netherlands': in: K. Versteegh (ed.), *Indian journal of applied linguistics: Arabic outside the Arabic world*. (Bahri Publication, New Dehli 1995), 151-175.

naar organisaties van en voor minderheden in Nederland en telde 2158 organisaties.¹⁷⁴ Hein de Graaf concludeerde dat hiervan ongeveer 223 organisaties (10 procent) gericht waren op Marokkanen. Uit zijn onderzoek naar de functies en activiteiten van de Marokkaanse organisaties bleek het merendeel (49 procent) sociaalculturele verenigingen voor Marokkaanse mannen te zijn, die lokaal opereerden. De nadruk lag op het samenzijn met landgenoten en zodoende de Nederlandse samenleving voor even te ontvluchten. Belangenbehartiging of stimulering van de integratie stond bij de meeste lokale verenigingen niet hoog op de agenda.¹⁷⁵ Ook uit een onderzoek naar lokale zelforganisaties opgezet door de VNG (Vereniging Nederlandse Gemeenten) bleken de meeste Marokkaanse verenigingen hoofdzakelijk culturele activiteiten te ontplooien. Slechts in uitzonderingsgevallen werden activiteiten omtrent belangenvertegenwoordiging opgezet.¹⁷⁶ Wanneer we de Marokkaanse organisatievorming in Rotterdam als uitgangspunt nemen, blijkt de Arabisch-islamitische invulling van het Marokkanendiscours te overheersen. De Graaf maakte een onderscheid tussen Rotterdamse organisaties voor oudere en jongere Marokkanen. Rotterdamse verenigingen voor de oudere Marokkanen van de eerste generatie voerden een vergelijkbare discussie als de nationale organisaties, die later in deze paragraaf aan bod komen. De Graaf bestempelden de leden van een aantal verenigingen als Amicales-lid: een organisatie die geleidelijk van het Nederlandse toneel was verdwenen, maar nog steeds aanhangers had. Deze lokale organisaties steunden het beleid van de Marokkaanse autoriteiten, die vasthielden aan het idee dat de migranten in het buitenland niet zouden moeten integreren in de Nederlandse samenleving. Deze verenigingen verzetten zich tegen lokale organisaties als het KMAR (Komitee Marokkaanse Arbeiders Rotterdam) en KMVR (Komitee Marokkaanse Vrouwen Rotterdam). Het KMAR was de Rotterdamse afsplitsing van de het KMAN en het KMVR kwam in 1979 weer voort uit het KMAR. Deze organisaties benadrukten de Arabische identiteit. Zoals uit vorige paragraaf gebleken, maakten linkse verzetsorganisaties een onderscheid tussen de Arabische en islamitische identiteit, terwijl hiervoor bij de Amicales geen sprake van was. De jongerenverenigingen in Rotterdam benadrukten net als de organisaties voor oudere Marokkanen de Arabische cultuur. De AJV (Arabische jeugdvereniging) en de MJV (Marokkaanse Jeugdvereniging) benadrukten beide de Arabisch-islamitische identiteit.¹⁷⁷ Zo verzette het AJV zich tegen discussies in het Berbers en stelde de MJV in een notitie van 1984 de volgende doelen: *‘het versterken van de Arabische*

¹⁷⁴ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 480-481.

¹⁷⁵ H. de Graaf, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen*, 22-23.

¹⁷⁶ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 481-482.

¹⁷⁷ H. de Graaf, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen*, 19-25.

*identiteit en hiermede het gevoel van eigenwaarde vergroten; het veiligstellen van de Arabische taal en cultuur en het respekteren van de Arabisch-Islamitische tradities’.*¹⁷⁸

Na 1983 werd de religie in de Marokkaanse organisatievorming meer benadrukt. De islamitische organisaties traden meer in de openbaarheid en formuleerden duidelijker hun behoeften.¹⁷⁹ Uit het onderzoek van Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur en Hein de Graaf bleek negenentwintig procent van de Marokkaanse verenigingen religieuze activiteiten als kerndoel te beschouwen. Naast de culturele verenigingen waren in Rotterdam religieuze organisaties die de Arabisch-islamitische identiteit benadrukten, actief. Na 1985 nam het aantal moskeeën speciaal voor Marokkanen in Rotterdam toe.¹⁸⁰ Deze Marokkaanse moskeeën waren verdeeld over de vraag in hoeverre de migranten zouden moeten deelnemen aan de Nederlandse samenleving. Sommige religieuze organisaties in Rotterdam zouden een liberale visie aanhangen en bijvoorbeeld vrouwen stimuleren om deel te nemen aan het Nederlandse onderwijs. Andere moskeeën belemmerden de integratie in de Nederlandse samenleving en stonden in contact met de Marokkaanse autoriteiten.¹⁸¹ Het is aangetoond dat de Marokkaanse overheid, de Marokkaanse ambassades en de consulaten de oprichting van moskeeorganisaties, ouderverenigingen en islamitische jongerenorganisaties stimuleerden als alternatief voor de Amicales. De Marokkaanse overheid probeerde door werving en aanstelling van Marokkaanse imams in Nederland de migranten te kunnen informeren en te beïnvloeden.¹⁸²

In tegenstelling tot de lokale verenigingen waren de nationale organisaties zoals KMAN en UMMON voornamelijk gericht op de belangenbehartiging en gefocust op de nationale politiek van zowel Marokko als Nederland. Deze verenigingen voerden in het bijzonder een discussie over de macht van de Marokkaanse koning Hassan II. Deze discussie werd vanaf 1983 in mindere mate gevoerd tussen het KMAN en de Amicales. Zoals in de voorafgaande paragraaf al is uiteengezet had de Amicales in Nederland aan kracht ingeboet door het toenemende verzet van de tegenstanders van de koning Hassan II en de Nederlandse sympathisanten, maar ook door het zwakke organisatorisch karakter van de Amicales zelf. Volgens het KMAN werd de positie van Amicales na 1983 overgenomen door de UMMON (Unie van Marokkaanse Moslim Organisaties in Nederland). Deze werd in 1977 opgericht door bestuursleden van islamitische organisaties in

¹⁷⁸ H. de Graaf, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen*, 23.

¹⁷⁹ H. de Graaf, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen*, 19-25.

¹⁸⁰ Projectbureau Sociale Integratie, *Sociale integratie....en de islam in Rotterdam. Islam in Rotterdam. Feiten, teksten en publicaties over de islam en moslims in Rotterdam*. (Projectbureau Sociale Integratie, Rotterdam 2004), 21.

¹⁸¹ H. de Graaf, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen*, 19-25.

¹⁸² Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 480-481 & 489-490.

diverse steden zoals Amsterdam, Leiden, Den Haag, Roermond, Eindhoven, Helmond en Utrecht, maar werd pas in 1982 officieel een organisatie. UMMOM fungeerde als een koepelorganisatie waarbij veel Marokkaanse moskeeën waren aangesloten. In 1987 beschuldigde het KMAN de UMMON ervan net als de Amicales te fungeren als mantelorganisatie voor de Marokkaanse overheid. Ummon heeft deze aantijgingen altijd ontkend. De Graaf meende dat deze overkoepelende organisatie een liberaler standpunt innam dan de lokale moskeeën, die bij UMMON waren aangesloten. Volgens de federatie zouden de Marokkanen zich moeten aanpassen aan de Nederlandse samenleving, zolang het niet ging om zaken die essentieel waren voor de uitoefening van het geloof, zoals het drinken van alcohol.¹⁸³ Het UMMON liet zich niet duidelijk uit over haar opvattingen over de invulling van de Marokkaanse cultuur. Haar activiteiten beperkten zich tot religie. Op basis hiervan concludeer ik dat de UMMON een voorkeur voor de Arabische taal en cultuur had, omdat het Arabisch de taal van de Koran is.¹⁸⁴

De representatie van Marokkanen door het KMAN blijft grotendeels hetzelfde als in de vorige periode. Het KMAN protesteerde bijvoorbeeld niet tegen het taalonderwijs in het Arabisch. Zij pleitte voor een inhoudelijk goed OETC, waarbij de inmenging van de Marokkaanse overheid beperkt bleef. In 1985 nam het KMAN deel aan acties van het actiecomité ‘Nee, tegen een half OETC’. Hiermee werd geprotesteerd tegen plannen van de overheid om het aantal Arabische lessen van vijf naar tweeëneenhalf uur terug te brengen. Niettemin kwam eind jaren tachtig enigszins verandering in de houding van het KMAN. In mei 1988 organiseerde de vereniging een studiedag over het taalonderwijs waarvoor diverse deskundigen werden uitgenodigd. Er werd gediscussieerd over de gewenste taal van het OETC, Arabisch of Tamazight, en de bijdrage van het OETC aan het onderwijsstelsel. Dit is een belangrijk signaal dat er geleidelijk meer aandacht voor de Berbers kwam.¹⁸⁵

De Nederlandse overheid presenteerde in 1983 de Minderhedennota, waarin een nieuwe aanpak ten aanzien van minderheden werd geïntroduceerd. De overheid liet hiermee zien dat de problemen rond Marokkanen niet langer genegeerd konden worden en onmiddellijk handelen vereist was. De nota behandelde uiteenlopende aspecten van het minderhedenvraagstuk van de jaren tachtig, waarbij werd ingespeeld op ontwikkelingen in de toekomst.¹⁸⁶ In dit nieuwe beleid

¹⁸³ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 480-481 & 489-490.

¹⁸⁴ K. Canatan, ‘Inventarisatie Islamitisch erfgoed bij zelforganisaties’, (2002), 26-27. http://www.stichtingarabesk.nl/resources/ArabeskSite_3411/RAPPORT_ISLAMITISCH_ERFGOED.doc (20-12-2007).

¹⁸⁵ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 118-119

¹⁸⁶ N. J. Ginjaar-Maas, *Eenheid en verscheidenheid; op zoek naar de balans. Beschouwingen over*

werden gastarbeiders en hun gezinnen minderheden genoemd. Deze zogenaamde minderheden zijn groepen allochtonen, die hun 'cultureel anders-zijn' combineren met een lage maatschappelijke status. Er was meer aandacht voor Marokkanen als een specifieke etnische en religieuze groep, die een sociale en economische achterstand had. Kern van het beleid was het wegwerken van deze achterstanden en het streven naar sociaaleconomische gelijkheid tussen individuen. De hoofddoelstelling van de Minderhedennota (1983) was als volgt: *'Het minderhedenbeleid is gericht op de totstandkoming van een samenleving, waarin de in Nederland verblijvende leden van de minderheidsgroep ieder afzonderlijk en als groep een gelijkwaardige plaats en volwaardige ontplooiingskansen hebben'*.¹⁸⁷ Maatregelen werden genomen om de sociale en economische verschillen tussen individuen weg te werken. Zo werden er in de wetgeving een aantal veranderingen doorgevoerd, waardoor het gemakkelijker werd om mensen te vervolgen die zich schuldig maakten aan racisme. Daarnaast werd het verkrijgen van de Nederlandse nationaliteit versoepeld en in 1985 werd het gemeentelijke kiesrecht toegekend aan die migranten, die langer dan vijf jaar in Nederland verbleven. Om de sociaaleconomische achterstand van minderheden weg te werken, werd gestreefd naar het behoud van culturele eigenheid. In het beleid werd er vanuit gegaan dat de migranten vooral als groep moesten emanciperen. De multiculturele samenleving werd gepresenteerd als een ideale maatschappij, waarin de ruimte bestond om de eigen culturele identiteit te behouden en te ontwikkelen. Niet alleen de minderheden, maar ook de Nederlandse samenleving zou zich moeten aanpassen en openstellen voor veranderingen. Tolerantie jegens minderheden was de norm in het politieke debat. Op kleine schaal werden de anti-immigrant sentimenten vertolkt door bijvoorbeeld de Centruumpartij '86 of de Centrumdemocraten (CD), onder leiding van Hans Janmaat. De dominante tendens was om geen nadruk te leggen op de Marokkaanse cultuur als een negatieve factor in de integratie van Marokkanen. De gevolgen van de migratie werden bij tijd en wijle als problematisch ervaren, maar niet als bedreigend. Direct betrokken politici, ambtenaren en organisaties spraken er over, maar van een brede maatschappelijke discussie was geen sprake.¹⁸⁸

Nu de overheid meer nadruk legde op de Marokkanen als een etnische en religieuze groep werd er meer onderzoek gedaan naar de specifieke problemen van Marokkanen en naar de cultuur en religie van deze groep. Contacten met de Marokkaanse overheid voorzagen de ministeries van informatie. Organisaties als het KMAN die zich richtten op belangenbehartiging en zich bezig hielden met de Marokkaanse politiek, werden door de Nederlandse politiek gezien

immigratie- en integratiebeleid, 1-21.

¹⁸⁷ Citaat Minderhedennota (1983) in: Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 489-490.

¹⁸⁸ T. Pels, R. Rijkschroeff & J.W. Duyvendak, *Bronnenonderzoek integratiebeleid*, 29-36

als spreekbuis van de Marokkaanse gemeenschap en zij speelden een belangrijke rol in de formulering van het beleid. De Nederlandse overheid geloofde zoals eerder vermeld in groepsgewijze emancipatie. De rijksoverheid en gemeentebesturen wilden immigranten inspraak geven in hun beleidsplannen, en zagen hierbij een belangrijke taak weggelegd voor deze organisaties. Op verzoek van het ministerie van Binnenlandse Zaken deden enkele Marokkaanse organisaties een poging om tot een gezamenlijk inspraakorgaan te komen in 1985. Dat mislukte echter omdat de organisaties KMAN en UMMON het niet eens konden worden. Ook religieuze organisaties werden als belangrijke partners in het minderhedenbeleid erkend en de betrokken ministers traden in overleg met hen.¹⁸⁹

Deze toenadering tot de Marokkaanse organisaties heeft niet geleid tot een breuk in de formulering van de Marokkaanse cultuur in vergelijking met de voorafgaande periode. In het nieuwe overheidsbeleid werd het OETC voor Marokkanen in het Arabisch gehandhaafd. De overheidsdoelstelling van het OETC veranderde echter wel van ‘terugkeeronderwijs’ naar ‘bijdragen aan integratie met behoud van eigen identiteit’, maar de inhoud en organisatie van het onderwijs bleven in grote lijnen onveranderd. In de Minderhedennota van 1983 staat bijvoorbeeld vermeld, dat de Nederlandse ambassades ten behoeve van het OETC-onderwijs onderwijzers uit Marokko halen.¹⁹⁰ Wel nam vanaf 1983 de nadruk op de religie van Marokkanen in de overheidsrepresentatie toe en werd religie meer in verband gebracht met de Marokkaanse samenleving. Ook werd er meer gediscussieerd over de islam door de politieke partijen. In de Minderhedennota van 1983 kreeg religie een expliciete plaats en werden bijvoorbeeld religieuze organisaties erkend als mogelijke partners bij de uitvoering van het minderhedenbeleid. Godsdienst had een functie in de versterking van de eigenwaarde en daarmee in de emancipatie van de etnische groepen.¹⁹¹ In 1986 werd bijvoorbeeld de commissie-Hirsch Balin ingesteld die in 1988 advies gaf over het verstrekken van subsidie voor de bouw van moskeeën en de positie van imams. Het derde kabinet Lubbers (1989-1994) nam enkele voorstellen van de commissie over en op 30 mei 1986 werden de imams wettelijk gelijkgesteld aan predikanten in Nederland.¹⁹²

Mede door de aanhoudende Arabisering in Nederland en de opkomst van het Berberbewustzijn in Marokko ontstond een tegenreactie onder een kleine groep Marokkanen in Nederland, zoals ik afleid uit het gesprek met Mohamed El Abdouni.¹⁹³ Vanaf ongeveer 1980

¹⁸⁹ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 480-481.

¹⁹⁰ J. Brugman, *Het raadsel van de multiculturaliteit. Essays over islam en integratie*, 11.

¹⁹¹ J. Rath & R. Pennix (e.a.), *Nederland en zijn islam. Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een ontzuilde samenleving*, 27-30.

¹⁹² T. Pels, R. Rijkschroeff & J. W. Duyvendak, *Bronnenonderzoek integratiebeleid*, 29-36.

¹⁹³ M. El Abdouni (23-04-2007).

zette kleine groepen intellectuelen in Algerije en Marokko zich meer in voor het behoud van de Berbertalen en -cultuur. In 1980 vond bijvoorbeeld de eerste massademonstratie plaats voor de Berbertaal in het Algerijnse landdeel Kabylie en in hetzelfde jaar werd de eerste Berberkrant uitgegeven door de Marokkaanse politieke partij MP (Mouvement Populaire), die poogde onderwijs in het Tamazight te bewerkstelligen.¹⁹⁴ De urbane intellectuele elite in Algerije en Marokko bediscussieerden de positie van de Berbertaal en begonnen met het verzamelen van poëzie, liedjes en fabels uit eigen herinnering en kennis van ouderen in de samenleving. Ook werd een begin gemaakt met het documenteren van de Berberse grammatica.¹⁹⁵ Onder invloed van deze ontwikkelingen, kwam ook in Nederland het Amazighdiscours meer naar voren bij een kleine groep Marokkanen in de informele sector. Vanuit Nederland steunden zij de verzetsbeweging in Marokko en Algerije. Publieke activiteiten waren er niet vanwege de angst voor represailles van de Marokkaanse autoriteiten. Deze groep was relatief hoog opgeleid en afkomstig uit de steden en aldaar bewust geworden van hun Berberidentiteit. Kenmerkend voor deze groep is niet alleen het opleidingsniveau, maar ook de deelname aan de oppositie tegen het repressieve regime van de monarchie. Zij kwamen naar Nederland vanwege de vrijheid en goede arbeidsmogelijkheden. Zij maakten pamfletten en radio-uitzendingen, waarvoor in Marokko geen mogelijkheden waren. El Abdouni formuleert het als volgt:

*‘Nou kijk. Er is eind jaren tachtig bijvoorbeeld, er was er hier een groep mensen actief voor het Berbers cultuurerfgoed. Ze hadden een tijdschrift bijvoorbeeld. Dat was er. Er was radio waarin in het Thamazight, Berbers werd gesproken. Dat was uniek. Voor Marokko was dat ondenkbaar’.*¹⁹⁶

Samenvattend, uit de Marokkaanse organisatievorming na 1983 blijkt dat de Arabische cultuur en religie sterk werden benadrukt in het Marokkanendiscours van de organisaties en Marokkaanse en Nederlandse overheid. De sociaaleconomische positie speelt vooral een rol bij de nationale organisaties, die belangenbehartiging centraal stellen, maar ook bij de Nederlandse overheid, die de minderheidspositie in verband brengt met de Marokkaanse cultuur en religie. In de informele sector komt onder een kleine groep Marokkanen meer aandacht voor de Berberafkomst als reactie op het Arabiseringsproces.

¹⁹⁴ D. Crawford & K. E. Hoffman, ‘Essentially Amazigh: Urban Berbers and the global village’ in: K. Lacey & R. M. Coury (ed.), *The Arab-African and Islamic World*. (Interdisciplinary Studies, New York 2000) 123-124

¹⁹⁵ A. El Aisatti, ‘A socio-historical perspective on the Amazigh (Berber) cultural movement in North Africa’, 58-72.

¹⁹⁶ M. El Abdouni (23-04-2007).

2.4 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik de tendensen in het Marokkanendiscours in Nederland tussen 1965 en 1988 afgeleid uit de (informele) organisatievorming en het beleid van de Nederlandse en Marokkaanse overheid. In het bijzonder heb ik mij gericht op de positie van Berbers in het discours. Tussen 1965 en 1972 lag de nadruk op de sociaaleconomische positie van Marokkanen. Van gemeenschapsvorming was geen sprake, waardoor ik mijn verwachtingen heb uitgesproken over de informele netwerken. De positie van de arbeider stond hierin centraal en ik verwacht niet dat de Berberidentiteit bewust werd beleefd door deze eerste groep arbeidsmigranten. Enerzijds is het onwaarschijnlijk dat zij in Marokko een Arabisch of Berberbewustzijn hebben ontwikkeld. Anderzijds werden deze migranten in Nederland niet geconfronteerd met een duidelijk etnisch of religieus discours. Een specifiek beleid in Nederland ten aanzien van de Marokkanen was er niet. Zowel de Marokkaanse als Nederlandse overheid benadrukten in hun beleid ten aanzien van gastarbeiders hun rol als arbeider en het tijdelijke verblijf van de migrant.

Omtrent 1979 verschoof het zwaartepunt in het Marokkanendiscours van de sociaaleconomische positie naar de Marokkaanse cultuur. Door het proces van gezinshereniging en gemeenschapsvorming werden diverse organisaties opgericht zoals het KMAN en de Amicales, die de Arabische taal en cultuur in het discours benadrukten. Door de samenwerking met deze organisaties en de Marokkaanse overheid nam de Nederlandse overheid deze Arabische invalshoek over. Onder invloed van het Arabiseringsproces werd het Arabisch in de informele netwerken belangrijk en was er weinig aandacht voor de Berbertalen, en -cultuur. Over religie verschilden de meningen binnen het Marokkanendiscours tussen 1973 en 1982. De lokale verenigingen, de informele netwerken, de Marokkaanse overheid en de Amicales benadrukten religie in het denken over Marokkanen. De Nederlandse overheid en het KMAN besteedden echter minder aandacht aan de religie en maakten onderscheid tussen etniciteit en religie.

Na 1983 komt in het Marokkanendiscours meer nadruk te liggen op cultuur en religie, die door de Nederlandse regering en aanhangers van de Marokkaanse overheid als een geheel worden gezien. De Arabische taal en cultuur blijft dominant in het discours. De sociaaleconomische positie speelt een rol bij de nationale organisaties, die belangenbehartiging centraal stellen, maar ook bij de Nederlandse overheid, die de minderheidspositie in verband brengt met de Marokkaanse cultuur en religie. In de informele sector komt onder een kleine groep Marokkanen meer aandacht voor de Berberafkomst als reactie op het Arabiseringsproces.

Hoofdstuk 3

De opkomst van de Amazighidentiteit binnen de Marokkaanse organisatievorming vanaf 1989

In dit hoofdstuk ga ik dieper in op de opkomst en de vorming van de Amazighidentiteit binnen de Marokkaanse organisatievorming in Nederland na 1989. Ik beperk me hier tot de organisatievorming aangezien de visie van de Nederlandse en Marokkaanse overheid op Marokkanen in het algemeen en Berbers in het bijzonder in hoofdstuk vier uitvoerig aan bod komt. In paragraaf 3.1 bespreek ik in het kort de diversiteit in de Marokkaanse organisatievorming tussen 1989 en 2007. In paragraaf 3.2 ga ik dieper in op de opkomst van het Berberbewustzijn in Nederland vanaf 1989. In paragraaf 3.3 staan de interviews met vertegenwoordigers van zes Berberorganisaties centraal. De invulling van het Berberzijn door de respondenten vertoont grote overeenkomsten, wat ik het dominante Amazighdiscours noem. Vervolgens ga ik in paragraaf 3.4 dieper in op twee subdiscoursen. Enkele respondenten geven hun Berberidentiteit namelijk ook vorm in onderhandeling met het dominante Amazighdiscours.

3.1 1989-2007: Toenemende diversiteit binnen de Marokkaanse organisatievorming

Tussen 1989 en 2007 nam het aantal Marokkanen in Nederland toe. In 1989 werd de omvang van de Marokkaanse gemeenschap geschat op 150.000 mensen en begin 2007 telde de gemeenschap 329.493 Marokkanen.¹⁹⁷ Deze bevolkingsgroei is te verklaren door het lage sterfte-, en hoge geboortecijfer, maar ook door de aanhoudende gezinsvormende migratie. De meerderheid van de Marokkanen koos ervoor om een geschikte huwelijkspartner in Marokko te zoeken en hiermee een gezin te stichten in Nederland. In deze fase drukte de tweede generatie een grotere stempel op de Marokkaanse gemeenschap. Een deel van hen presteerde goed op school en op de arbeidsmarkt. Sinds 1995 verdubbelde bijvoorbeeld de instroom van Marokkaanse jongeren in het hoger onderwijs en ook op de arbeidsmarkt heeft een deel van de Marokkanen een goede plek verworven. Over het geheel genomen heeft de Marokkaanse gemeenschap echter een

¹⁹⁷ <http://statline.cbs.nl/StatWeb/table.asp?HDR=T&LA=nl&DM=SLNL&PA=37325&D1=a&D2=0,3-4,136,151,214,231&D3=0&D4=0&D5=0&D6=a,!0-3&STB=G1&LYR=G2:0,G3:0,G4:0,G5:7> (06-07-2007).

sociaaleconomische achterstand op autochtonen en andere migrantengroepen. Vooral de tussengeneratie, Marokkanen die als kind of jongvolwassene naar Nederland kwamen in kader van gezinshereniging, telt relatief veel vroegtijdige schoolverlaters en werklozen.¹⁹⁸

In de jaren negentig nam het aantal Marokkaanse organisaties getalsmatig explosief toe. Uit onderzoek van Anja van Heelsum naar het aantal en typen migrantenorganisaties in Nederland blijkt het aantal Marokkaanse verenigingen tussen 1985 en 2001 van 223 naar 720 te zijn gestegen. De lokale organisaties dienden minder vaak als toevluchtoord voor Marokkaanse mannen en zijn in mindere mate georiënteerd op de ontwikkeling in Marokko dan voorheen. Na 1989 combineren verenigingen veelal culturele, religieuze en sociaaleconomische activiteiten, waardoor zowel aandacht wordt besteed aan de Marokkaanse herkomst als aan het leven in de Nederlandse samenleving.¹⁹⁹

Kenmerkend voor de Marokkaanse organisatievorming in deze fase is de verbeterde onderlinge relatie tussen Marokkaanse organisaties, die op nationaal niveau actief zijn. In begin jaren negentig was hiervan nog weinig sprake. De strijd tussen (vermeende) loyalisten en tegenstanders van de Marokkaanse autoriteiten woedde voort. Het KMAN bleef zich verzetten tegen de Marokkaanse autoriteiten en mantelorganisaties.²⁰⁰ Over de rol van het UMMON werd in dit verband veel gediscussieerd. Landman concludeerde in 1992, dat UMMON niet werd gestuurd door de Marokkaanse regering.²⁰¹ Toenmalig voorzitter van het NCB (Nederlands Centrum Buitenlanders) en ex-Tweede Kamer lid voor het Groenlinks Mohammed Rabbae daarentegen beschuldigde UMMON ervan te fungeren als een mantelorganisatie. In zijn boek 'Naast de Amicales nu de UMMON. De mantelorganisaties van de Marokkaanse autoriteiten in Nederland' (1993) stelde Rabbae dat UMMON alle belangrijke moskeeën onder invloed van de Marokkaanse overheid wilde brengen omdat de autoriteiten vreesden dat de moskeeën fungeerden als broedplaatsen van verzet tegen de Marokkaanse regering.²⁰² Hij baseerde zich op twaalf verklaringen van personen, die zeiden door de UMMON te zijn geïntimideerd. Vice-voorzitter van het UMMON A. Boujoufi en de voorzitter M. Echarroui zouden hebben geprobeerd om de oprichting van een onafhankelijke moskeeorganisatie te verhinderen. Hierbij zou het UMMON

¹⁹⁸ SCP/WODC/CBS, *Jaarrapport integratie 2005*. (Den Haag, SCP/WODC/CBS 2005), 44-105.

¹⁹⁹ A. van Heelsum, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen*, 31-37.

²⁰⁰ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 153-174.

²⁰¹ N. Landman, *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. (VU uitgeverij, Amsterdam 1992).

²⁰² M. Rabbae, *Naast de Amicales nu de UMMON. De mantelorganisaties van de Marokkaanse autoriteiten in Nederland*. (NCB, Utrecht 1993).

zijn geholpen door het Marokkaanse consulaat in Amsterdam.²⁰³ Na deze kritiek beëindigden een aantal moskeeën hun lidmaatschap. In Rotterdam bleef nog slechts een van zes moskeeën (Al-Nasr) aangesloten bij het UMMON. De andere vijf, Al Mohcinine, Othman, Al Wahda, Abu Bakr en Esselaam, zijn autonoom.²⁰⁴ Midden jaren negentig verstomde de kritiek op het UMMON enigszins en is de organisatie minder controversieel. In 2001 concludeerden Obdeijn en Paolo de Mas dat de UMMON de officiële islam van Marokko aanhing, maar dat niet alle moskeebesturen even koningsgezin waren.²⁰⁵ Anno 2007 wordt de UMMON beschouwd als de meest belangrijke Marokkaanse islamitische organisatie en vertegenwoordigen ongeveer negentig moskeeën.²⁰⁶ In dezelfde fase werd er meer onderhandeld tussen (vermeende) loyalisten en tegenstanders van het Marokkaanse regime. Vooral door de politieke liberalisering in Marokko versoepelde het KMAN zijn houding ten aanzien van organisaties, die voorheen als koningsgezind werden gezien. Vanaf 1995 werkte het KMAN zelfs samen met dergelijke organisaties om de positie van Marokkanen in Nederland te verbeteren. Zo organiseerde het KMAN niet alleen activiteiten voor arbeiders, maar ook voor bijvoorbeeld ouderen. De positie van het KMAN is de laatste jaren verzwakt doordat zij moeite hebben om actieve leden te werven, die zich willen inzetten voor de organisatie.²⁰⁷

Na 1989 nam ook de diversiteit wat betreft de activiteiten en doelstellingen binnen de Marokkaanse organisatievorming toe. De meerderheid van de organisaties waren moskeeverenigingen en sociaalculturele verenigingen voor de eerste generatie Marokkaanse mannen. De tweede generatie, Amazighbewusten en Marokkaanse vrouwen vonden hier niet altijd hun plek en richtten hun eigen organisaties op. Toneel- en sportclubs en muziekverenigingen, maar ook Amazighverenigingen en vrouwenorganisaties werden opgericht. Voorbeelden van Marokkaanse studentenverenigingen zijn bijvoorbeeld Al Karawin in Tilburg en Eurabia in Rotterdam.²⁰⁸ In het vervolg van hoofdstuk drie ga ik dieper in op de opkomst van de Amazighverenigingen en passeren ook de visies van andere Marokkaanse organisaties de revue.

3.2 Opkomst Amazighbewustzijn in Nederland

²⁰³ 'Ummon ontkent een verlengstuk te zijn van Marokkaans gezag' in: *Trouw* (30-03-1993), 1

²⁰⁴ Projectbureau Sociale Integratie, *Sociale integratie....en de islam in Rotterdam. Islam in Rotterdam. Feiten, teksten en publicaties over de islam en moslims in Rotterdam*, 21.

²⁰⁵ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 407.

²⁰⁶ A. van Heelsom, 'Explaining trends, developments and activities of Moroccan organizations in the Netherlands', 5-6.

²⁰⁷ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 153-174.

²⁰⁸ A. van Heelsom, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen*, 31-37.

De opkomst van het Amazighbewustzijn in Nederland onder Marokkanen is te verdelen in een aantal fasen: 1990-1997, 1998-2003 en 2004-2007. De gekozen periodisering valt samen met de oprichting van invloedrijke organisaties, die een nieuwe fase in de Amazighbeweging inluiden, zoals stichting Izaouran eind jaren tachtig, stichting Amazigh voor theater in 1998 en stichting Tamaynut Nederland in 2004.

**Figuur 4: 'Mohammed Chacha
(1988)'**



Bron: Ton Hendricks http://beeldbank.amssterdam.nl/component/option,com_result/Ite mid,9/?beginjaar=&eindjaar=&qasked=1&view=2&qtype=nieuw&q=mohammed+chacha (12-09-2007).

3.2.1 1990-1997: Eerste initiatieven

Het startpunt van de institutionalisering van de Amazighidentiteit is de oprichting van uitgeverij Izaouran te Amsterdam eind jaren tachtig. Oprichter Mohammed Chacha (1955-...), afkomstig uit het Rifgebied, is in 1977 naar Nederland gemigreerd vanwege het Marokkaanse regime. Als schrijver en dichter van Berberafkomst ervaarde Chacha dat de vrijheid van meningsuiting in Marokko beperkt was. Zijn uitgeverij was erop gericht om proza en poëzie van onderdrukte Marokkaanse schrijvers uit te geven en wereldkundig te maken.²⁰⁹

In de beginjaren van Izaouran zette Chacha zich vooral in voor het behoud van de Berbertalen en -cultuur in Marokko en verworf Chacha bekendheid als Riffijnse dichter in Duitsland, België en Nederland.²¹⁰ In zijn gedichten schetste Chacha een wereld, waarin de

²⁰⁹ A. Aynan, A. 'Who's Who van Marokkaanse woordkunstenaars', 7-8.

²¹⁰ <http://www.tawiza.nl/content/awid.php?id=10&sid=1&andra=publicatie> (12-12-2007).

Berbers niet werden onderdrukt en de Berbertalen behouden voor de toekomst.²¹¹ Om dit te bereiken, zouden de Berbers zich actiever moeten opstellen en niet in een slachtofferrol moeten laten drukken, beweerde Chacha. In een interview met het Algemeen Dagblad in 1994 sprak Chacha zijn bewondering uit voor de Riffijnse legerleider Abdelkrim El Khattabi en zijn strijders, die zich van 1921 tot 1926 verzetten tegen de Spaanse kolonistoren en de Rifrepubliek uitriepen. De Berbers van nu zouden hieruit volgens Chacha een les moeten trekken: *'Ik heb een enorme bewondering voor hen omdat zij de moed hebben te vechten voor hun cultuur en onafhankelijkheid. In Marokko zijn de Berbers angsthazen. Ze willen een rivier oversteken zonder nat te worden'*.²¹² Eind jaren negentig veranderde de insteek en de positie van Izaouran binnen het veld van Amazighorganisaties. In de volgende paragraaf kom ik hierop terug.

Na Izaouran werden diverse andere initiatieven genomen omtrent de Berberidentiteit. Syphax (Utrecht), Adrar (Tilburg) en MCV Bades (Roosendaal) werden in respectievelijk 1993, 1994 en 1995 opgericht. De activiteiten van deze organisaties waren echter kleinschalig en bereikten een relatief klein publiek. De initiatiefnemers waren over het algemeen geboren in het Rifgebied en in Marokko actief geweest in de Amazighbeweging. Net als Chacha migreerden de oprichters naar Nederland vanwege het Marokkaanse regime, maar ook vanwege de betere arbeidsmogelijkheden. In Nederland bleven zij betrokken bij de Marokkaanse politieke situatie en verzetten zich tegen de monarchie. Het zwaartepunt van de activiteiten lag dan ook bij de politieke situatie in Marokko. De organisaties wilden duidelijk maken dat de mensenrechten in Marokko niet werden nageleefd en dat er maatregelen door ander landen dienden te worden genomen om de politieke situatie te verbeteren. Deze politieke activiteiten werden gecombineerd met sociale werkzaamheden. Syphax ontpopte zich net als MCV Bades vooral als een sociale vereniging, die door middel van voorlichting en onderwijsbegeleiding de kansen van Berbers in Nederland wilde vergroten. Deze organisaties wilden een bijdrage leveren aan het wegwerken van achterstanden van Berbers op het gebied van onderwijs en arbeid. Adrar, opgericht door taalkundige Abderrahman El Aisatti, die in 1990 naar Nederland kwam, richtte zich vooral op de ontwikkeling van het Tamazight.²¹³ De stichting streefde ernaar *'de Tamazight taal en cultuur te bevorderen om een positief beeld van Imazighen ("Berbers") te ontwikkelen voor een betere integratie en participatie in de Nederlandse samenleving'*.²¹⁴ De vereniging organiseerde daarom bijvoorbeeld lezingen en culturele bijeenkomsten met betrekking tot culturele en sociale aspecten

²¹¹ Zie bijvoorbeeld M. Chacha *'Honger, naaktheid en vlucht voor de honden: rebelse verzen'*. (Amsterdam, stichting Izaouran 1995).

²¹² M. Guillet, 'Berbers op scherp na ontvoering idool' in: *Het Algemeen Dagblad* (08-10-1994), 9.

²¹³ A. Heelsum, 'Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora', 5-6.

²¹⁴ http://www.adrar.nl/wie_zijn_wij.html (02-01-2007).

van de Berberkunst en cultuur.²¹⁵ Het versterken van de culturele identiteit onder Marokkanen had minder prioriteit voor de organisaties. De initiatiefnemers waren immers geboren in Marokko en voor hen was de culturele component vanzelfsprekend.²¹⁶

De oprichting van deze Berberverenigingen verliep allesbehalve geruisloos. Niet zozeer de Nederlandse samenleving of de politiek, maar voornamelijk de Marokkaanse migrantengemeenschap reageerde heftig op de aandacht voor de Berberachtergrond. Vooral de bestaande Marokkaanse organisaties uitten felle kritiek op de genomen initiatieven.²¹⁷ Stichting Izaouran werd bijvoorbeeld door religieuze en zowel conservatieve als linkse politieke organisaties bekritiseerd, zoals Chacha zelf vertelde in een interview uit 1997: *‘Vanuit linkse hoek- KMAN- wordt Izaouran ervan beschuldigd, dat ze “regionalisten” zijn. Vanuit koningsgezinde hoek worden ze van anti-Marokkaans-zijn beschuldigd. Omdat ze een lokale taal willen promoten, zouden ze dus anti-Arabisch zijn, en dus tegen de koning. Vanuit de conservatieve hoek, moskeeën, zegt men dat ze anti-islamitisch zijn. Arabisch is de taal van de islam en als men een Berbertaal belangrijk vindt, is men dus tegen de islam’*.²¹⁸ Benadrukking van de Berberidentiteit werd door andere Marokkaanse organisaties enerzijds opgevat als verzet tegen de Marokkaanse koning en de islam. Anderzijds werden initiatieven omtrent de Amazighidentiteit door bijvoorbeeld het KMAN beschouwd als een zinloze opsplitsing van de Marokkaanse gemeenschap en versplintering van de verzetsbeweging tegen de Marokkaanse monarchie. Beter zouden de tegenstanders van de Marokkaanse autoriteiten hun krachten bundelen, zo meende het KMAN.²¹⁹

Ook de oprichting van Syphax ging gepaard met kritiek vanuit de Marokkaanse gemeenschap, zoals Mohammed Boukiour mij vertelde:

‘En de eerste Berberorganisatie die je kreeg, was Syphax ergens in de jaren negentig opgericht. Die was de eerste, dit was eigenlijk ook een van eerste organisaties met jongeren, die was in het begin wat radicaler en nu wat gematigder en een stuk maatschappelijker. (...) In het begin was het een van de eersten enne, toen kregen ze heel veel kritiek en tegenwerking van verschillende organisaties omdat ze überhaupt over Berbers begonnen. Dat ging wel ver en de reacties daarop waren dan ook best wel heftig daarop. Ze werden uitgesloten, en dat klopt ook allemaal wel’.²²⁰

Uit dit citaat blijkt dat Syphax kritiek heeft gehad van andere Marokkaanse organisaties omdat deze vereniging streefde naar het behoud van de Berbertalen en -cultuur. De bestaande

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ M. El Abdouni (23-04-2007).

²¹⁷ A. Heelsun, ‘Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora’, 6.

²¹⁸ A. van Heelsun, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen*, 31-32.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ M. Boukiour (13-03-2007).

Marokkaanse organisaties zoals KMAN en UMMON benadrukten immers de Arabische en islamitische invulling van de Marokkaanse identiteit.

De Berberorganisaties werden niet alleen uitgesloten door andere Marokkaanse organisaties, maar ook door een deel van de Marokkaanse bevolking, zoals bleek uit de reactie van de Marokkaanse gemeenschap op de oprichting van MVC Bades. De huidige voorzitter Mohammed El Abdouni gaf in het gesprek aan, dat de gemeenschap in eerste instantie enthousiast reageerde, maar geleidelijk negatiever werd. De Amazighachtergrond was niet zozeer de reden voor de kritiek. De gemeenschap had met name moeite met de vermenging van vrouwen en mannen tijdens de activiteiten, het schenken van alcohol en het beluisteren van muziek.

*‘De vereniging kende en kent een vrije grote mate van vrijheid van de leden in het bestuur. De gemeenschap oordeelde daar negatief over. Ik neem een voorbeeld, bijeenkomsten of culturele bijeenkomsten waar ook muziek werd gedraaid, waar ook alcohol werd geschonken, vermenging van vrouwen en mannen, dat is voor een vrij behoudende conservatieve gemeenschap, geen positieve zaken voor die gemeenschap. We kregen dat op ons bordje zeg maar’.*²²¹

3.2.2 1998-2003: Opkomst van de tweede generatie organisaties

Eind jaren negentig brak een nieuwe fase in de institutionalisering van de Amazighidentiteit aan. Enerzijds veranderden enigszins de activiteiten en de doelgroep van de verschillende Berberorganisaties. Anderzijds zwakte de kritiek vanuit de Marokkaanse migrantengemeenschap op de Amazighorganisaties af en kwam er meer aandacht vanuit de Nederlandse samenleving

Eind jaren negentig bereikten de Amazighorganisaties een nieuw publiek. Jonge Marokkanen van de tweede generatie, vaak hoogopgeleid, bezochten de bijeenkomsten van Amazighorganisaties als Syphax en MVC Bades. De animo voor de Berbercultuur bleef echter beperkt tot een kleine groep en kwam vooral tot uiting bij schrijvers, musici, kunstenaars en wetenschappers. De meerderheid van de Marokkanen nam geen deel aan de culturele activiteiten. Door de interesse van de tweede generatie verschoof het zwaartepunt in de Berberorganisaties van de politieke situatie in Marokko naar de zwakke maatschappelijke positie van Marokkanen in Nederland. Ook was er onder de tweede generatie veel behoefte aan informatie over de Berbercultuur. De tweede generatie oriënteerde zich immers vooral op de Nederlandse samenleving. Deze groep heeft de onderdrukking van Berbers niet in Marokko ervaren, maar zijn zich in Nederland bewust geworden van hun Berberidentiteit. Hierdoor heeft de tweede generatie ook andere behoeften dan de eerste generatie. Ze hebben behoefte aan informatie over hun achtergrond, taal, cultuur en geschiedenis. Door de opkomst van de tweede generatie kwam er

²²¹ M. El Abdouni (23-04-2007).

onder de Amazighorganisaties meer aandacht voor de cultuur van Berbers en minder nadruk op sociale en politieke activiteiten.

*‘Nou, de oprichters van de vereniging waren mensen, die hebben in Marokko gestudeerd, afgestudeerd zijn. Voor hen was die culturele component vanzelfsprekend. Later, toen kwam er een groep jongeren bij voor wie het helemaal niet vanzelfsprekend was’.*²²²

Culturele activiteiten werden in deze fase minstens zo belangrijk voor de Amazighorganisaties als sociale evenementen. Vooral de muziek- en literatuurfestivals werden goed bezocht, zoals bijvoorbeeld het culturele festival in het Amsterdamse Odeon theater op twaalf mei 2001. Hier werd een lezing gehouden door een taalkundige, lazen Marokkaanse schrijvers waaronder Abdelkader Benali en Essadki Ehmed voor uit eigen werk en trad de Berberse protestzanger Walid Moumoun op.²²³

Ook werden er diverse nieuwe organisaties opgericht, die voor een andere aanpak kozen dan de bestaande organisaties. Zo richtte Chaïb Massaoudi in 1998 stichting Amazigh voor theater op. Massaoudi maakte theatervoorstellingen in Nederland en in Marokko, waarvoor traditionele verhalen van de Berbers een belangrijke inspiratiebron waren. Massaoudi heeft anno 2007 zeven stukken geregisseerd, waaronder ‘Taslit en Romeo’, dat op vijftien juni 2001 in première ging. Het thema van Shakespeare’s ‘Romeo en Julia’ werd hierbij in een Berbercontext geplaatst.²²⁴ Daarnaast werd er meer gebruik gemaakt van het internet door de Berbers. Vooral Berbers van de tweede generatie kozen ervoor om kennis te verspreiden door middel van een website. Via forums legden Berbers contact en wisselden informatie uit over literatuur, de Berbergeschiedenis of aankomende evenementen. Uit het interview met Mohammed Boukour blijkt dat de eerste Amazighwebsite www.rifcouscous.nl in Nederland werd opgezet in 1999. Niet lang na de lancering werd de website omgedoopt tot www.amazigh.nl. In 2000 maakten enkele initiatiefnemers waaronder respondent Mohammed Boukiour, zich hiervan los en lanceerden www.tawiza.nl. In sommige gevallen vormden deze internetsites de basis voor verdere organisatievorming. Zo werd Tawiza een officiële stichting in 2004.²²⁵

Na 1998 is geprobeerd om tot meer samenwerking tussen de verschillende Amazighorganisaties te komen. In 2000 werd het initiatief genomen tot AbiN (Amazighbeweging in Nederland), waarbij ook Abdherrak Sebtaoui was betrokken en Mohammed Belhadj enkele

²²² M. El Abdouni (23-04-2007).

²²³ A. Heelsum, ‘Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora’, 6-8.

²²⁴ <http://www.amazightheater.nl>. (02-01-2007).

²²⁵ M. Boukiour (13-03-2007).

bijeenkomsten van heeft bezocht.²²⁶ AbiN wilde fungeren als een landelijke koepelorganisatie en de belangen van Berbers verdedigen in de Nederlandse samenleving, zoals uit het volgende citaat blijkt:

*‘De Amazighbeweging in Nederland heeft een heleboel dingen naar voren gebracht bijvoorbeeld qua vrouwenemancipatie, cultuur, linguïstiek van Tamazight’.*²²⁷

De poging tot een overkoepeld orgaan is mede mislukt doordat de afzonderlijke organisaties het niet eens konden worden over bepaalde zaken. In 2006 is de stichting AbiN opgeheven.²²⁸

Uit gesprekken met mijn respondenten Mohammed El Abdouni en Mohammed Boukiour blijkt dat de kritiek van Marokkaanse organisaties en vanuit de Marokkaanse gemeenschap op de Berbervereniging in deze fase minder heftig werd.²²⁹ De kritiek verdween niet geheel, maar nam in kracht af door de toegenomen acceptatie van Berbers in Marokko en Nederland, waarop ik in

paragraaf 4.1 en 4.2 verder zal ingaan. Illustratief voor de acceptatie en erkenning van Berberafkomst is het verlenen van subsidies aan diverse stichtingen, zodat evenementen konden worden georganiseerd. Ook de uitreiking van de Grote Prins Claus Prijs voor Cultuur en Ontwikkeling aan de Berberse schrijver en wetenschapper Mohammed Chafiq is een indicatie voor de erkenning van de onderdrukking van Berbers in Nederland (zie figuur 5 ‘Kroonprins Willem-Alexander en Mohammed Chafiq bij de uitreiking van de Prins Claus Prijs 2002’). In 2002 ontving Chafiq de prijs in de Ridderzaal in Den Haag uit handen van Kroonprins Willem-Alexander.²³⁰ Uit het juryrapport bleek dat de prijs aan Chafiq werd uitgereikt vanwege zijn academische oeuvre en aanhoudende inzet voor de emancipatie van de Berbercultuur: *‘(...) there is also his tenacious battle for the emancipation of an original, but marginalized people of Morocco, from the Rif to the Atlas. It is above all this people, which have found itself compelled by its poor living standards to migrate to foreign lands, including the Netherlands. This award is*

Figuur 5: 'Kroonprins Willem-Alexander en Mohammed Chafiq bij de uitreiking van de Prins Claus Prijs in 2002'



Bron: http://www.princeclausfund.org/nl/what_we_do/awards/2002.shtml (28-11-2007).

²²⁶ A. Sebtaoui (16-06-2007) & M. Belhadj (18-04-2007).

²²⁷ A. Sebtaoui (16-06-2007).

²²⁸ Idem.

²²⁹ M. Boukiour (13-03-2007) & M. El Abdouni (23-04-2007).

²³⁰ <http://www.syphax.nl/index.php?actie=entry&id=1377> (07-07-2007).

therefore also an acknowledgement of the Moroccan minority in the Netherlands'.²³¹ Door deze prijsuitreiking werd een belangrijk signaal gegeven, namelijk dat het bestaan van Berbers officieel werd erkend door de Nederlandse autoriteiten.

3.2.3 2004-2007: Toenemende belangstelling en versplintering

In de afgelopen drie jaar is de Nederlandse Amazighbeweging in een stroomversnelling geraakt. Het aantal organisaties is niet drastisch toegenomen, maar de belangstelling voor de activiteiten des te meer. Ook de media en Nederlandse autoriteiten lijken meer oog te hebben voor de positie van Berbers.²³² Een indicatie voor de toenemende belangstelling voor de Berbercultuur onder zowel Marokkanen als de Nederlanders zijn de goedbezochte Amazighfestivals. De Rotterdamse Amazighfestivals georganiseerd door MVC Bades en Stichting Tilelli vonden plaats in de Schouwburg en de Gemeentebibliotheek en trokken veel bezoekers. In Gouda, Utrecht, Den Haag, Venlo en diverse andere steden vonden soortgelijke festivals plaats.²³³ Ook de lancering en de belangstelling voor Amazigh-tv is een indicatie. Vanaf dertien januari 2007 worden via het internet informatieve en amuserende programma's uitgezonden in zowel het Nederlands als het Tamazight.²³⁴ De toenemende aandacht blijkt ook het feit dat het literaire tijdschrift 'Passionate' een Berberspecial in maart 2006 presenteerde met Abderkader Benali als gasthoofdredacteur. Ook ging de boekpresentatie van het eerste deel van de Nederlandse vertaling van 'The Aith Waryagher of the Moroccan Rif' van de Amerikaanse antropoloog David M. Hart op 30 maart 2007 gepaard met veel belangstelling van Berbers en de media. Het origineel verscheen in 1967 en het werk geldt nog altijd als het standaardwerk over de Berbers van het Rif. Verschillende kranten plaatsten een reactie op de boekpresentatie, die plaats vond in het Gemeentehuis van Den Haag.²³⁵ Daarnaast besteedde het Wereldmuseum te Rotterdam in haar tentoonstelling 'Focus Marokko. Marokkaans cultureel erfgoed'

²³¹ Fragment uit het juryrapport van de Prins Claus Prijs (2002) http://www.princeclausfund.org/nl/what_we_do/awards/2002.shtml (07-07-2007).

²³² A. van Heelsom, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen*, 31-32 & A. Heelsom, 'Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora', 5-6 & O. van Ditzhuijzen, 'Veel jongeren in Nederland zoeken eigen identiteit in vergeten Berbercultuur'.

²³³ <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-154187.html> (03-01-2007).
<http://www.tawiza.nl/content/actueel.php?id=266&igg=actueel> (03-01-2007).
<http://berber.startkabel.nl/forum/?id=98> (03-01-2007).
<http://64.233.183.104/search?q=cache:hKHMNw8zInsJ:www.adrar.nl/+amazigh+festival+nederland&hl=en&ct=clnk&cd=14> (03-01-2007).

²³⁴ <http://www.amazightv.com/index.html> (15-10-2007).

²³⁵ Zie bijvoorbeeld J. Groen & A. Kranenberg, 'Voor een Berber is werken heilig' in: *De Volkskrant* (30-03-2007), 3.

veel aandacht aan de Amazighcultuur en organiseerde aansluitend verschillende Berbermuziekavonden en een optreden van stichting Amazigh theater.²³⁶

Dat de Amazighidentiteit van Marokkanen meer op de voorgrond treed, blijkt ook uit de breed uitgemeten discussies tussen Berbers en Arabieren in de media. Een belangrijk voorbeeld hiervan is het conflict over de column van Hasna El Maroudi, die op twee juni 2005 op het internettijdschrift Spunk en een week later in de NRC Handelsblad werd geplaatst. Deze satirische column zorgde voor grote opschudding in de Marokkaanse gemeenschap. Maroudi schreef over de haat en het onbegrip tussen Berbers en Arabieren en raakte daarmee een gevoelige snaar bij veel lezers: *‘De Berbers waren vroeger de baas in Marokko en om die reden verwijten zij ons, de Arabieren, dat wij hun land hebben ingepikt. Wij vinden op onze beurt de Berbers onontwikkeld en primitief, bijvoorbeeld omdat zij alle berggeiten naar Nederland laten overkomend, Het zijn de Berber die het criminele pad verkiezen en het zijn dus de Berbers die de Marokkanen een slechte naam bezorgen’*.²³⁷ Spunk en het NRC Handelsblad ontvingen op deze column meer dan duizend reacties en op het internet en in artikelen van de krant werd hevig gediscussieerd over de lading van de column. Sommige schrijvers meenden dat het stuk racistische teksten bevatte en dat Maroudi opzettelijk mensen beledigde. Enkele personen deden aangifte tegen Maroudi wegens discriminatie, die op haar beurt aangifte deed wegens bedreiging. Anderen namen het op voor de schrijfster en waren van mening, dat Maroudi door moest gaan met haar werk.²³⁸ De toenmalige minister van integratie Rita Verdonk riep in het televisieprogramma ‘Twee Vandaag’ de Marokkaanse gemeenschap op om afstand te nemen van de felle reacties op de column.²³⁹ Het plaatsen van een naschrift, waarin Maroudi scheef dat het bedoeld was als een luchtige column en waarin zij haar excuses maakte, maakte geen einde aan de protesten. Maroudi stopte uiteindelijk met haar column.²⁴⁰

Hoewel de belangstelling voor organisaties als Syphax en Tawiza toenam, kwam er meer kritiek op Mohammed Chacha, de oprichter van Izaouran. Hij werd bekritiseerd naar aanleiding van zijn medewerking aan de El Hizrja prijs voor schrijvers in 2005. Sommige Berberactivisten bekritiseerden deze prijsuitreiking omdat er geen aparte categorie voor werken in het Tamazight

²³⁶ <http://www.focusmarokko.wereldmuseum.nl> (06-07-2007).

²³⁷ H. El Maroudi, ‘Mocro: De Berbers’.

²³⁸ O. van Ditzhuijzen & D. Stokmans, ‘Ik kan niet anders dan bezwijken onder de druk’ & F. Azaaaj, ‘De lezer schrijft over beledigingen tegen Berbers’ in: *NRC Handelsblad* (25-06-2007), 16 & A. Aynan, ‘El Maroudi moet doorgaan’ in: *NRC Handelsblad* (05-10-2005), 7 & E. Nobis, ‘Spunk-columniste Hasna El Maroudi’ in: *Opzij* (01-11-2005), 20.

²³⁹ Twee Vandaag, ‘Bedreigde columniste durft niet meer te schrijven’ (04-10-2005).

²⁴⁰ H. El Maroudi, ‘Mocro: Naschrift “De Berbers”’. www.spunk.nl/article/article.php?id=1119438179061 (04-02-2007).

was ingesteld. Chacha's uitspraken over de gewenste samenwerking tussen Arabieren en Berbers vielen niet in goede aarde bij sommige Berbers.²⁴¹

Uit het bovenstaande is gebleken dat het belang en de waarde van de Amazighcultuur via organisaties, het internet, musea, literatuur en televisieprogramma's worden uitgedragen. Een grotere groep Marokkanen dan voorheen lijkt de Berberachtergrond te onderzoeken. Meer onderzoek naar deze ontwikkeling is nodig om te bepalen in hoeverre deze groep de Berberidentiteit toepast in hun leven. Ook in deze fase ligt de nadruk vooral op culturele en sociale activiteiten. Door kennis over de Berbercultuur te verspreiden, willen de betrokkenen de achterstand van Berbers in Nederland helpen te verminderen. Ook activiteiten als huiswerkbegeleiding en voorlichting van bijvoorbeeld vrouwen over de Mudawana, de familiewet in Marokko, staan hoog op de agenda.²⁴²

De organisaties discussiëren onderling over wie onder de term Imazighen vallen. Door de oprichting van stichting Tamaynut Nederland in 2004 door Khadya Azalam en initiëring van websites als www.sous.nl gaat meer aandacht uit naar de verschillende Berbergemeenschappen in Nederland. Tamaynut maakt deel uit van een mondiaal organisatienetwerk van Sousberbers en richt zich op de Berbers in het geheel en Sousberbers in het bijzonder. Tamaynut Nederland ervaart dat de Rifberbers, die de meerderheid in Nederland vormen, weinig aandacht hebben besteed aan de andere Berbergemeenschappen. Azalam schrijft in samenwerking met Professor Harry Stroomer en Badr Coucou hierover het volgende: *'Wat ons opvalt is dat alweer de andere Berbergemeenschappen in Nederland door de meerderheid Riffijnse Berbers worden weggelaten. De Berbers in Nederland komen niet allen oorspronkelijk uit Noord-Marokko, er is ook een gedeelte uit Zuid-Marokko en Zuid-West Marokko, dus Quarzazate, Agadir, Essaouira etc. (...) De bovengenoemde Berberse dialectgroepen kunnen met evenveel recht aparte talen genoemd worden. Het verschil tussen Rif-berbers, Midden-Atlas Berbers en Souss-Berbers is vergelijkbaar met het verschil tussen Frans, Spaans en Italiaans. Mocht er Berberonderwijs komen in Nederland, dan moet dat gegeven worden aan deze 3 verschillende Berbertalige groepen in hun eigen dialect. Je kunt ze niet over een kam scheren'*.²⁴³ Azalam vertelde in het gesprek dat de andere Berberorganisaties niet positief hebben gereageerd op de oprichting van Tamaynut

²⁴¹ <http://www.amazigh.nl/awar/index.php?PHPSESSID=3e01fb11103f044f278c7e4843e44c25&topic=5779.0> (12-12-2007).

²⁴² A. Heelsma, 'Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora', 5-6 & O. van Ditzhuijzen, 'Veel jongeren in Nederland zoeken eigen identiteit in vergeten Berbercultuur'.

²⁴³ K. Azalam, H. Stroomer & B. Coucou, 'Berbers is geen minderwaardig dialect' in: *Trouw* (02-06-2001), 25.

Nederland. Tamaynut werd ervan verdacht banden met de Marokkaanse autoriteiten te hebben en niet onafhankelijk te opereren.²⁴⁴

Niet alleen is er meer diversiteit in het concept Berbers gekomen door de discussie tussen Rifberbers en Sousberbers, maar ook door de oprichting van vrouwenorganisaties, die actief zijn op maatschappelijk niveau. Begin 2007 werd bijvoorbeeld Timazighen Nederland gelanceerd. Zij richten zich speciaal op de Berbervrouw en vinden dat deze groep te weinig aandacht krijgt binnen de Amazighbeweging.²⁴⁵ Tot een overkoepelend orgaan, dat alle Berbers in Nederland vertegenwoordigt, is het nog niet gekomen. Door Mohammed Boukiour en Abdherrak Sebtaoui wordt gesuggereerd, dat dit verband houdt met het autonome karakter van de afzonderlijke organisaties. De diverse leiders hebben moeite om de macht af te staan en willen vooral zelf dingen beslissen. Wel wordt er incidenteel samengewerkt door de verschillende organisaties en lijkt er behoefte te zijn aan meer contact.²⁴⁶

3.3 Amazighdiscours

3.3.1 Invulling van het dominante Amazighdiscours

In deze paragraaf staan mijn interviews met vertegenwoordigers van Amazighorganisaties centraal. Nadat ik de constructie van de Berberidentiteit in de zes gesprekken had onderzocht, bleken er grote overeenkomsten te zijn in de invulling van deze identiteit. De respondenten benadrukken vergelijkbare aspecten in het Berber-zijn en geven allen hun identiteit vorm in onderhandeling met twee discoursen, waarin een visie op Marokkanen in het algemeen en Berbers in het bijzonder besloten ligt: het Arabisch-islamitische discours en het problematische Marokkanendiscours. De respondenten blijken zich vooral te verdedigen tegen de kritiek op hun standpunten. De verhalen zijn erop gericht om zich te verdedigen tegen afkeuring en de toehoorder te overtuigen van het belang van hun visie. Deze invulling van de Amazighidentiteit noem ik het dominante Amazighdiscours.

In het dominante Amazighdiscours wordt benadrukt dat Berbers een volk zijn met een rijke cultuur, een eigen taal en geschiedenis: een volk dat leeft in moderne samenlevingen zoals Marokko en Nederland. Hier wordt onderhandeld met de gedachte in het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours, dat Marokkanen een etnische groep zijn, die de Arabische cultuur en de islam delen. Berbers worden in dit discours als minderwaardig aan de Arabieren en de islam beschouwd en gezien als actoren uit het verleden, wiens cultuur en levensstijl niet langer passen

²⁴⁴ K. Azalam (04-04-2007).

²⁴⁵ Ghariba (15-03-2007).

²⁴⁶ M. El Abdouni (23-04-2007) & A. Sebtaoui (06-04-2007).

in deze moderne tijden. De Berbertaal bijvoorbeeld kan geen taal worden genoemd vanwege het ontbreken van een schrift, grammatica en alfabet, zo stelt het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours. Een respondente formuleert deze kritiek op Berbers als volgt:

*‘Ze zeggen: “We zijn toch Marokkanen, dus je bent Marokkaan dus dan moet je het Arabisch spreken en Arabisch is de heilige taal van de koran, dus die moet je kennen”. Begrijp je, dat soort dingen. Daar zijn ze heilig van overtuigd, de Berbers zijn de dorpen, de bergen, de bergbewoners’.*²⁴⁷

In het dominante Amazighdiscours wordt deze stelling in het Arabisch-islamitische discours ontkracht door te benadrukken dat Berbers wel een volk zijn. Zo hebben de Berbers ten eerste een unieke taal en cultuur, wat de kern vormt van de culturele identiteit van de Imazighen. Door de respondenten wordt het schrift als irrelevant voor de beleving van een taal beschouwd. Het ontbreken van een geschreven literair erfgoed staat namelijk het creëren van poëzie, literatuur als Amazighsprookjes, theater en muziek niet in de weg. Daarnaast wordt ontkend dat de Berbertaal geen grammatica zou hebben. Het volgende citaat uit het gesprek met Mohammed Boukiour bevat beide argumenten.

*‘Je krijgt in het begin te horen, het is geen taal. Ik heb zelf filosofie gestudeerd in Nijmegen en daarnaast ook altijd met boeken bezig geweest. Dat meldt duidelijk, alles wat je spreekt is een taal. Maar om het te kunnen schrijven, dat moet gewoon mogelijk zijn. Toen kwam ik een boek in de universiteitsbibliotheek tegen van Abder El Aissati, die had dus een grammatica geschreven. En dat was fantastisch om te zien, omdat toen voor de eerste keer op papier staat, dat het kan. Dus toen al helemaal, dus dat was echt het meest directe contact’.*²⁴⁸

Ten tweede wordt in het Amazighdiscours benadrukt dat Berbers een volk zijn vanwege de gezamenlijke afkomst en geschiedenis. Niet alleen delen de Berbers een taal en cultuur, maar ook een bloedband. Als oorspronkelijke bewoners van Noord-Afrika hebben de Berbers een andere geschiedenis dan de Marokkaanse Arabieren. Deze Berbergeschiedenis omvat bijvoorbeeld Berber dynastieën en verzetstrijders als Abdelkrim El Khattabi.

*‘En op deze manier probeer ik mensen te overtuigen, laten overtuigen, laten zien, dat het daadwerkelijk wat is, het Berbers; je kunt het lezen, het is geschreven, je kan heel veel weten, het is een hele rijke geschiedenis, het heeft aan de bakermat gestaan van vele beschavingen en heel mensen weten dat gewoon niet. (...) Het bloed, uiteindelijk hebben we allemaal hetzelfde bloed, weet je. We hebben weliswaar verschillende invloeden, weet ik veel, maar we hebben hetzelfde Berberse bloed. Het gaat ook vaak over hetzelfde’.*²⁴⁹

Zoals bovenstaand citaat illustreert wordt benadrukt dat de Berberbeschaving aan de bakermat van vele andere beschavingen zou hebben gestaan. Zo zouden de Berbers hebben:

²⁴⁷ Ghariba (15-03-2007).

²⁴⁸ M. Boukiour (13-03-2007).

²⁴⁹ K. Azalam (04-04-2007).

*'bijgedragen aan uiteindelijk de modernisering van Marokko bijvoorbeeld, bijgedragen aan de renaissance via Spanje, via Andalusie bijvoorbeeld'.*²⁵⁰

Ook onderhandelt het dominante Amazighdiscours met het problematische Marokkanendiscours, waarin de sociaaleconomische achterstand in verband wordt gebracht met de Marokkaanse cultuur. Volgens dit discours zouden de Marokkanen zelf verantwoordelijkheid zijn voor deze achterstand. Hun aanwezigheid wordt als problematisch en zelfs als bedreigend voor de Nederlandse samenleving beschouwd.²⁵¹ Als antwoord op dit discours benadrukken de respondenten, dat de sociaaleconomische problemen van Marokkanen niet zozeer te wijten zijn aan de groep zelf. De Marokkaanse Arabieren in Nederland, de islamitische leiders maar ook de Nederlandse overheid en de media zijn mede verantwoordelijk voor de problemen. Gedurende vele decennia hebben de Berbers in zowel Marokko als Nederland weinig ruimte gekregen om hun leven in te richten naar eigen wensen. Door diverse machthebbers zoals islamitische leiders en de Marokkaanse Arabieren en Nederlandse overheid, is de Berbertaal en -cultuur uit het publieke leven geweerd en de Amazighidentiteit onderdrukt, zo menen de respondenten. Zo werd de Berbertaal door de Marokkaanse autoriteiten niet officieel erkend en organiseerden de Nederlandse overheid slechts Arabische taallessen voor de Marokkaanse migranten, die hoofdzakelijk Berbers spraken. In dit verband wordt door de respondenten gesproken van schending van de mensenrechten.

Ook het minderwaardigheidsgevoel voortkomend uit de onderdrukking van Berbers wordt als verklaring voor de sociaaleconomische achterstand beschouwd. Ouders dragen hun kennis van de Berbergeschiedenis en -cultuur niet over aan hun kinderen, maar stimuleren de Arabische identiteitsvorming. Hierdoor zijn de Berbers niet trots op hun afkomst en verliezen de band met hun culturele achtergrond. Veel Marokkanen raakten verward, creëerden een negatief zelfbeeld en kwamen in een identiteitscrisis, waardoor zij zich afsloten van de Nederlandse samenleving en teveel nadruk legden op bijvoorbeeld hun religie, zo stellen de respondenten. Illustratief hiervoor is het volgende citaat:

*'Er speelt een bepaald probleem, de Amazighproblematiek. Wat daarmee samenhangt, is het feit, dat het niet-officieel erkend is en als gevolg daarvan bedreigd is. Het is een taal en cultuur die bedreigd wordt en onder druk staat. Dit levert directe problemen op voor de betrokkenen bijvoorbeeld dat jezelf niet duidelijk kan maken. (...) Je bent dan Marokkaan, maar je bent dan toch nog een vreemde, want in die taal en cultuur kun je je niet herkennen. Dat wordt dan als Marokkaans bestempeld, terwijl de taal en cultuur die jij beleeft als iets negatiefs, als iets dat niet mag bestempeld. En dat is niet nodig, fricties bij jongeren'.*²⁵²

²⁵⁰ M. El Abdouni (23-04-2007).

²⁵¹ In paragraaf 4.2 ga ik hierop dieper in.

²⁵² M. Boukiour (13-03-2007).

Als antwoord op de problemen van Marokkanen wordt in het dominante Amazighdiscours beklemtoond, dat er meer aandacht voor de Berbers moet komen enerzijds in samenleving en anderzijds onder Marokkanen zelf. De Berbers dienen zelf verantwoordelijkheid te nemen voor hun eigen positie in de samenleving en zich als groep gaan inzetten om deze achterstanden op een vreedzame manier weg te werken. Er dient geen geweld te worden gebruikt.

*‘Er is geen geweld door Berbers, dus allemaal zijn ze tegen geweld en in principe een vreedzame organisatie. We hebben geen situatie zoals bij de Basken bijvoorbeeld, dat dus helemaal niet’.*²⁵³

Door kennis over de Berbercultuur aan de Marokkaanse gemeenschap over te dragen, zal de verwarring over de afkomst verminderen en een positiever zelfbeeld onder Marokkanen worden geconstrueerd met als gevolg een verbeterde integratie in de Nederlandse samenleving en een beter inlevingsvermogen in andere etnische groepen, zoals de volgende citaten illustreren:

*‘Als je jongeren bijbrengt wat hun identiteit is, dat draagt bij aan hun zelfvertrouwen, waardoor ze makkelijker in de Nederlandse samenleving kunnen leven’.*²⁵⁴

*‘Als jij gelooft in diversiteit, dan kun je makkelijker andere mensen te accepteren, om andere ideeën te accepteren. Maar als je zegt dat alles is gesloten bij een religie of bij iets anders, dan maak je jezelf dicht’.*²⁵⁵

*‘Als je weet waar je vandaan komt, weet je waar je naar toegaat’.*²⁵⁶

3.3.2 Verspreiders van de discoursen

Uit de voorafgaande paragraaf is gebleken dat het dominante Amazighdiscours in onderhandeling met het Arabisch-islamitische en problematische Marokkanendiscours tot stand komt. Er wordt echter verschillend gedacht over de rol van de zogenaamde verspreiders van deze twee discoursen: de Nederlandse overheid en media, de Marokkaanse Arabieren in zowel Marokko als Nederland en de islamitische organisaties in Nederland.

Nederlandse overheid en media

Zowel de Nederlandse overheid als de media worden door de respondenten gezien als verspreiders van zowel het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours als het problematische Marokkanendiscours. De overheid speelt een belangrijkere rol dan de media in de verhalen van de respondenten. Slechts één respondente noemt in dit verband de media. Ghariba bespreekt de invloed van onder andere kranten en televisieprogramma's op de positie van Berbers in de

²⁵³ M. Boukiour (13-03-2007).

²⁵⁴ M. El Abdouni (23-04-2007).

²⁵⁵ M. Belhadj (18-04-2007).

²⁵⁶ Ghariba (15-03-2007).

afgelopen jaren. De media hebben volgens haar bijgedragen aan de huidige sociaaleconomische achterstand van Berbers in Nederland. Hoewel de etnische verschillen tussen Marokkanen anno 2007 vaker worden opgemerkt, is de beeldvorming negatiever geworden. Zo worden Berbers door de media afgeschilderd als barbaren.

*‘Maar als er wat over de Berbers geschreven wordt, dan is ook weer van barbaar, staan in een verkeerd licht vind ik persoonlijk. Mohammed B. bijvoorbeeld is ook Berber, hij is een Berber, dus Berber staat voor barbaar en koppige mensen. Zulke dingen en dan denk je dat is de media, dat is wel gewoon negatief’.*²⁵⁷

Doordat de media een negatief beeld van de Berbers in Nederland schetsten, dragen ze bij aan het minderwaardigheidsgevoel van deze groep, zo meent Ghariba.

De overige vijf respondenten noemen echter in dit verband niet de media maar de Nederlandse overheid. Hierbij wordt een verschil gemaakt tussen de rol die de overheid speelde gedurende de Marokkaanse arbeidsmigratie en gezinshereniging en het overheidshandelen in de eenentwintigste eeuw. De vijf respondenten menen dat de Nederlandse overheid in de jaren zestig en zeventig Berbers in een kwetsbare positie heeft gebracht. De verantwoordelijke autoriteiten hielden zich afzijdig van het minderhedenvraagstuk en deden onvoldoende onderzoek naar de wensen en behoeften van de Berbers. Een van de respondenten zegt hierover:

*‘Als ik met een vingertje moet wijzen, zou ik de Nederlandse overheid aanwijzen, Anne. Die hebben Marokkaanse arbeiders naar Nederland gehaald, maar waren ze zich erin aan het verdiepen? Waar waren de antropologen? Waar waren de maatschappelijk werkers? Waar waren die?’.*²⁵⁸

Er zijn geen maatschappelijk werkers naar deze groep gestuurd, waardoor de diversiteit qua religie en etniciteit niet is opgemerkt door de Nederlandse overheid. Blind ging de overheid ervan uit dat alle Marokkanen moslim waren en de Arabische taal en cultuur deelden, zo menen de respondenten. Ten onrechte werden alle voorzieningen en voorlichting voor Marokkanen in het Arabisch georganiseerd. Vooral het taalonderwijs is de respondenten een doorn in het oog. Niet alleen werd het taalonderwijs voor de Berbers in het Arabisch gegeven, maar ook was het onderricht niet geschikt voor de groep analfabeten.

*‘Nederland beschouwde en beschouwt nog steeds Marokkanen die in Nederland wonen en leven als Arabisch zijnde’.*²⁵⁹

Ook hebben de autoriteiten te weinig ingegrepen in de jaren zeventig en tachtig toen de maatschappelijke positie van Berbers verslechterden. Zo hebben de autoriteiten volgens Abdherrak Sebtaoui hun kans gemist om in te grijpen in het opkomende moslimfundamentalisme

²⁵⁷ Ghariba (15-03-2007).

²⁵⁸ K. Azalam (04-04-2007).

²⁵⁹ M. El Abdouni (23-04-2007).

onder jongeren. De Marokkaanse organisatie het KMAN gaf het advies aan toenmalige vice-ministerpresident en minister van Binnenlandse Zaken Hans Wiegel (VVD) in 1981 om voorzichtig te zijn

*‘met de imams en hun boodschappen aan de mensen. Anders zouden we er in de toekomst in Nederland last meekrijgen’.*²⁶⁰

Wiegel legde het advies naast zich neer en zette het proces van naturalisatie van deze imams voort, zo meent de respondent

Deze overheidsaanpak heeft voor veel problemen gezorgd in de Berbergemeenschap. De onderwijs- en arbeidsprestaties van Berbers waren matig vanwege de slechte Nederlandse taalbeheersing en onvoldoende begeleiding.

*‘Er werden de hele tijd Arabische leraren aangetrokken, die ook in het Arabisch kinderen gingen onderwijzen als hulpmiddel om dan wiskunde en het Nederlands te begrijpen. Een Berbers kind hoort en spreekt alleen maar Berbers, en als het op vierjarige leeftijd op school komt dan spreekt het geen Arabisch, en als het op achtjarige leeftijd op school komt dan spreekt het nog steeds geen Arabisch. Je kunt er tegen aangooien wat je wilt aan Arabische woorden, maar dan heb je er nog niks aan’.*²⁶¹

Vanwege de gebrekkige begeleiding gingen de ouders ervan uit dat hun kinderen door de leraren werden opgevoed, zoals in Marokko de gewoonte was. Toen geleidelijk duidelijk werd dat Marokkaanse ouders en de Nederlandse scholen verschillende opvattingen over de rol van de leraar hadden, hadden de Marokkaanse jongeren al achterstand opgelopen. Doordat de Nederlandse overheid onvoldoende luisterden naar de arbeiders en niet genoeg ingrepen in hun situatie, keerden de Berbers zich af van de Nederlandse samenleving. Ze zochten hun heil ergens anders bijvoorbeeld in de moskee, zo werd gesteld.

Over de rol van het huidige overheidsbeleid verschillen echter de meningen van de respondenten. Twee van de vijf geïnterviewden, Mohammed Boukiour en Khadya Azalam, menen dat vooral het vroegere overheidsbeleid heeft geleid tot de achterstanden van Berbers in Nederland. Zo zegt Boukiour:

*‘De voorzieningen in Nederland zijn, in het begin was het voornamelijk zo, dat ze in het Arabisch zijn, terwijl de mensen zelf Berbers spreken. Dat levert problemen op’.*²⁶²

Daarvoor dient de overheid haar verantwoordelijkheid te nemen en niet af te schuiven op bijvoorbeeld de media.

²⁶⁰ A. Sebtaoui (06-04-2007).

²⁶¹ M. El Abdouni (23-04-2007).

²⁶² M. Boukiour (13-03-2007).

*‘De overheid kan het wel mooi brengen met de media, maar ze hebben zelf wel deel aan gehad dat het allemaal zo verkeerd is gegaan’.*²⁶³

De afgelopen jaren heeft de overheid volgens deze twee respondenten echter bijgedragen aan het verbeteren van de positie van Berbers in Nederland. Hoewel de autoriteiten Marokkanen nog regelmatig als Arabieren en als een probleemgroep beschouwen en de overheid meer aandacht zou moeten hebben voor de diversiteit in de Marokkaanse gemeenschap, is een positieve weg ingeslagen door de Nederlandse politici. De Amazighorganisaties krijgen namelijk veel waardering voor hun inzet om de achterstanden in de Berbergemeenschap weg te werken. Deze waardering uit zich in subsidiegelden en prijzen. Indirect wordt hiermee de Amazighidentiteit ook erkend, zo menen de respondenten.

*‘We hebben ook in 2004 van de gemeente Den Haag de prijs voor Burgerschap en Verlichting gewonnen. En ook vanuit die hoek is er ook positief op gereageerd. Ze vinden het positief, ja, jongeren worstelen met hun identiteit. En, wij geven daar op zich een eigen nieuwe draai aan en dat vonden zij dus de reden voor de prijs. Dus ook vanuit daar is positief gereageerd’.*²⁶⁴

Deze twee respondenten houden Marokkaanse Arabieren en islamitische organisaties meer verantwoordelijk voor het creëren van de huidige achterstand van Berbers in Nederland dan de Nederlandse overheid.

De andere drie respondenten, Mohammed Belhadj, Mohammed El Abdouni en Abdelhak Sebtaoui, daarentegen oordelen minder positief over de rol van de Nederlandse overheid in de eenentwintigste eeuw. Zij menen dat het huidige overheidsbeleid net als voorheen weinig oog heeft voor de Amazighidentiteit en niet leidt tot een verbetering van de maatschappelijke positie van Berbers zoals Boukiour en Azalam beweren. In de jaren zestig en zeventig had de overheid hoofdzakelijk aandacht voor de Arabische taal en cultuur van Marokkanen en inmiddels gaat veel belangstelling uit naar de islam, zoals Belhadj en El Abdouni formuleren.

*‘De overheid zit meer te praten met religieuze organisaties, want islam en religie is naar boven gekomen. Iedereen ziet even daarvan het belang in om daarover te praten. De Amazighorganisaties zijn niet aan de beurt’.*²⁶⁵

*‘Er is de afgelopen jaren ontzettend veel aandacht voor de achtergrond van Marokkanen in Nederland, maar ook te eenzijdig op de islamitische achtergrond. De Amazighcultuur blijft aardig achter bij de aandacht voor het islamitisch geloof, dat is absoluut zo’.*²⁶⁶

De Marokkaanse gemeenschap wordt ten onrechte als een homogene groep beschouwd, die vooral voor problemen zorgt. De Berbercultuur blijft buiten beschouwing.

²⁶³ K. Azalam (04-04-2007).

²⁶⁴ M. Boukiour (13-03-2007).

²⁶⁵ M. Belhadj (18-04-2007).

²⁶⁶ M. El Abdouni (23-04-2007).

De matige overheidsaandacht voor de Berbertaal en cultuur blijkt enerzijds uit het gebrek aan steun voor de Amazighorganisaties, zoals de vertegenwoordiger van stichting Anoual mij vertelde:

*‘Wij verwachtte in het begin dat wij steun zouden krijgen van Gemeente Westland, maar dat was niet zo. De politiek van Westland, de grootste partij is CDA, is bang voor verandering. Ze zien ons, de stichting Anoual, als een dreiging, een nieuw initiatief. In de afgelopen dertig jaar is er weinig veranderd. Ze hebben bijna niks gedaan. Ze doen gewoon zaken. Ze hebben hun doelstellingen uit hun programma niet bereikt’.*²⁶⁷

Hoewel de stichting Anoual lof ontvangt van gemeenteraadsleden voor bijvoorbeeld de activiteiten voor Marokkaanse vrouwen, wordt de stichting niet beloond met subsidie. De respondent wijdt dit mede aan de bureaucratie en de vriendjespolitiek in Nederland.

*‘Ze kijken meer naar geld dan naar jouw oplossingen voor de problemen’.*²⁶⁸

Ook de andere twee respondenten hebben kritiek op het subsidiebeleid. Zowel stichting Tilelli als MVC Bades hebben goede contacten met de gemeentes, die luisteren naar hun mening over sociaal-maatschappelijke zaken. Belhadj bijvoorbeeld benadrukt dat de gemeente vooral contact zoekt met zijn seculaire organisatie om het moslimextremisme te beteugelen.²⁶⁹ El Abdouni ontvangt lof van de gemeente voor bijvoorbeeld het mentorschapsproject, waarmee ook een onderwijsvernieuwend prijs is

*‘gewonnen door de school waar we dat project hebben. Het is erkenning van de gemeente en we krijgen ook subsidies voor een belangrijk deel’.*²⁷⁰

De Amazighorganisaties ontvangen vooral lof van de gemeentes voor hetgeen ze doen om de sociale en economische achterstanden weg te werken. De stimulering van de Amazighcultuur is hieraan ondergeschikt menen deze respondenten. Het subsidiebeleid onderschrijft hun stelling.

*‘Kijk, op zich, cultuur is, zeker de Amazighcultuur is vaak niet subsidiabel. Als je subsidiegeld aanvraagt voor een activiteit wordt je vaak gedwongen, ook al zijn het pure culturele uitingen zoals theater bijvoorbeeld, cabaret of tentoonstellingen van schilderijen enzo, dan wordt je vaak gedwongen om dat te combineren met een maatschappelijk thema bijvoorbeeld. Op zich is daar niks mee, dat is prima, maar de bewering van de eigen cultuur blijft absoluut achter, ook vanuit de overheid, vanuit Berbers bijvoorbeeld’.*²⁷¹

²⁶⁷ A. Sebtaoui (06-04-2007).

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ M. Belhadj (18-04-2007).

²⁷⁰ M. El Abdouni (23-04-2007).

²⁷¹ Idem.

Ook werkt de overheid onvoldoende vanuit de gedachte dat het moslimextremisme zal afnemen wanneer de Berberidentiteit wordt gestimuleerd. De overheid zou meer hier meer aandacht aan moeten besteden volgens Mohammed Belhadj en Mohammed el Abdouni.

Hoewel de overheid en de media als de belangrijkste verspreider van het problematische Marokkanen discours worden beschouwd, worden door alle respondenten verzachtende omstandigheden aangedragen, die het handelen van de overheid en de media als verspreider van het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours in een minder negatief daglicht plaatsen. De Nederlandse overheid en media handelden namelijk niet zozeer uit de gedachte dat Berbers inferieur waren aan Marokkaanse Arabieren maar het beleid kwam voort uit onvoldoende kennisvergaring en verdieping in de Marokkaanse gemeenschap. Zij hebben ten onrechte geluisterd naar de visie van de Marokkaanse overheid, sommige Marokkaanse organisaties, Marokkaanse schrijvers en Marokkaanse politici in Nederland. In de volgende paragrafen ga ik daarom dieper in op de rol van de Marokkaanse Arabieren en islamitische organisaties als verspreiders van het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours.

Marokkaanse Arabieren

De Marokkaanse Arabieren in zowel Marokko als Nederland worden beschouwd als en belangrijke verspreider van het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours. Een duidelijke scheiding tussen de rol van de Marokkaanse Arabieren en de Marokkaanse staat wordt door de respondenten echter niet gemaakt. De Marokkaanse Arabieren zouden namelijk in opdracht van de Marokkaanse overheid handelen en zodoende hetzelfde discours verspreiden.

*‘Als je in Nederland actief was in de politiek of actief in mensenrechten hier in Nederland, hun belang lag in Marokko’.*²⁷²

Deze groep is meer gericht op de situatie in Marokko dan op de gebeurtenissen in Nederland, omdat hun belangen bij de Marokkaanse autoriteiten liggen. De gearabiseerde Marokkanen worden als marionetten van de Marokkaanse staat beschouwd en verantwoordelijk gehouden voor de onderdrukking van Berbers in Nederland. Deze onderdrukking geschiedt volgens de respondenten op twee manieren, namelijk via de Nederlandse overheid en het gebruik van intimidatie. Beide manieren zal ik nu bespreken.

De Marokkaanse Arabieren worden door de respondenten ervan beschuldigd de Nederlandse overheid en media te hebben misleid vanaf de jaren zestig. Een respondent noemt in dit verband de Marokkaanse staat:

²⁷² A. Sebtaoui (06-04-2007).

'(...), de Nederlandse overheid volgde wat Marokkanen betreft de officiële versie vanuit Marokko, wat via diplomatieke betrekkingen werd overgedragen voor zover die er waren'.²⁷³

Khadya Azalam meent dat de Nederlandse overheid is misleid door Marokkaanse organisaties, die hebben verzuimd aan te geven dat de meerderheid van de Marokkanen geen Arabisch sprak. In dit verband worden SMT (Samenwerkingsverband Marokkanen en Tunesiërs) en het KMAN genoemd, die verkeerde informatie aan de Nederlandse overheid hebben doorgespeeld. Ook de islamitische organisaties worden als marionetten van de Marokkaanse autoriteiten gezien.

'Vroeger had elke moskee een commissie. Die commissie had altijd een relatie met de autoriteiten van Marokko. Het waren gewoon klikspanen'.²⁷⁴

Ook Marokkaanse politici in Nederland worden door de respondenten in dit verband genoemd. Khadija Arib zou bijvoorbeeld als adviseur voor de Marokkaanse overheid werken.

'Er zijn ook hier Arabieren, die hebben slecht advies gegeven aan de overheid in de afgelopen periode. Ik geef je een voorbeeld: Khadija Arib. Die heeft een hele slechte rol gespeeld, hele slechte rol. Ze geeft verkeerde adviezen aan de Nederlandse overheid en verkeerde adviezen aan de Marokkaanse overheid. Dat is waar Wilders over spreekt, die is ook adviseur van het Koninklijk Instituut. Wij zijn tegen het Koninklijk Instituut. Khadija Arib speelt dus een hele slechte rol met een heleboel dingen. Ze vertelt de Nederlandse overheid dat Marokkanen Arabieren zijn. Ze had een afspraak met Ministerie van Onderwijs van Nederland en wil dat de Arabieren, de kinderen les krijgen in het Arabisch'.²⁷⁵

Arib is sinds 1998 lid van de Tweede-Kamerfractie van het PvdA en onder ander de oprichtster van de Marokkaanse Vrouwen Vereniging Nederland in 1982. Haar wordt verweten teveel gericht te zijn op het land Marokko, terwijl de toekomst van de tweede en derde generaties Marokkanen volgens de critici in Nederland ligt. Volgens Geert Wilders, voorzitter van de Partij voor de Vrijheid, werkte Arib als adviseur voor de Marokkaanse regering. Wilders streefde ernaar Arib uit haar ambt te laten ontslaan.²⁷⁶ Tenslotte worden ook sommige Marokkaanse columnisten en schrijvers als Fouad Lahroui genoemd, die verkeerde informatie aan de autoriteiten hebben gegeven.

'Je hebt wel bepaalde Marokkanen in de media bijvoorbeeld., die dan ook columns schrijven en wel erg negatief zijn over de Berbers, die dan ook niet het nut niet inzien van de Berbers, die halen je naar beneden, terwijl ze zelf Berbers zijn'.²⁷⁷

²⁷³ M. El Abdouni (23-04-2007).

²⁷⁴ A. Sebtaoui (06-04-2007).

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ M. Peepkorn, 'Authentiek opstandig, met meer passie dan tact. Dinsdagprofiel PvdA-kamerlid Khadija Arib' in: *De Volkskrant* (30-05-2007), 4 & H. Bahara, 'Khadija Arib, wees ook loyaal aan ons' in: *De Volkskrant* (05-05-2007) 9.

²⁷⁷ Ghariba (15-03-2007).

Niet alleen misleiden de Marokkaanse Arabieren de Nederlandse overheid, maar ook proberen de Arabieren zelf de Berbercultuur uit het publieke leven te weren. Zo worden de respondenten en de Amazighorganisaties door Arabieren negatief aangesproken. Zij ontvangen bijvoorbeeld e-mails waarin het nut van verdieping in de Berberachtergrond wordt aangevochten

*‘Ga je je dan in de islam verdiepen, dat is toch veel belangrijker, want daar ga je uiteindelijk naartoe. En dat soort dingen, daar is dan wel onbegrip’.*²⁷⁸

Deze groep streeft naar homogeniteit in de Marokkaanse gemeenschap en beschouwt Berbers als inferieur aan de Arabische taal; de heilige taal van de Koran. Ook wordt er gebruik gemaakt van intimidatie door de douane en het consulaat.

*‘Daarnaast het consulaat. Op het consulaat word je ontzettend beledigd, het is nu een beetje beter, maar in het begin werd er zo denigrerend gedaan tegen Berbers, gewoon waar je bij staat. Je wordt gewoon voor geit uitgemaakt, of dom, of onontwikkeld, of stomme Berbers allemaal. En mensen kunnen niks terug zeggen, mensen mogen niks terugzeggen, want dan moet je nog langer wachten of je wordt het helemaal niet behandeld. Of ze zeggen gelijk dat je iets tegen de overheid hebt, dan krijg je nog meer problemen. Dus je werd gewoon ter plekke beledigd. Ook als je Marokko binnen ging in het begin, dat is nu veranderd, want nu zien ze het economische belang in, en doen ze heel netjes, dat is heel positief. Maar in begin werd je gewoon beledigd, waar je bij stond. Gewoon letterlijk. Ik vond dat gewoon verschrikkelijk om mee te maken. Je vader wordt bijvoorbeeld beledigd terwijl je er naast zit en je kunt niets zeggen. En je ouders zeggen, ja, je moet je stil houden, want het is normaal. Dus dat heeft niet alleen bij mij, maar bij heel veel jongeren, dat stak ontzettend’.*²⁷⁹

Deze onderdrukking van Berbers door Marokkaanse Arabieren heeft voor grote problemen gezorgd volgens de respondenten. Naast het vergroten van de sociaaleconomische achterstand van Berbers in Nederland en het creëren van een minderwaardigheidsgevoel onder Berbers, waren de Marokkaanse Arabieren teveel gericht op Marokko. Dit heeft een goede integratie van Berbers in de weg gestaan en ruimte gegeven aan de opkomst van de politieke islam.

Islamitische organisaties

Naast Marokkaanse Arabieren worden ook islamitische organisaties verantwoordelijk gehouden voor de problemen waarmee Berbers kampen sinds hun aankomst in Nederland. Moskeebesturen verspreiden namelijk ook het Arabisch-islamitische discours.

‘We hebben hier nog steeds het probleem met de moskeeën want de imams zeggen nog steeds dat we Arabieren zijn, maar we zijn Berbers. Als je tegen hem zegt, dat we Berbers zijn, dan antwoordt hij, dat we geen moslims zijn. Hoe kan dat nou? Wat mankeert daaraan? In Westland zijn er geen Arabieren, maar er zijn wel veel moslims. Tegen de imams zeg ik: “In Turkije zijn moslims, maar dat zijn geen Arabieren. In

²⁷⁸ Ghariba (15-03-2007).

²⁷⁹ M. Boukiour (13-03-2007).

Bosnië zijn wel moslims, maar geen Arabieren. In Testjenie zijn moslims, maar geen Arabieren. De imams gebruiken het woord Berber, als je geen moslim bent”.²⁸⁰

Wanneer de respondenten spreken over islamitische organisaties, onderhandelen zij vooral met het religieuze aspect van het discours. In tegenstelling tot de manier waarop de respondenten omgingen met het gesuggereerde Arabische karakter van Marokkanen, kiezen zij hier voor een minder afwijzende reactie. Slechts één respondent verzet zich tegen de gedachte dat alle Marokkanen moslims zouden zijn. Abdherrak Sebtaoui leeft zelf ook niet volgens de regels van de islam:

‘Er zijn een heleboel mensen in Marokko, die geloven helemaal niet. Die een is marxist of christen en de ander gelooft helemaal niet. Maar gaat men er vanuit dat een Marokkaan ook een moslim’.²⁸¹

De overige vijf respondenten vochten de stelling ‘Marokkanen zijn moslims’ niet aan. Zij schreven de moslimidentiteit niet af en verzetten zich tegen het atheïsme. De verdieping in de Berberachtergrond zou hand in hand moeten gaan

‘met behoud van religie, hè. Sorry, dat ik je onderbreek. Er zijn veel anderen, die kiezen voor atheïsme, daar ben ik hartstikke op tegen. Het kan mooi samen’.²⁸²

Wel hebben sommige islamitische organisaties volgens vier van de overige vijf respondenten slecht gehandeld. Zij houden de islamitische organisaties verantwoordelijk voor de problemen van de Berbers. Zoals eerder vermeld, is het besef van de Berberafkomst onder Marokkanen in Nederland tanende door de onderdrukking van Berbers door verschillende groepen. Door het verlies van kennis van de Berberse cultuur en geschiedenis zoeken veel Berbers hun heil in de islam.

‘Als je aan een Marokkaan vraagt: “Wie ben jij?”, dan krijg je meestal: “Ik ben moslim”. Je krijgt weinig: “Ik ben Rotterdammer” of “Ik ben Nederlander” of “Ik ben Berber” ofzo. Je hoort bij zoveel jongeren: “Ik ben moslim”. Die identiteit wordt steeds maar benadrukt en gestimuleerd’.²⁸³

De respondenten verzetten zich tegen de nadruk op de religieuze identiteit want:

‘de religie kan alleen een onderdeel zijn van de identiteit, maar het is niet alles’.²⁸⁴

Voor de zelfontwikkeling van Berbers is het belangrijk om kennis te nemen van de cultuur en om open te staan voor verschillende invalshoeken en om communicatie tussen groepen gaande te houden. De invloed van de moskeeën in de Marokkaanse samenleving zou daarom moeten

²⁸⁰ A. Sebtaoui (06-04-2007).

²⁸¹ Idem.

²⁸² K. Azalam (04-04-2007).

²⁸³ M. Belhadj (18-04-2007).

²⁸⁴ Idem.

verminderen. De islam dient volgens de meeste respondenten slechts een onderdeel van de identiteitsvorming te worden. De islamitische organisaties staan echter de opkomst van een Berberidentiteit in de weg omdat Berbers de belangen van de moslims niet zouden dienen.

Enkel respondente Ghariba houdt de moskeeën vrijwel niet verantwoordelijk voor de achterstand van Berbers. Deze respondente verzet zich niet tegen de levenswijze van de islam en meent dat imams geen negatieve rol spelen in de identiteitsontwikkeling van Marokkaanse jongeren. De islam, zoals verspreid door religieuze leiders, is voor haar een belangrijk en positief onderdeel van haar leven. Wel is de dominantie van de Arabische taal in de moskeeën een struikelblok voor deze respondente:

*‘Ze zeggen: “We zijn toch Marokkanen, dus je bent Marokkaan dus dan moet je het Arabisch spreken en Arabisch is de heilige taal van de Koran, dus die moet je kennen”’.*²⁸⁵

Uit de verhalen van de respondenten blijkt dat de islamitische organisaties niet alleen teveel nadruk leggen op de vorming van de religieuze identiteit, maar ook een goede beleving van deze identiteit in de weg staan. Doordat de koran in het Arabisch is geschreven zijn veel Berbers afhankelijk van de preken van de imam om de inhoud van de koran werkelijk te begrijpen. Ook de imams houden echter vast aan het Arabisch, de heilige taal van de Koran. Een vertaling is in hun ogen een interpretatie, waardoor het niet meer als de Koran mag worden beschouwd. Zoals uit het volgende citaat blijkt, zorgt dit voor enorme frustraties bij de Berbers, waardoor de islam niet of verkeerd wordt geïnterpreteerd.

*‘Het begon met de moskee. Het feit dat de man een andere taal sprak, gaf enorme fricties. Ik sprak gewoon in het Berbers terug, hij verstond geen Nederlands. En dan wordt je beledigend uitgescholden, ik verstond het ook niet wat hij zei, maar ik wist wel wat hij bedoelde. Dus toen het hield een beetje op, de communicatie tussen ons. Een heleboel frustraties. Ik heb ook tijdje geweigerd naar de moskee te gaan. Ik zei: “Ik versta die man niet, ik leer niks van hem”. “Ja, maar het is zo belangrijk om iets van de islam te leren”. Uiteindelijk ging ik er wel naar toe. Ik ging er elke keer met tegenzin naar toe, iedere keer discussie’.*²⁸⁶

De respondenten vinden het belangrijk dat de Berbers weten wat hun religie inhoudt. Om een einde te maken aan de slechte beleving van de islam, stelt een van de respondenten voor om de Koran in het Berbers te vertalen.

De respondenten hebben niet alleen problemen met de taal, maar ook met de religieuze organisaties die de politieke islam in Nederland hebben gebracht. Mede doordat de Berbers de Arabische koran niet volledig begrijpen, zijn zij kwetsbaar voor opruiende taal van sommige imams.

²⁸⁵ Ghariba (15-03-2007).

²⁸⁶ M. Boukiour (13-03-2007).

*'Het is een grote groep die op zoek zijn naar hun identiteit, maar helaas worden ze vanuit, in heel veel gevallen, slechte dingen gezegd tegen de jongeren of een aantal valse dingen tegen de jongeren gezegd'.*²⁸⁷

Deze imams, veelal afkomstig uit het Middenoosten, vormen volgens de respondenten een gevaar voor de democratie in Nederland. Deze religieuze leiders hebben de politieke islam geïntroduceerd, waarin de scheiding tussen kerk en staat wordt aangevochten en geweld mag worden gebruikt om de doelen te behalen. Sommige Berbers worden onder valse voorwendselen door deze imams gerekruteerd, namelijk dat hun visie de enige juiste interpretatie van de Koran zou zijn. Deze imams misbruiken echter de islam en misleiden de Berberse volgelingen, zo menen respondenten:

*'Wij zijn niet een organisatie die tegen religie is, maar we willen dat de religie niet misbruikt wordt. Zoals jongeren rekruteren voor radicaliseren en gewelddadige dingen. We willen de religie in zijn kader laten. Je gelooft in spirituele dingen, maar je moet je dan niet bemoeien met maatschappelijke doelen. In deze periode hebben we harde reacties en aanvallen van een aantal organisaties gehad en van tussen haakjes Marokkaanse sleutelfiguren'.*²⁸⁸

De respondenten vinden dat er een moderne islam moet komen, die past bij de huidige moderne Nederlandse samenleving en ruimte biedt aan diversiteit. Abdelhak Sebtaoui meent dat er ook meer ruimte moet komen voor ongelovigen.

3.3.3 Onderhandeling met het dominante Amazighdiscours

In de voorafgaande paragrafen heb ik de constructie van het dominante Amazighdiscours geschetst. Enkele respondenten geven hun Amazighidentiteit echter niet alleen vorm in onderhandeling met het Arabisch-islamitische en problematische Marokkanendiscours. Deze respondenten onderhandelen met het dominante Amazighdiscours zelf. Zij presenteren een subdiscours, waarin de verschillen tussen Berbers als uitgangspunt worden genomen en sommige Berbers mede verantwoordelijk worden gehouden voor de achterstand van de gemeenschap. Hierbij wordt geen alternatief discours gepresenteerd, maar aan het dominante Amazighdiscours gesleuteld oftewel een subdiscours naar voren geschoven.

Mannen versus vrouwen

Drie van de zes respondenten geven hun Amazighidentiteit ook vorm door te onderhandelen met het dominante Amazighdiscours. Ghariba, Khadya Azalam en Abdherrak Sebtaoui menen dat het Amazighdiscours wordt gedomineerd door de Berbermannen. De wensen en ideeën van vrouwen

²⁸⁷ M. Belhadj (18-04-2007).

²⁸⁸ Idem.

zijn er niet in opgenomen, waardoor hun positie niet drastisch verbetert. De meeste Berberorganisaties zijn opgericht door mannen. De leden en bezoekers van georganiseerde activiteiten zijn vaak van hetzelfde geslacht. Vrijwel alle organisaties door en voor Berbervrouwen zijn niet actief op het politieke terrein, maar gericht op het samenzijn en het geven van voorlichting. Zelfs wanneer Berbervrouwen op publiek terrein actief zijn, drukken zij geen stempel op de beleidsvoering, zo menen de drie respondenten. Zij verzetten zich tegen deze tendens en streven ernaar om meer vrouwen te betrekken in het debat en hun behoeften op de agenda te krijgen. Hiermee raken de respondenten aan een breder cultureel thema, namelijk de visie op gender in de Berbercultuur. De strijd van de respondenten om de vrouwen actief te maken en een stem te geven, blijkt een strijd voor gelijke rechten van mannen en vrouwen.

De drie respondenten verwijten de zogenaamde mannenorganisaties, dat zij er niet in slagen de vrouwen te organiseren. Twee redenen worden hiervoor genoemd. Sommige verenigingen zouden ten eerste wel willen dat de positie van de Berbervrouw verbetert, maar niet weten hoe dit dient te worden aangepakt.

*‘Ze willen ook heel erg graag dat de vrouw emancipeert, de vrouw een eigen stem heeft, een eigen doel heeft, dat willen ze ook heel graag. Maar omdat, de cultuur is toch zo van, als een Marokkaanse man op een vrouw afstapt, dat mag niet. Dat soort dingen. Dus vandaar denk ik ook niet dat het de organisaties echt lukt’.*²⁸⁹

De zogenaamde mannenorganisaties hebben weinig kunnen veranderen aan de positie van de vrouwen omdat vrouwen en mannen in verschillende sociale ruimtes leven.

*‘Marokkaanse vrouwen zitten gewoon thuis, gaan niet naar buiten door de mannen’.*²⁹⁰

Het publieke terrein wordt gedomineerd door de mannen, die initiatieven mogen nemen en het recht hebben om te beslissen voor de vrouw. Vrouwen dragen de eer van de familie en worden beschermd tegen invloeden, die de eer kunnen wegnemen. In deze cultuur is niet gebruikelijk dat een man op een vrouw afstapt.

Ten tweede slagen de organisaties er niet in om de positie van vrouwen te verbeteren omdat de mannen deze positieverbetering onbelangrijk vinden. De organisaties willen de genderverdeling in standhouden en dragen zo bij aan de achterstand van Marokkaanse vrouwen zoals het onderstaande citaat illustreert:

‘Uiteindelijk zal ik al die Berberorganisaties één voor één bij me roepen en vragen: Hoe pakken jullie dat dan aan? Ik zeg niet dat alle organisaties mannenorganisaties zijn, maar de meeste wel. Er zijn wel twee organisaties, volgens mij, daar zitten wel vrouwen in als bestuurslid, blabla. Maar daar hoor ik ook niks

²⁸⁹ Ghariba (15-03-2007).

²⁹⁰ A. Sebtaoui (06-04-2007).

van, ik heb er nog nooit wat van gehoord, moet ik eerlijk zeggen. Ja, er zijn vrouwen, maar ja oké. Fatima, oké, maar wie is dat dan en wat doet ze? Ze moeten meer actief zijn. Dan ga ik ze allemaal bij me roepen en vragen wat hebben jullie bereikt dan, hoe hebben jullie het afgelopen drie jaar of vijf jaar gedaan dan? Als je ziet dat het niet werkt, een bepaalde methode, dan ga je naar de volgende. Uiteindelijk is dat het doel volgens mij. Maar ja, hoe belangrijk vinden ze dat dan? Dat is de vraag, hoe belangrijk vinden ze de vrouwen, hoe de vrouw in de maatschappij is. Uiteindelijk zeggen ze allemaal, we vinden het hartstikke belangrijk, maar ze doen er niks mee. Maar dat is dan wel hè, wat vinden jullie dan belangrijk?’²⁹¹

De mannen interpreteren religie en tradities op een manier waardoor de vrouwen worden uitgesloten van het publieke leven. De Marokkaanse mannen zelf worden verantwoordelijk gehouden voor de onderdrukking van de vrouwen en de achterstand die daaruit voortkomt.

*‘Zelfs in de islam, het slaat nergens op dat vrouwen apart moeten. Dat is gewoon een mannenregel’.*²⁹²

Rifberbers versus Sousberbers

Een van de respondenten onderhandelt sterk met het dominante Amazighdiscours en presenteert een alternatieve visie. Het discours wordt door Khadya Azalam niet geheel afgeschreven, maar wel als te eenzijdig ervaren. In haar ogen bepaalt de meerderheid van de Berbers, de Rifberbers, namelijk de invulling van het discours. Hun taal, cultuur en geschiedenis worden als uitgangspunt genomen. Als Amazigh van Sousberber afkomst voelt Khadya zich door de Rifberbers niet serieus genomen. Binnen de Marokkaanse gemeenschap zijn er drie Berbergemeenschappen, maar de Rifberbers houden geen rekening met de twee kleinere Berbergroepen in Nederland, de Sous en de Atlas, en weigeren hen een stem te geven in het dominante discours, zo meent de respondente. Zo werken de Riffijnse organisaties niet samen met de Sousverenigingen. De respondente ervaart dit als discriminatie en vindt dat de verschillen tussen Berbers niet moeten worden weggemoffeld, maar als een verrijking moeten worden beschouwd.

Khadya onderschrijft haar stelling door op twee punten het dominante Amazighdiscours te ondermijnen. Zo meent de respondente ten eerste dat er geen sprake is van een homogene Berbergemeenschap in Nederland, die een cultuur deelt en dezelfde doelen nastreeft, zoals de overige respondenten suggereren. Ghariba zegt bijvoorbeeld over de Sous:

*‘Ik ken volgens mij één Sousorganisatie, maar daar heb ik ook niet echt veel verdieping in, maar ik denk allemaal hetzelfde. We willen allemaal erkend worden (...) We zitten allemaal in hetzelfde schuitje eigenlijk’.*²⁹³

²⁹¹ Ghariba (15-03-2007).

²⁹² K. Azalam (04-04-2007).

²⁹³ Ghariba (15-03-2007).

Khadya meent echter dat de verschillende Berbergroepen op belangrijke punten van elkaar verschillen. Zo is de cultuur van de Sousberbers positiever, terwijl de Riffijnse cultuur zich kenmerkt door strijd.

*‘Kijk bij ons is het zo Anne, van de mensen uit het Zuiden, dat men heel blij is, het Sousberber of het Tasjelhiyt Berber, is gewoon gelinkt aan cultuur bijvoorbeeld vreugde, verdraagzaamheid, plezier. Er is geen dierlijk of mannelijke gedrag, bijna niet eigenlijk’.*²⁹⁴

Daarnaast staan de Sousberbers meer open voor andere invloeden en invalshoeken dan de Riffijnen. Tenslotte geeft de respondente aan dat de Sousberbers ook een andere taal spreken dan de Riffijnen, namelijk het Tasjelhiyt. Waar de Sousberbers moeite hebben gedaan om de Rifberbers te verstaan, is hiervan andersom geen sprake.

*‘En hier in Nederland, zoals je wel weet Anne, de meesten zijn van Riffijnse afkomst en ik ben van Sousberber afkomst. En we begrijpen heel veel van de Berbers van het Noorden zeg maar, ik weet hun hele geschiedenis praktisch, ik spreek ook hun taal, ik spreek het een beetje, ik begrijp meer dan ik het spreek. En voor de meeste Riffijnen is Sous toch iets heel apart, terwijl we toch onder dezelfde doelgroep vallen, Berber. (...) maar als wij praten verstaan zij ons niet. Maar de Sousberbers verstaan wel het Rifberbers’.*²⁹⁵

Ten tweede verzet Khadya zich tegen een belangrijk argument van de andere respondenten om de Berbers van de Sous en de Atlas niet als een aparte groep te beschouwen. Volgens bijvoorbeeld Mohammed Boukiour en Mohammed El Abdouni spelen deze Berbergroepen vrijwel geen rol van betekenis vanwege de kleine omvang.

*‘Je hebt in Amsterdam een vereniging van Berbers uit de Atlas, die zijn alleen maar cultureel bezig. Die hebben een muziekgroep en een dansgroep. En daarmee stopt het zo'n beetje. Je hebt nog wel oude websites in Frankrijk voor de Atlas berbers, maar omdat het zo'n kleine gemeenschap is vanwege de immigratie naar het buitenland, speelt het nauwelijks een rol, tenminste in Europa en Nederland bijna niet’.*²⁹⁶

*‘Er is geen contact. Tamaynut richt zich met name op Berbers vanuit het Zuiden van Marokko, Zuidwesten; het Sous. Er zijn er sowieso weinig ervan in Nederland. Daar hebben we eigenlijk weinig contacten mee’.*²⁹⁷

Khadya verzet zich tegen dit argument en geeft aan dat de omvang van een groep irrelevant is voor de erkenning ervan.

‘Een koepelorganisatie zou fantastisch zijn, we zijn er toen mee begonnen, daar zijn we eigenlijk al mee begonnen met een aantal andere Sousberberorganisaties in Amsterdam, om een grote koepel voor Zuid-Marokkanen op te zetten. Maar omdat er zo weinig zijn. Ik zal je zeggen Anne, in je eentje kun je heel veel

²⁹⁴ K. Azalam (04-04-2007).

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ M. Boukiour (13-03-2007).

²⁹⁷ M. El Abdouni (23-04-2007).

doen. Ik heb het gemerkt, mijn ideeën en motivatie heeft best wel heel bewegingen te weeg gebracht, hoor’.²⁹⁸

Hieruit blijkt dat ook kleine groepen veel kunnen bereiken en veranderingen bewerkstelligen. Ook dient het argument van de andere respondenten te worden genuanceerd. Hoewel de Sousberbers in Nederland een minderheid vormen, maken zij deel uit van de grootste groep Berbers op de wereld, zo meent K. Azalam.

Doordat de Riffijnen onvoldoende aandacht hebben voor de andere Berbergroepen en een homogeen beeld presenteren, houdt Khadya hen ook mede verantwoordelijk voor de achterstand van de Sousberbers en de Atlasberbers in Nederland. Wanneer er voorzieningen voor Berbers worden ontwikkeld, zoals taalonderwijs, brochures of tolkendiensten, wordt het Rifberbers als uitgangspunt genomen. Niet alle Sousberbers begrijpen het Riffijns echter, wat het leren van de Nederlandse taal bemoeilijkt.

3.4. Conclusie

In de jaren negentig van de vorige eeuw nam het aantal Marokkaanse organisaties qua aantal toe. Ook de diversiteit wat betreft de activiteiten en doelstellingen in de Marokkaanse organisatievorming steeg. In deze fase werd de stap gezet van informele naar publieke activiteiten omtrent de Amazigh-talen en -cultuur. Deze eerste initiatieven zijn kleinschalig, bereiken een beperkt publiek en zijn georiënteerd op Marokko. De initiatiefnemers zoals Mohammed Chacha waren geboren in het Rifgebied en werden bekritiseerd vanuit de bestaande Marokkaanse organisaties en Marokkaanse gemeenschap. Vanaf 1997 werden meer organisaties opgericht door de tweede generatie Marokkanen, waardoor de oriëntatie op Marokko verminderde en de culturele activiteiten minstens zo belangrijk werden als de sociale doelen. Ook werden diverse nieuwe organisaties opgericht, die een andere aanpak hadden dan de bestaande organisaties zoals stichting Amazigh voor theater. De kritiek op deze initiatieven nam enigszins af. De activiteiten bleven kleinschalig. Meer Marokkanen lijken na 2004 de Berberidentiteit te verkennen en de diversiteit binnen de Amazighbeweging neemt toe. Onder invloed van verschillende organisaties zoals de Sousberber- en de vrouwenorganisaties werd er meer gediscussieerd over de reikwijdte van de term Imazighen.

In het dominante Amazighdiscours, afgeleid uit gesprekken met zes respondenten, wordt benadrukt dat Berbers een unieke etnische groep zijn met een rijke cultuur en geschiedenis, die worden onderdrukt door de aanhangers van het problematische Marokkanendiscours en het

²⁹⁸ K. Azalam (04-04-2007).

Arabisch-islamitische Marokkanendiscours: de Marokkaanse Arabieren, de religieuze organisaties en in mindere mate de Nederlandse overheid en media. Vooral de Marokkaanse Arabieren in zowel Marokko als Nederland en de islamitische organisaties, die de Nederlandse overheid hebben misleid, worden in dit verband genoemd. Stimulering van de Berberafkomst zou helpen de sociaaleconomische achterstand van Marokkanen weg te nemen, zo stelt het dominante Amazighdiscours. Ook wordt door een aantal respondenten onderhandeld met het dominante Amazighdiscours zelf. Zij presenteren een subdiscours, waarin de verschillen tussen Berbers als uitgangspunt worden genomen en sommige Berbers mede verantwoordelijk worden gehouden voor de achterstand van de gemeenschap. De controverse tussen mannen en vrouwen, maar ook tussen Riffijnen en Sousberbers staat hier centraal.

Hoofdstuk 4

Verklaringen voor de opkomst van het Amazighbewustzijn onder Marokkanen in Nederland na 1989

Zoals in voorafgaande hoofdstukken is uiteen gezet, zijn vanaf de jaren negentig meer initiatieven ontplooid omtrent de Berbertalen, en -cultuur en lijkt de aandacht voor de Amazighachtergrond onder Marokkanen in Nederland te zijn toegenomen. In dit hoofdstuk bespreek ik de verschillende factoren die de opkomst van het Amazighbewustzijn tussen 1989 en 2007 in Nederland mede verklaren, namelijk de omslagen in het Marokkanendiscours van de Marokkaanse en Nederlandse overheid, maar ook de opkomst van de tweede generatie Marokkanen, de Amazighbeweging in andere migratielanden en de verbeteringen in de communicatietechnologie. Niet elke factor heeft op dezelfde wijze bijgedragen aan de opkomst van het Amazighbewustzijn. De eerste initiatieven (1989-1997) zijn vooral ontplooid door de politieke liberalisering in Marokko. De groeiende belangstelling voor de Amazighidentiteit tussen 1998-2004 en 2004-2007 kan mede worden verklaard door de opkomst van de tweede generatie.

4.1 Omslag in het Marokkanendiscours van de Marokkaanse overheid

De ontwikkelingen in Marokko spelen een belangrijke rol in de opkomst van het Amazighbewustzijn in Nederland na 1989. De eerste publieke initiatieven op het gebied van Amazighbewustzijn in Nederland werden eind jaren tachtig ontplooid door een klein aantal Marokkanen van de eerste generatie, zoals Mohammed Chacha en Abder El Aissati, die respectievelijk uitgeverij Izaouran en sociaalculturele organisatie Adrar oprichtte. Ook Syphax en MVC Bades behoren tot de eerste initiatieven.²⁹⁹ Deze migranten maakten de stap van informele naar publieke activiteiten mede onder invloed van ontwikkelingen in Marokko, waar eind jaren tachtig een proces van politieke liberalisering werd ingezet en meer aandacht voor Berbers kwam.

De Marokkaanse koning Hassan II, die in 1962 aan de macht kwam, regeerde met harde hand. De vorst zette de politie of het leger in om verzet de kop in te drukken en zaaide verdeeldheid onder (politieke) tegenstanders. Binnen het Marokkanendiscours stond de Arabisch-islamitische identiteit centraal en ruimte voor diversiteit hierbinnen was er niet. Eind jaren tachtig

²⁹⁹ A. van Heelsum, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen*, 31-32.

zagen de politieke machthebbers zich echter genoodzaakt om hun beleid aan te passen. De positie van koning Hassan II werd namelijk kwetsbaarder vanwege twee ontwikkelingen. Ten eerste vormden de religieuze partijen een grotere bedreiging voor het regime van de vorst. Hoewel het aantal aanhangers van de fundamentalistische stromingen al enkele jaren was toegenomen, werd de grote invloed van deze partijen werkelijk duidelijk gedurende twee oorlogen in begin jaren negentig: de Algerijnse Burgeroorlog en de Golfoorlog. De Algerijnse burgeroorlog wees de koning op het gevaar van een gewelddadige opstand van islamitische groeperingen. De strijd tussen de Algerijnse overheid en gewapende islamitische groepen duurde van 1991 tot 2002 en had ongeveer 150.000 doden tot gevolg. Ook door de Golfoorlog in 1991 (17 januari tot 26 februari) tussen Irak en een coalitie geleid door de Verenigde Staten werd de macht van fundamentalistische groepen in Marokko duidelijk. Marokko koos de kant van de tegenstanders van Saddam Hoessein en zond 1200 manschappen naar Saoedi-Arabië om de grens met Irak te bewaken, wat vooral een symbolische handeling was om de steun aan het Westen te betuigen. In Marokko braken vervolgens opstanden uit. Jongeren gelinieerd aan fundamentalistische stromingen, demonstreerden tegen het zenden van de Marokkaanse troepen en riepen slogans zoals: 'Breng het Marokkaanse leger naar huis' of 'God is groot, wat een storm zal de Joden vernietigen'. Volgens de demonstranten dienden de politieke machthebbers een islamitisch land als Irak te steunen in plaats van te bestrijden.³⁰⁰

Ten tweede raakte het machtsbehoud van koning Hassan II in gevaar door de toenemende politieke druk van Westerse landen om een liberaliseringproces te starten. Westerse geldschietters dreigden hun financiële steun op te zeggen als Marokko geen stappen ondernam om de mensenrechten beter na te leven. Marokko was sterk afhankelijk van buitenlandse geldschietters uit met name Europese landen. Sinds begin jaren tachtig nam de Marokkaanse regering namelijk deel aan economisch programma opgezet door het IMF (Internationaal Monetair Fonds) en de Wereldbank.³⁰¹

Koning Hassan II reageerde op deze situatie door een toenaderingspoging tot zowel de Europese Gemeenschap als zijn linkse politieke tegenstanders in Marokko op te zetten. Om hen te bewegen tot steunbetuigingen, beloofde de vorst een proces van economische en politieke liberalisering. Kleine stappen werden gezet in de richting van een meer transparante beleidsvoering en het naleven van de mensenrechten, zoals de Westerse geldschietters vroegen. De linke oppositiepartijen als USFP (l'Union Socialiste des Forces Populaires) en de neo-communistische PPS (Parti du progrès et du socialisme) kregen in 1992 meer vrijheid om

³⁰⁰ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 370-378.

³⁰¹ Idem.

onderzoekscommissies op te zetten en ministers te ondervragen. In 1995 werd een nieuwe regering onder leiding van Driss Basri aangesteld, die bestond uit democratisch gekozen politici in plaats van persoonlijke vrienden van de koning. In 1998 werd voor de eerste maal in de Marokkaanse geschiedenis een oppositieleider de premier van Marokko, namelijk de voorzitter van de USFP Abderrahmane El Youssefi.³⁰²

Als onderdeel van het liberaliseringproces deed de monarchie ook concessies aan de Amazighbeweging, waardoor meer diversiteit in het Marokkanendiscours kwam. De Berberorganisaties hadden een sterke positie in de samenleving verworven en waren daardoor een belangrijke gesprekspartner voor koning Hassan II. Vanaf begin jaren tachtig werd er meer gediscussieerd over het Berberzijn en diverse initiatieven ontplooit door een kleine groep geïnteresseerden. Deze nieuwe fase in de Amazighbeweging werd ingeluid in 1989 met de publicatie van Mohammed Chafiq, een medewerker van de Marokkaanse Rijksacademie, met de titel 'De hoogtepunten van drieëndertig eeuwen Imazighen' (lamhatun aan thalathatin wa thalathina qarnan min tarikhi el' amazighiyyin). Dit boek betekende een doorbraak in de Berberbeweging omdat Berbers door de auteur werden omschreven als een aparte en unieke etnische groep. Chafiq schetste de Berbergeschiedenis, waarbij hij benadrukte dat de Berbercultuur een grote invloed heeft gehad op bijvoorbeeld de Griekse, Egyptische en Romeinse beschavingen. Hiermee sprak Chafiq zich uit voor een herdefiniëring van de positie van Berbers in de Marokkaanse geschiedenis, dat een doorbraak betekende op wetenschappelijk niveau. Normaliter zou een dergelijk boek niet gepubliceerd kunnen worden, maar doordat Chafiq toentertijd onbekend was, ontsnapte zijn publicatie aan de censuur.³⁰³

In deze periode werden ook verschillende Amazighorganisaties opgericht, die streefden naar meer linguïstische en culturele rechten voor Berbers in de Marokkaanse samenleving. In steden zoals Rabat, Casablanca, Fez, Agadir en Al Hoceima kwamen geïnteresseerden bij elkaar. Een aantal van deze organisaties gingen samenwerken, wat resulteerde in 'Het document van de Universiteit van Agadir' (La Charte d'Agadir), dat op initiatief van zes culturele verenigingen in 1991 werd opgesteld. Hierin werd een pleidooi gehouden voor de erkenning van de Amazightalen, en tegelijkertijd de homogene Arabisch-islamitische identiteit van Marokko bekritiseerd. Voor de eerste maal werden de wensen van de Berberbeweging duidelijk onder woorden gebracht en door verschillende organisaties samengewerkt. Tot verdergaande samenwerking kwam het pas in 1994.³⁰⁴

³⁰² C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 372-278.

³⁰³ M. Chafiq, *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*, 120.

³⁰⁴ G. Kratochwill, 'Some observations on the first Amazigh World Congress (August 27-30, 1997, Tarifa, Canary Islands)' in: *Die welt des Islams* (1997, 39 (2)), 154.

Vooraf onder de urbane elite nam de belangstelling voor het Amazighdiscours toe. Door de verbeterde communicatiemogelijkheden zoals het internet, de urbanisering en interne migratie kwamen meer mensen in aanraking met het Amazighdiscours. Hierdoor verspreidde het discours zich sneller over de bevolking en woonden veel Marokkanen dicht bij de steden waar het Berberactivisme vandaan kwam.³⁰⁵ Ook op universiteiten kwam meer aandacht voor de Berbertalen en -cultuur onder de urbane elite, wat verband houdt met de verminderde aantrekkingskracht van het communisme. Met de val van de Berlijnse Muur in 1989 en het einde van de Koude Oorlog veranderde het klimaat op de Marokkaanse universiteiten. Voorheen waren vooral islamitische groeperingen, aanhangers van het regime en diverse marxistische studentenorganisaties actief op de universiteiten.³⁰⁶ Na 1989 had het communisme veel van haar glans verloren en was er ruimte voor en behoefte aan een nieuwe invalshoek. Het Amazighbewustzijn vervulde dit vacuüm, zoals ook respondent Mohammed El Abdouni formuleerde:

*‘Het politieke bewustzijn bij studenten bijvoorbeeld in Marokko was gericht op het socialisme. Daardoor was er voor de eigen cultuur weinig ruimte. Men importeerden ideeën uit Rusland. De universiteiten waren bolwerken, belangrijke bolwerken van het gedachtegoed van Lenin en Marx, niet zozeer van de eigen cultuur. Dat is heel paradoxaal. Met de afbraak van de Berlijnse muur om het zo maar te zeggen, kwam er ook een ander bewustzijn. Hé, er is iets anders. Ik denk dat het Berber cultuurerfgoed een bepaald vacuüm vervult ook’.*³⁰⁷

Hoewel vanaf begin jaren negentig gesprekken werden gevoerd met vertegenwoordigers van de Berberbeweging deed Koning Hassan II in 1994 voor de eerste maal een concessie aan de Berbers naar aanleiding van de Tilelli-affaire. Een vreedzame demonstratie op één mei 1994 in El Rachida (stad in het Zuiden van Marokko) georganiseerd door de Amazighbeweging Tilelli werd ruw verstoord door de politie. Drie sympathisanten en vier leden van Tilelli werden gearresteerd omdat zij borden droegen met de slogans zoals ‘Geen democratie zonder Tamazight’. Deze gebeurtenis kreeg (inter)nationaal veel aandacht. Om de (inter)nationale onrust te verminderen, pleitte de koning op twintig augustus 1994 tijdens zijn jaarlijkse rede ter gelegenheid van de revolutie van de koning en het volk (Revolution du roi et du peuple) voor de invoering van de Berbertalen in het onderwijs. Hoewel directe resultaten uitbleven, betekende deze toespraak een belangrijke omkeer in het officiële denken over de Amazighkwestie, wat een grote impuls gaf aan de Amazighbeweging in Marokko. De vorst erkende namelijk voor de eerste maal het bestaan van

³⁰⁵ D. Crawford & K. E. Hoffman ‘Essentially Amazigh: urban Berbers and the global village’, 117.

³⁰⁶ P. Silverstein, ‘1998-1999 AIMS Research Grant Report. Ethnopolitics: The Amazigh Cultural Movement in the Rural Souss’ [http://64.233.183.104/search?q=cache:hYl8ltlm4VcJ:www.la.utexas.edu/research/mena/aims/newsletters/newsletter_spring_2000.htm+amrec+1967&hl=en&ct=clnk&cd=11\(12-05-2007\).](http://64.233.183.104/search?q=cache:hYl8ltlm4VcJ:www.la.utexas.edu/research/mena/aims/newsletters/newsletter_spring_2000.htm+amrec+1967&hl=en&ct=clnk&cd=11(12-05-2007).)

³⁰⁷ M. El Abdouni (23-04-2007).

de Berbertalen en cultuur en gaf het signaal dat de Marokkaanse samenleving niet alleen bestond uit Arabieren.³⁰⁸ Zoals uit het volgende citaat blijkt, kwamen hierna meer publieke uitingen van de Amazighidentiteit:

*‘En vanaf dat moment was dat een prioriteit in Marokko. En eigenlijk al die sluimerende identiteit, wat er al was, al dat bewustzijn, kwam ineens tot wasdom zeg maar. En daarna zie je eigenlijk veel verenigingen ontstaan. Mensen geven uiting aan al dat gevoel door zulke dingen. Hun winkel bijvoorbeeld versieren met Amazightekens. Maar dat heeft een rol gespeeld, de politieke situatie vooral’.*³⁰⁹

De politieke liberalisering en de concessies aan de Amazighbeweging was echter wel aan grenzen gebonden. Zo was koning Hassan II bereid enkele verantwoordelijkheden over te dragen aan het parlement, maar liet de vorst tegelijkertijd weten dat hij nimmer afstand zou doen van al zijn macht. Een constitutionele monarchie behoorden dan ook niet tot de mogelijkheden vanwege de spirituele basis van zijn macht, zoals koning Hassan II in een interview meedeelde: *‘Islam forbids me from implementing a constitutional monarchy in which I, the king, delegate all my powers and reign without governing (...) I can delegate power, but I do not have the right, on my own initiative, to abstain from my prerogatives, (...)’.*³¹⁰ De vorst probeerde de politieke situatie in Marokko ook zoveel mogelijk in de hand te houden en te sturen. Hoewel de mensenrechten beter werden nageleefd en veel gevangen waren vrijgelaten na 1989, meldde de Marokkaanse mensenrechtenorganisaties AMDH dat oppositieleiders regelmatig werden opgepakt en gevangenen werden gemarteld.³¹¹ Ook de Berberbeweging kreeg hiermee te maken. Wanneer organisaties of individuen zich richtten op cultuur zoals zang en dans, werd hen weinig in de weg gelegd door de politieke leiders. Politiek georiënteerde initiatieven daarentegen werden tegengewerkt en verhindert door bijvoorbeeld de politie. De historicus Ali Azayno, die een herziening van de officiële Marokkaanse geschiedenis wenste omdat het bestaan van Berbers hierin niet werd genoemd, werd een jaar gevangen gezet. Zijn uitspraken werden door de rechtbank beschouwd als een directe aanval op de Arabisch-islamitische identiteit en een indirecte aanval op de monarchie. De Berbers dienden vooral vanuit een cultureel oogpunt te handelen en zich niet te bemoeien met de politieke situatie.³¹²

Het proces van liberalisering in Marokko kreeg een nieuwe impuls door de troonsbestijging van Mohammed VI, die na de dood van zijn vader Hassan II op 23 juli 1999 de macht in handen kreeg. Hoewel Mohammed VI niet in staat lijkt het politieke systeem op een

³⁰⁸ M. Chafiq, *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*, 121-122.

³⁰⁹ M. El Abdouni (23-04-2007).

³¹⁰ P. J. Campbell, ‘Morocco in transition: overcoming the democratic and human rights legacy of King Hassan II’ in: *African Studies Quarterly* (2003, 7 (1)), 40.

³¹¹ C. R. Pennell, *Morocco since 1830. A history*, 373.

³¹² P. J. Campbell, ‘Morocco in transition: overcoming the democratic and human rights legacy of King Hassan II’, 40-46.

systematische manier om te buigen en er ook anno 2007 in Marokko sprake is van censuur, kiest deze vorst vaker dan zijn vader voor de dialoog dan het geweld. Mohammed VI nam verdere stappen om Marokko te moderniseren, te democratiseren en de mensenrechtensituatie te verbeteren, zoals ook respondent Abdherrak Sebtaoui mij vertelde:

*‘In de tijd van de koning Hassan II was het moeilijk om een stichting of een vereniging op te richten. Maar na de dood van Hassan II, kwam zijn zoon. Hij heeft alle asielzoekers uit de gevangenis vrijgelaten. Mensen die uit Marokko waren gevlucht vanwege zijn mening, zijn welkom in Marokko. Hij heeft goede dingen gedaan. Er is nu vrijheid om een vereniging of stichting op te richten’.*³¹³

Na zijn aantreden organiseerde Mohammed VI een nationale conferentie, waar hij onder andere met Berbers, Joden, Arabieren en Touareg nomaden praatten over een intercultureel Marokko. Aan de vertegenwoordigers van deze bevolkingsgroepen werden diverse beloften gedaan, die de integratie dienden te vergroten. Ook installeerde de koning een nationale verzoeningscommissie, die het gevoerde beleid van zijn vader besprak en schadevergoedingen betaalden aan slachtoffers hiervan. Daarnaast bezocht Mohammed VI het Rifgebied, wat het eerste officiële bezoek van een monarch aan de regio in veertig jaar betekende. Ook de Amazighbeweging kreeg meer bewegingsruimte na het aantreden van Mohammed VI. Het gegeven dat Berberorganisaties toestemming kregen om bijeenkomsten te organiseren is een teken van zijn politieke wil. Elke culturele organisatie in Marokko dient namelijk aan het lokale bestuur toestemming te vragen om bijvoorbeeld een vergadering te beleggen. Wanneer de beweging zich in een politiek debat wil mengen, wordt echter minder meegewerkt net als in eerdere jaren. In eerste instantie werd dan ook het Berbermanifest (2000) tegengehouden. Het Berbermanifest werd gepresenteerd door 229 Marokkaanse intellectuelen, waaronder Mohammed Chafiq. Dit document maakte een discussie los over de officiële erkenning van Berbers in de Grondwet van Marokko. In 9000 woorden werd uiteen gezet waarom de Amazighcultuur een essentieel onderdeel van de Marokkaanse identiteit was en er geen democratie in Marokko kon bestaan zonder actieve betrokkenheid van de Imazighen. De aanhangers van het Bebermanifest meenden ook dat etnische diversiteit een verrijking was voor een samenleving en zou moeten worden gestimuleerd in plaats van onderdrukt, zoals het volgende citaat aangeeft. *‘We believe that diversity is an enrichment and that difference is a sharpener for the human designers. (...) “uniformity” leads to the missing of opportunities for opening up (to the outside world and to other ideas), for development and refinement. (...) We believe in the advent of a universal civilization which is capable of integrating all the contributions of mankind’.*³¹⁴ Ook gaf het

³¹³ A. Sebtaoui (06-04-2007).

³¹⁴ Berber Manifest (Rabat, 01-03-2000) <http://www.mondeberbere.com/societe/manifest-index-en.htm>

manifest een overzicht van de Marokkaanse geschiedenis vanaf de Middeleeuwen en de positie van Berbers hierin. De presentatie van het manifest ging gepaard met een informatiecampagne door diverse Berberorganisaties om het Amazighbewustzijn van de Marokkaanse overheid en de bevolking te stimuleren.³¹⁵

Hoewel de Marokkaanse overheid het Berbermanifest in eerste instantie tegenhield, speelden de politici toch in op de wensen van de actievoerders. Op 17 oktober 2001 werd in het 'Ajdir Decreet' de stichting van ICRAM (Institut Royal de la Culture Amazighe) aangekondigd. In juni 2002 werd het ICRAM geopend door Mohammed VI zelf, waarbij de vorst het stimuleren van de Amazighidentiteit als een nationale taak beschouwde: *'The promotion of the Amazigh is a national responsibility, for no national culture can renounce its historical roots'*.³¹⁶ ICRAM onder leiding van Mohammed Chafiq werd belast met de taalplanning, het verrichten van onderzoek naar de Amazightalen en -cultuur, het ontwikkelen van lesmateriaal voor scholen en allerlei andere zaken rondom Berbers. Een aantal praktische beslissingen werden genomen ten aanzien van bijvoorbeeld het schrift. Het ICRAM had de keuze tussen het Latijnse, het Arabische en het Tifinagh alfabet om het Tamazight te onderwijzen. Het Tifinagh alfabet is afgeleid van het Punische alfabet en werd tot voor kort enkel gebruikt door de Berbernomaden in de Sahara.³¹⁷ Uiteindelijk is door ICRAM gekozen voor deze laatst genoemde optie. In juni 2004 werd namelijk een samenwerkingsovereenkomst gesloten tussen het ICRAM en het Marokkaanse Ministerie van Onderwijs. Daarin werd afgesproken dat Amazigh een verplicht schoolvak zou worden in het lager onderwijs en het Tifinagh onderwezen op de Marokkaanse scholen.³¹⁸ Hoewel de oprichting van het ICRAM een belangrijke stap in de erkenning van de Berbers betekende, waren niet alle Marokkaanse Amazighverenigingen het eens met de handelwijze van de organisatie. Zeventien organisaties verbonden aan TADA (Confederation TADA des Associations Amazighes du Maroc) beschouwden het ICRAM als een instrument van de Marokkaanse overheid. De machthebbers zouden de Amazighbeweging willen neutraliseren en gebruikten het ICRAM hiervoor, zo meende TADA.³¹⁹

De politieke liberalisering en de toenemende acceptatie van Berbers door de Marokkaanse monarchie gaf een belangrijke impuls aan de Amazighbeweging in Nederland

(07-08-2007).

³¹⁵ B. Maddy-Weitzman, 'Ethno-politics and globalisation in North Africa: The Berber cultural movement' in: *The Journal of North African Studies* (2006, 11 (1)), 74.

³¹⁶ D. Crawford, 'Morocco's invisible Imazighen', 59.

³¹⁷ M. Chafiq, *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*, 134-135.

³¹⁸ D. Crawford, 'Royal interest in local Culture: The politics of Morocco's Imazighen' in: M. Shatzmiller (ed.), *Nationalism and minority identities in Islamic societies*. (McGill-Queens University Press, Montreal 2005), 16-17.

³¹⁹ A. van Heelsum, 'Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora', 5.

tussen 1989 en 1998, zoals gesprekken met de respondenten duidelijk maakten. De migranten in Nederland volgden de ontwikkelingen in Marokko en zo hoorden zij dat er veranderingen in het denken over Marokkanen hadden voorgedaan. Deze migranten bleven namelijk sterk georiënteerd op Marokko en steunden vanuit Nederland de Marokkaanse verzetbeweging, die zich onder andere inzette voor de erkenning van de Berbers. Deze groep was relatief hoogopgeleid en in Marokko bewust geworden van de Amazighkwesie en in aanraking gekomen met het Amazighdiscours. Een aantal van hen had deelgenomen aan linkse verzetsbewegingen of hadden door het maken van muziek of schrijven van geschriften hun afkeer van monarchie laten merken.³²⁰ Door de verbeterde communicatietechnologie, zoals het internet, dat een opmars maakte in de jaren negentig, verliep de informatieverbreiding sneller en kon een groter publiek worden bereikt. Informatie over bijvoorbeeld politieke gevangen en regeringsafspraken over het Berberonderwijs bereikten via het internet veel mensen.³²¹ Ook door de migratie van Marokkanen naar Nederland, die de toegenomen acceptatie van Berbers hadden meegemaakt, kwam er meer aandacht voor het Amazighdiscours zoals uit het volgende citaat blijkt:

*‘Deze invloed komt naar Europa. De studenten, de jongens en de meisjes waren daar actief en komen naar Europa door trouwen of familie. De jongeren worden door hun ouders naar Nederland gehaald als hun studie afgemaakt is. Deze nieuwe generatie komt naar Europa’.*³²²

Daarnaast kregen de Marokkaanse migranten in Nederland meer vrijheid om organisaties op te richten. De houding van de Marokkaanse overheid ten aanzien van de Marokkaanse migranten veranderde namelijk enigszins. De overheid hield vast aan de gedachte dat een gemigreerde Marokkaan altijd een Marokkaanse staatsburger zou blijven, maar legde vanaf begin jaren negentig meer nadruk op de integratie met behoud van de Marokkaanse identiteit. Niettemin probeerde de overheid ook in deze fase de Marokkaanse migranten te sturen in een door hen gewenste richting en de band tussen de migranten en Marokko in stand te houden. Daartoe werd het Ministerie voor Migratie in 1990 opgericht. Diens taken werden in 1998 door Stichting Hassan II overgenomen en in 2002 werd het Ministerie voor Migratie opnieuw opgericht. Zij proberen contacten te onderhouden met organisaties als TANS (Towards a new start), een organisatie voor hoog opgeleide Marokkaanse jongeren.

Ook na 1989 stimuleerde Marokko het Arabiseringsproces in migratielanden ondanks de toenemende acceptatie van Berbers in eigen land. Het onderwijs in eigen taal en cultuur beschouwden zij als hun eigen verantwoordelijkheid. De Marokkaanse overheid zond Arabische

³²⁰ A. van Heelsum, ‘Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora’, 5.

³²¹ D. Merolla 'Digital imagination and the "landscapes of group identities": the flourishing of theater and "Amazigh Net" in the Maghreb and Berber diaspora', 122-131.

³²² A. Sebtaoui (06-04-2007).

leerkrachten naar Nederland, waaruit de Nederlandse overheid en onderwijsinstellingen selecteerden en leraren in dienst namen.³²³ Ook het Arabiseringsproces blijkt uit het toewijzen van namen aan pas geboren kinderen. Het is Marokkanen in Nederland niet toegestaan om hun kinderen Berbernamen te geven of te vernoemen naar Berberkoningen. Door het consulaat en Marokkaanse geboorteregister wordt dit tegen gehouden.³²⁴

Door de Marokkaanse autoriteiten werd echter minder strikt opgetreden en kwam er meer ruimte voor andersdenkenden. De angst voor represailles nam af bijvoorbeeld omdat politieke tegenstanders van het regime in mindere mate werden tegengehouden door de douane. Politieke ballingen zoals de aanhangers van het KMAN werden bijvoorbeeld uitgenodigd om terug te keren naar Marokko. Op zes september 1994 vertrokken zes KMAN-leden naar Marokko om hun familie te bezoeken en contacten met andere organisaties te leggen.³²⁵ Door deze ontwikkelingen in Marokko durfden minderheden zoals de Amazighbewusten meer in het openbaar te treden. Deze volgende uitspraken van twee respondenten illustreren deze ontwikkeling.

*‘Pas in de jaren negentig, is langzamerhand de tijd dat mensen dat steeds meer durfden te doen en dat er op dat gebied meer mensen kwamen die dat deden. Juist de afstand vanuit Marokko naar hier, naar Nederland en rest van Europa, zorgde ervoor dat de discussie hier wel langzaam gevoerd kon worden’.*³²⁶

*‘De ontwikkeling van de Amazighbeweging in Nederland heeft ook te maken met de ontwikkelingen in Marokko. Jaren negentig denk ik kwamen er heel veel organisaties bij. In deze tijd gebeurde een hoop emotionele dingen’.*³²⁷

Hoewel de Marokkaanse ontwikkelingen een belangrijke rol hebben gespeeld in de institutionalisering van het Amazighbewustzijn in Nederland tussen 1989 en 1998, is deze factor in mindere mate verantwoordelijk voor de groei in belangstelling in de tweede en derde fase. Ook na 1998 zijn Nederlandse Amazighbewusten geïnspireerd door de Amazighbeweging in Marokko en is er een constante stroom migranten uit de eerste generatie, zoals Mohammed Belhadj en Abdharrak Sebtaoui die het Amazighdiscours als het ware ‘meenemen’. Vooral de opkomst van de tweede generatie en de omslag in het Marokkanendiscours van de Nederlandse overheid zijn van invloed in de latere twee fasen, zoals ik in paragraaf 4.2 en 4.3 uiteenzet.

³²³ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 464-465.

³²⁴ A. van Heelsum, ‘Explaining trends, developments and activities of Moroccan organizations in the Netherlands’, 9.

³²⁵ I. van der Valk, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*, 172.

³²⁶ M. Boukiour (13-03-2007).

³²⁷ M. Belhadj (18-04-2007).

4.2 Omslag in het Marokkanendiscours van de Nederlandse overheid

Niet alleen het Marokkanendiscours van de Marokkaanse overheid, maar ook het veranderende denken over Marokkanen door de Nederlandse beleidsvoerders na 1989 speelde een rol in de toenemende belangstelling voor het Amazighdiscours onder Marokkanen na 1989. Voor 1989 lag de nadruk in de Marokkaanse beeldvorming op de Arabisch-islamitische identiteit, die een positieve bijdrage kon leveren aan het wegnemen van de sociaaleconomische achterstand van deze groep migranten. Vasthouden aan de eigen cultuur zou de integratie namelijk verbeteren, zo was de dominante gedachte tussen 1983 en 1989. Na 1989 kwam hierin verandering. In het Marokkanendiscours kwam meer nadruk te liggen op aanpassing aan de Nederlandse samenleving om de sociaaleconomische achterstand van de groep te verminderen, de Berberse achtergrond van een deel van de Marokkanen en de islamitische identiteit.

Het politieke beleid werd in de jaren negentig bijgesteld omdat de politieke partijen ontevreden waren met de resultaten van het minderhedenbeleid van 1983. Het WWR-rapport ‘Allochtonenbeleid’ van 1989 concludeerde, dat de sociale verschillen tussen autochtoon en allochtoon onveranderd groot waren en de vrijwillige integratie onvoltooid. Vooral de eerste generatie sprak de Nederlandse taal slecht of niet. Deze problematiek viel meer op door de toenemende stroom gezinsvormende migranten, die moeizaam participeerden in de Nederlandse maatschappij. Hoewel er vooruitgang was geboekt in de huizensector en de participatie van minderhedenorganisaties, was van een evenwichtige representatie van allochtonen in het onderwijs en op de arbeidsmarkt geen sprake. Het WWR-rapport concludeerde dat er teveel was gefocust op de migrantencultuur en te weinig aandacht was besteed aan de werkelijke problematiek. Deze stellingen uit het WWR-rapport uit 1989 zijn ook terug te lezen in de minderhedennota’s ‘Investeren in integreren’ en ‘Contourennota Integratiebeleid Etnische Minderheden’ uit 1994. Het minderhedenbeleid maakte plaats voor het integratiebeleid, waarin het aspect van burgerschap centraal stond. In tegenstelling tot de groepsgerichte aanpak van het vorige beleid lag nu de nadruk op het individu, die een plicht had tot zelfverantwoordelijkheid. Er werd meer nadruk gelegd op de verantwoordelijkheden die de minderheden zelf moesten nemen om hun zwakke positie in de samenleving te verbeteren. De migranten dienden zich meer aan te passen aan de Nederlandse samenleving door bijvoorbeeld de taal te spreken en kennis te hebben van de Nederlandse cultuur. Vasthouden aan de Marokkaanse cultuur en religie was ongewenst en problematisch omdat de migranten zodoende geen goede positie in de Nederlandse samenleving zouden kunnen innemen. Het vasthouden aan de eigen cultuur en religie had immers

de sociaaleconomische problemen van Marokkanen, zoals de moeizame integratie van eerste generatie en de criminaliteit onder Marokkaanse jongeren, niet opgelost maar verergerd. Tot de doelgroepen van het beleid werden de grotere etnische gemeenschappen gerekend, zoals de Marokkanen, Turken en Surinamers.³²⁸

Een vergelijkbare visie op de omgang met migranten is te lezen in de minderhedennota 'Kansen krijgen, kansen pakken' uit 1998. Minister Grotesteden- en Integratiebeleid Rogier van Boxtel (D66) constateerde dat het beleid van weleer onvoldoende had bereikt mede omdat er te weinig was gelet op de diversiteit in de migrantengemeenschappen. Het verbeteren van de sociaaleconomische situatie door integratie in de Nederlandse samenleving stond in deze nota centraal net als in de beleidsdocumenten tot aan 2007. In 'Rapportage Integratiebeleid minderheden' uit 2003 werd bijvoorbeeld gesteld dat allochtonen, waaronder Marokkanen zich dienden in te zetten om te integreren. Speerpunten waren verbeteringen in het onderwijs en de arbeidsmarkt.³²⁹ Ook in de integratienota '2007-2001: Zorg dat je erbij hoort', die in november 2007 werd gepresenteerd, werden de maatschappelijke emancipatie en sociale integratie met nadruk op burgerschap als hoofdthema's van het migratiebeleid genoemd. Ook in deze nota lag de nadruk op aanpassing van de migranten aan de Nederlandse samenleving en het verminderen van de sociaaleconomische achterstand.³³⁰

Voor het Marokkanendiscours betekende deze beleidsomslag omtrent 1989 dat de Marokkaanse cultuur in een negatief daglicht werd gesteld. De Marokkaanse cultuur werd immers in verband gebracht met de problemen waarmee de Marokkanen kampten, zoals criminaliteit. Vooral de religie werd als problematisch en zelfs bedreigend ervaren. Deze tendens in het beleid begon begin jaren negentig en nam geleidelijk in kracht toe. Marokkanen, maar ook Turken en andere allochtonen uit islamitische landen werden geleidelijk vooral als moslims afgeschilderd. De suggestie werd gewekt dat alle Marokkanen moslim waren, waardoor de beeldvorming omtrent moslims en Marokkanen elkaar beïnvloedde.³³¹ Daarbij werd de Marokkaanse cultuur, maar vooral de islam in het publieke debat als bedreigend voor de Nederlandse samenleving ervaren. Deze ontwikkeling werd begin jaren negentig zichtbaar. Een klein aantal politici zoals de VVD-politicus Frits Bolkestein en politieke partijen als Centruumpartij (CP, later CP'86) en de Centrumdemocraten (CD) hadden in het migrantendebat een uitgesproken standpunt over de islam. Bolkestein en Janmaat stelden ter discussie in hoeverre de islam verenigbaar was met de

³²⁸ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 39-60.

³²⁹ Idem.

³³⁰ Ministerie van VROM/WWI, *Integratienota 2007-2001: Zorg dat je erbij hoort*. (Ministerie van VROM/WWI, Den Haag 2007), 5-9.

³³¹ T. Sunier, 'Neo-nationalisme en historisch besef: beeldvorming over de islam in Nederland' in: *Christen-Democratische Verkenningen* (2003 13(1)), 64-69.

Nederlandse identiteit en benadrukten de religie in het denken over migranten. De islam werd door deze politici voorgesteld als de religie die het verst afstond van de westerse cultuur, wat zou verklaren waarom de moslims meer problemen hadden met de integratie in westerse samenlevingen dan de aanhangers van andere religies. Moslims werden door hen niet alleen als een probleemgroep neergezet, maar ook als een groep die een bedreiging zou kunnen gaan vormen voor de westerse landen. Hun aanwezigheid zou leiden tot conflicten.³³² In bespreking van Contourennota (1994) ijverde Bolkestein voor een integratiebeleid voor islamitische groepen om hen zodoende wegwijs te maken in de Nederlandse samenleving. De politicus wees erop dat de hoge criminaliteit verband hield met de slechte integratie en het vasthouden aan de Marokkaanse cultuur en religie.³³³ Illustratief voor deze visie is het volgende citaat uit een voordracht van Bolkestein bij de Haagse kunstkring in 1990, waarin Bolkestein sprak over het bedreigende karakter van de islam: *‘We are all liberals now! Het liberalisme gedijt niet in een islamitische omgeving. Het gedijt alleen binnen alleen binnen de weltanschawung van rationalisme, humanisme en Christendom. Het is kwetsbaar en moet zich verdedigen om te overleven. De aanvallen van fascisme en communisme zijn afgeslagen. Maar wie weet wat ons te wachten staat?’*³³⁴ De meerderheid van de politieke partijen verzetten zich tegen dergelijke kritiek op allochtonen en beschouwden de uitspraken als racisme. Het toenmalige kabinet Lubbers III (1989-1994) en de Tweede Kamer weigerden bijvoorbeeld met het CD te onderhandelen.³³⁵ De uitspraken van Bolkestein werden ook als controversieel beschouwd binnen zijn eigen partij de VVD.³³⁶

Geleidelijk is het beeld van moslims als een bedreiging voor de Nederlandse samenleving gangbaarder geworden in het politieke debat en is beleidsvoering mede gericht op het wegnemen van de dreiging van moslims. In 2001 werd de nota ‘Integratie in het perspectief van immigratie’ gepubliceerd, wat het product is van een hevig debat in de Tweede Kamer over de integratie van etnische minderheden in Nederland. Dit zogenaamde Schefferdebat ontstond naar aanleiding van het artikel ‘Multiculturele drama’ van Paul Scheffer in het NRC Handelsblad uit 2000.³³⁷ Scheffer stelde in dit artikel dat de sociaaleconomische achterstand van migranten verband hield met de migrantencultuur en de multiculturele samenleving volledig dreigde te mislukken. De Tweede Kamer debatteerde over deze kwestie. Het CDA sloot zich aan bij het betoog van publicist Paul

³³² W. A. Shadid & P. S. van Koningsveld, *De mythe van het islamitische gevaar: Hindernissen bij integratie*. (Kok, Kampen 1992), 29-44.

³³³ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 47.

³³⁴ W. A. Shadid & P. S. van Koningsveld, *De mythe van het islamitische gevaar*, 133.

³³⁵ <http://www.parlement.com/9291000/biof/02736> (04-01-2008).

³³⁶ W. A. Shadid & P. S. van Koningsveld, *De mythe van het islamitische gevaar*, 29-44.

³³⁷ P. Scheffer, ‘Het multiculturele drama’ in: *NRC Handelsblad* (29-01-2000).

Scheffer en was van mening dat de grote culturele afstand tussen moslims en de Nederlandse samenleving de oorzaak was van hun achterstandssituatie. Vooral de moslims vormden hierin een probleem. De Hoop Scheffer (CDA) benadrukte bijvoorbeeld dat de slechte integratie verband hield met de cultuur van met name moslims. De PvdA en de VVD hielden in het Schefferdebat vast aan sociaaleconomische factoren als redenen voor de achterstand. De VVD pleitte echter wel voor een integratiebeleid, waarin de Nederlandse normen en waarden aan moslims werd bijgebracht. De SP, D66 en Groenlinks waren gematigd in hun uitspraken. In de nota 'Integratie in het perspectief van immigratie' (2001) werden zowel de culturele als de sociaaleconomische factoren als verklaring voor de achterstand genoemd. Gesteld werd dat diverse maatregelen dienden te worden genomen om moslims een plek te geven in de Nederlandse samenleving, maar tegelijkertijd werd ervoor gewaarschuwd, dat het debat niet enkel over de islam diende te gaan.³³⁸

In de verkiezingen van 2002, waaraan Pim Fortuyn als lijsttrekker deelnam, was de integratie een centraal thema en werd opnieuw gediscussieerd over de vraag in hoeverre de cultuur van moslims als oorzaak van de achterstand gold.³³⁹ In een interview met de Volkskrant van 9 februari 2002, stelde Fortuyn, dan nog lijsttrekker van Leefbaar Nederland: *'Ik vind 16 miljoen Nederlanders wel genoeg. Het is een vol land. (...) Als ik het juridisch rond kon krijgen, zou ik zeggen: er komt geen islamiet meer in. (...) Ik wil absoluut een einde maken aan de idiotie dat driekwart van de hier geboren Turkse en Marokkaanse jongemannen uit een achterlijk gebied een vrouw gaat halen. (...) De Islam is achterlijk, ik zeg het maar, het is gewoon een achterlijke cultuur'*.³⁴⁰ In de aanloop naar de verkiezingen werden verhitte debatten gevoerd tussen Fortuyn en andere lijsttrekkers over andere de rol van cultuur in de integratie. Na de moord op Fortuyn in 2002 staan andere politici op, die een vergelijkbare mening verkondigden als Fortuyn. Geert Wilders en Ayaan Hirsi Ali bijvoorbeeld beschouwden de islam als een bedreiging voor de Nederlandse samenleving. Beide politici zijn van mening, dat de islam onverenigbaar is met democratie en protesteren bijvoorbeeld tegen de behandeling van vrouwen door moslims. De islam is in hun ogen een bron van problemen.³⁴¹

Dit discours, waarin Marokkanen als moslims en een probleem-, en bedreigende groep werden neergezet, wint aan invloed door (inter)nationale gebeurtenissen in de jaren negentig en in

³³⁸ T. Pels, R. Rijkschroeff & J.W. Duyvendak, *Bronnenonderzoek integratiebeleid*, 55-56.

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ F. Poorthuis & H. Wansink, "De islam is een achterlijke cultuur". Herstel van de grenscontroles en apparatuur in de havens, de luchthavens en aan de grenzen van België en Duitsland' in: *De Volkskrant* (09-02-2007), 13.

³⁴¹ H. van den Berg & G. Valk, 'Gordijnbonus' voor partij Geert Wilders. Kiezers zeggen niet dat ze op de PvdV stemmen' in: *NRC Handelsblad* (24-11-2006), 3 & 'Pim, Mat en Geert' in: *De Volkskrant* (28-11-2006), 13.

de eenentwintigste eeuw. Door de Rushdy-affaire en de eerste Golfoorlog kwamen de moslims in Nederland in de jaren negentig onder druk te staan. De Rushdy-affaire wordt beschouwd als een belangrijk omkeerpunt in het denken over de islam in de Nederlandse samenleving.³⁴² Op 14 februari 1989 sprak de Iranese geestelijk leider ayatollah Khomeini zijn fatwa uit over de schrijver Salomon Rushdy vanwege zijn boek 'The Satanic Verses'. Deze oproep tot de dood van Rushdy leidde tot grote onrust. Bij botsingen in India en Pakistan vielen doden, boekhandelaars waren het doelwit van aanslagen en de Japanse vertaler van de roman werd vermoord in 1991. Niet zozeer de fatwa op zich, maar de reactie van moslims in Europa riep het wantrouwen op van de Nederlandse autochtonen. De moslims wendden zich namelijk niet unaniem af van de fatwa. Sommige groepen demonstreerden zelfs tegen de schrijver en zijn boek.³⁴³ In Nederland werden de pro-Khomeini demonstraties van drie en vier maart 1989 breed uitgemeten in de pers. Het journaal liet beelden zien van enkele honderden demonstranten, vooral in Nederland wonende Pakistanen, die afbeeldingen van Rushdy verbranden en slogans als 'Dood aan Rushdy' schreeuwden. In de praktijk waren het echter een klein aantal demonstranten, maar in de media, maar ook door politici werden deze gebeurtenissen als exemplarisch voor de moslimgemeenschap gepresenteerd. Illustratief voor deze reactie is de column van ex-televisiecriticus Gerrit Komrij in het NRC Handelsblad: *'Als één ding duidelijk wordt, nu duizenden mohammedanen schreeuwend en tierend de straat op gaan, dan is het wel het volkomen echec van het multi-raciaal, multi-cultureel beleid dat door de politiek altijd zo werd aangeprezen. (...) en in het hart van onze steden woeden, onder politiebegeleiding, krachten die tarten wat ons heilig is of althans behoorde te zijn. (...) We hebben ze als stakkers verwend, en we krijgen ze als wolven terug'*.³⁴⁴ Politici als Minister Kees van Dijk van Binnenlandse Zaken en VVD-leider Joris Voorhoeve onderstreepten dat een dergelijke reactie van moslims niet te tolereren was en riepen vervolgens alle moslims op om zich aan de Nederlandse wetten te houden. Migrantenorganisaties werden door van Dijk uitgenodigd om met hem te spreken over de situatie. De Rushdy-affaire werd door de journalisten en politici aangegrepen om het falen van de huidige multiculturele samenleving aan te duiden. Waar voorheen de islam in de Nederlandse samenleving werd getolereerd, lijkt nu een grens van tolerantie te zijn overschreden waardoor de islam in een negatiever daglicht werd gezet. Islam werd meer in verband gebracht met geweld en fundamentalisme, wat de angst voor moslims

³⁴² Zie bijvoorbeeld B. Top, 'Moslims en media-effecten' in: B. Top, *Internationale conflictsituaties en de binnenlandse gevolgen*. (NVJ Bureau Media & Migranten, Amsterdam 2002) www.beeldvorming.net/stigma_veel-zijdigheid en J. Brugman, *Het raadsel van de multicultuur. Essays over islam en integratie*.

³⁴³ J. Brugman, *Het raadsel van de multicultuur*, 60-66.

³⁴⁴ Column Komrij in: *NRC Handelsblad* (08-03-1989). Vermeld in B. Top, 'Moslims en media-effecten', 3.

voedde, die het tolerante Nederland onder de voet zouden kunnen lopen. Met andere woorden, de moslims als groep werden als het ware buiten de Nederlandse samenleving geplaatst.³⁴⁵

Na de Rushdy-affaire werd de beeldvorming over moslims beïnvloed door de Golfoorlog, die van 17 januari tot 26 februari 1991 duurde. De Golfoorlog tussen Irak en een coalitie geleid door de Verenigde Staten leidde ook tot spanningen in de Nederlandse samenleving. Een deel van de Palestijnen in Nederland kozen de kant van de Irakezen, waarbij de suggestie werd gewekt dat ook de Marokkanen aan hun kant stonden. Een deel van de Marokkanen identificeerden zich namelijk met de Palestijnse zaak. Hierdoor werd het beeld geschetst dat de oorlog in het Midden-Oosten ook in Nederland zou kunnen worden gevoerd, zoals bleek uit een artikel uit het Parool van vijf februari 1991. Aan Marokkanen werd de vraag gesteld in hoeverre de Marokkaanse bevolking achter Saddam Houssein stonden en bereid waren om terroristische acties uit te voeren in zijn naam.³⁴⁶ Na aanleiding van de oorlog riep minister Ien Dales de moslims op om zich terughoudend op te stellen en zich zo min mogelijk te mengen in demonstraties.³⁴⁷ De Golfoorlog versterkte het gevoel van angst voor de in Nederland woonachtige moslims en maakte de representatie van Marokkanen negatiever. De terroristische aanslagen van elf september 2001 op het WTC-gebouw en het Pentagon, de El-Moumni affaire³⁴⁸ in hetzelfde jaar, de aanslagen van 11 maart 2004 in Madrid en de moord op Theo van Gogh door moslimfundamentalist Mohammed B. op 2 november 2004 hebben de angst voor de dreiging van moslims versterkt.³⁴⁹

Terwijl in het Marokkanendiscours na 1989 veel aandacht uitging naar de religie, nam de nadruk op de Arabische taal-, en cultuur enigszins af. De Arabisch-islamitische identiteit blijft dominant in het discours, maar Berberachtergrond van Marokkanen werd na 1989 meer erkend, zoals blijkt uit de beleidsvoering omtrent het taalonderwijs. In 1992 concludeerde de Commissie Van Kemenade dat het onduidelijk was in hoeverre het OETC (Onderwijs in Eigen Taal en Cultuur) een bijdrage had geleverd aan het wegnemen van de onderwijsachterstanden. De commissie stelde voor taalonderwijs te geven in 'allochtone levende talen' oftewel '*elke taal die afkomstig is van buiten Nederland en die bij inwoners van Nederland in levend gebruik is*'.³⁵⁰

³⁴⁵ B. Top, 'Moslims en media-effecten', 1-14.

³⁴⁶ *Parool* (05-02-1991). Vermeld in B. Top, 'Moslims en media-effecten', 5.

³⁴⁷ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 24.

³⁴⁸ Nova brengt op 3 mei 2001 een reportage over geweld tegen homo's van jongens van Marokkaanse afkomst. De Rotterdamse imam El-Moumni wordt geïnterviewd en bestempelt homoseksualiteit als een ziekte. Over deze uitspraken onstond veel commotie en El-Moumni werd vervolgd voor zijn uitspraken. Bron: B. Top, 'Moslims en media-effecten', 7-8.

³⁴⁹ B. Top, 'Moslims en media-effecten', 1-14.

³⁵⁰ Commissie allochtone leerlingen in het onderwijs (Commissie -Van Kemenade), *Ceders in de*

Opgemerkt werd dat de thuistaal van sommige migrantengroepen zoals Marokkanen afweek van de taal waarin het OETC werd gegeven. De commissie stelde dat de ouders en leerlingen zelf het recht zouden moeten krijgen om te kiezen voor een taal, waardoor het effect van het onderwijs wellicht zou verbeteren. In de ‘Uitwerkingsnotitie onderwijs in allochtone levende talen’, die als basis diende voor de nieuwe OALT-wet uit 1998, werd de term allochtone levende talen overgenomen, maar bleef het idee van taalonderwijs als instrument in het wegnemen van achterstanden gehandhaafd. OALT (Onderwijs Allochtone Levende Talen) was erop gericht om de moedertaal aan te leren en zo contact te houden met de eigen cultuur. Kennis van de eigen achtergrond zou de integratie in Nederland en het leren van de Nederlandse taal vergemakkelijken.³⁵¹

Met de invoering van de nieuwe OALT-wet in september 1998 veranderde het taalonderwijs op een aantal punten. Het OETC was opgenomen in het reguliere onderwijsprogramma, terwijl OALT een buitenschoolse activiteit werd. OALT-lessen werden daarbij aangeboden op verzoek van ouders van allochtone leerlingen en de lessen werden opgezet in overleg met schoolbesturen. Daarnaast was OALT gericht op alle taalgroepen en niet beperkt tot de Turken en Marokkanen, zoals bij het OETC het geval was.³⁵² De invoering van de nieuwe OALT-wet in september 1998 betekende ook een doorbraak in het denken over Marokkanen. De leerlingen en hun ouders konden zelf kiezen voor de invulling van het taalonderwijs. In de periode vóór OALT was het modern standaard Arabisch de aangeboden taal voor Marokkaanse kinderen. Nu was er in principe ook de mogelijkheid om onderwijs in een van de Berbertalen te krijgen. In de praktijk werd er echter weinig van deze mogelijkheid gebruik gemaakt. Hoewel het taalonderwijs vanaf 1998 ook in het Tamazight werd aangeboden, volgden verruit de meeste kinderen van Marokkaanse afkomst een cursus Arabisch.³⁵³ Uit een onderzoek naar het OALT-onderwijs in de gemeente Den Haag in 1998 bleek dit niet te liggen aan een geringe belangstelling voor het taalonderwijs in het Tamazight. Van de 1830 personen in het basisonderwijs bleek 223 personen (12,2 procent) belangstelling te hebben voor onderwijs in het Berbers. In het voortgezet onderwijs hadden 97 van de 967 gevraagde leerlingen (10 procent) interesse in het leren van de Berbertaal.³⁵⁴ Uit het onderzoek naar het OALT onderwijs in

tuin. *Naar een nieuwe opzet van het onderwijsbeleid voor allochtone leerlingen*. (DOP, Den Haag 2002), 41.

³⁵¹ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 324-328.

³⁵² Idem.

³⁵³ M. Chafiq, *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*, 136.

³⁵⁴ J. Aarssen, P. Broeder, & G. Extra, *Allochtone Talen in het Voortgezet Onderwijs*. (VNG Uitgeverij, Den Haag 1998), 226-227.

Nederlandse gemeenten uit 2001-2002 bleek het Marokkaans-Arabisch dominant, maar werd het Berbers wel degelijk aangeleerd. Uit de steekproef onder de gemeenten die aanspraak maakten op subsidie voor het ondersteunen van het OALT bleek in negenenzestig van de negentig gemeenten (77 procent) het Arabische taal onderwijs te worden aangeboden. 6018 van de totaal 9.117 leerlingen (66 procent) namen hieraan deel. Taalonderwijs in het Marokkaans-Arabisch en Berbers werd door 2965 leerlingen (33 procent) gevolgd, dat in zes gemeenten werd aangeboden. In drie gemeenten werd enkel het Berberse taalonderwijs gegeven. Hieraan namen 134 leerlingen deel (1,5 procent).³⁵⁵ Er wordt relatief weinig gebruik gemaakt van de mogelijkheid om Berbertaalonderwijs te volgen omdat professioneel schoolmateriaal ontbreekt en er weinig geschikte onderwijzers zijn. Er zijn drie methodes bekend³⁵⁶, maar zij zijn ontoereikend omdat ze vooral geschikt zijn voor individueel gebruik en niet gemakkelijk zijn te verkrijgen. Daarbij zijn de meeste OALT-leraren afkomstig uit Marokko en niet opgeleid om les te geven in het Berbers.³⁵⁷ Wat waarschijnlijk ook een rol speelt, is dat de Berbertalen en cultuur in zowel Marokko als Nederland in een negatief daglicht hebben gestaan en als minderwaardig aan het Arabisch werden beschouwd. Naast de het taalonderwijs zette de Nederlandse overheid zich ook in voor de informatievoorziening in het Berbers. Voorlichtingsmateriaal werd soms ook in het Berbers verzorgd op dvd's, video's of luistercassettes.³⁵⁸

Bij het aantreden van kabinet Balkenende I in juli 2002 werd in het 'Strategisch akkoord' opgesteld door VVD, LPF en CDA, voorgesteld om OALT af te schaffen. Meer aandacht diende er te komen voor het Nederlandse taalonderwijs mede omdat er geen duidelijke aanwijzingen waren, dat het OALT bijdroeg aan het wegnemen van de onderwijsachterstanden. Met name oppositiepartij PvdA protesteerde tegen deze maatregelen, maar zonder veel resultaat. In het schooljaar 2004-2005 werd het OALT stopgezet door Kabinet Balkenende II.³⁵⁹ Het taalonderwijs voor allochtonen in bijvoorbeeld Berbers is echter niet verdwenen. In de integratienota '2007-2001: Zorg dat je erbij hoort' werd bijvoorbeeld voorgesteld om extra

³⁵⁵ M. Turkenburg, *Taal lokaal. Gemeentelijk beleid onderwijs in allochtone levende talen (OALT)*. (Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2002), 60-61.

³⁵⁶ In het kader van *Socrates*, een door de Europese Unie gesubsidieerd project, werd een curriculum ontwikkeld voor het Berbers, naast andere minderheidstalen (Marokkaans Arabisch, Koerdisch, Turks). Een tweede voorbeeld is de leer methode *Schatkist*, die uit het Nederlands naar het Berbers is vertaald. Ook het *Opstap-programma* kent ook een Berberse versie. Bron: A. El Aissati & Y. E-ramdani, 'Berbers', 61-67.

³⁵⁷ J. Aarssen, P. Broeder, & G. Extra, *Allochtone Talen in het Voortgezet Onderwijs*, 226-227.

³⁵⁸ A. El Aissati & Y. E-Ramdani, 'Berbers', 61-67.

³⁵⁹ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 317-328.

taalonderwijs te geven in een niet-Nederlandse taal door schakelklassen op te zetten en te zorgen voor- en naschoolse educatie.³⁶⁰

Uit bovenstaande bespreking van het allochtone taalonderwijs blijkt dat meer aandacht en erkenning is gekomen voor de Berbers in Nederland. In paragraaf 3.2 heb ik enkele andere voorbeelden genoemd, waaruit blijkt dat de Berberidentiteit onder politici meer bekendheid heeft gekregen. Het subsidiebeleid is hiervan een voorbeeld. Een verklaring voor deze ontwikkeling is dat Marokkaanse autoriteiten, die het onderwijs als hun taak zagen, de Berbers meer accepteerden en Berberonderwijs toestonden. De Nederlandse autoriteiten namen deze stelling over. Wat ook meespeelt is dat het Amazighdiscours aantrekkelijk is voor beleidsvoerders en erin slaagt om Nederlandse politici te interesseren. Ten eerste is het discours aantrekkelijk omdat activisten de problemen in Marokkaanse gemeenschap willen oplossen en tegemoet komen aan de beleidsdoelen van burgerschap en zelfverantwoordelijkheid. Zoals ook uit het volgende citaat blijkt, gebruiken de Berbers het politieke jargon.

*‘We hebben een paar activiteiten daar. En afgelopen september hebben we een heel succesvol festival georganiseerd over Berbers. Maar het gaat eigenlijk over het kader van burgerschap (...)’.*³⁶¹

Daarnaast benadrukken Berbers zaken als de opkomst van de radicale islam en de moeizame integratie; onderwerpen die politici interesseren en hun aandacht trekken. Voormalig Minister van Onderwijs Tineke Netelenbos bijvoorbeeld spreekt in een gesprek met commissie-Blok haar angst voor taalonderwijs door fundamentalistische moskeeën uit: *‘Dat zijn vaak orthodoxe moskeeën die niets moeten hebben van de westerse samenleving. Een ding stond toen als een paal boven water: we moeten voorkomen dat kinderen via het taalonderwijs in de handen van dat soort organisaties terecht komen’.*³⁶² Politieke partijen zullen eerder geneigd zijn te luisteren naar de mening van Berbers over het taalonderwijs dan naar onderwerpen, die wel belangrijk zijn voor de Berbers, maar geen politiek doel hebben. Daarbij kunnen de Berbers zo aanspraak maken op subsidies.

Ten tweede benadrukken de Berberactivisten hun legitimiteit als groep door te spreken in een taal, die voor politici in westerse landen zeer herkenbaar is, zoals ook antropoloog David Crawford opmerkte: *‘But the Imazighen, wisely, speak the language of international cultural activism’.*³⁶³ De Berbers profileren zich als een etnische groep en spreken daarbij over schending van de mensenrechten. Ook zetten ze zich sterk af tegen het geweld en propageren democratie,

³⁶⁰ Ministerie van VROM/WWI, *Integratienota 2007-2001: Zorg dat je erbij hoort*, 26-27.

³⁶¹ A. Sebtaoui (06-04-2007).

³⁶² Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid*, 322.

³⁶³ D. Crawford, ‘Morocco’s invisible Imazighen’, 59.

zoals ik in paragraaf 3.3 heb uiteen gezet. Door nadruk te leggen op onderdrukking van de mensenrechten trekken de activisten ook de aandacht van buitenlandse actievoerders. Ze krijgen internationale en gerespecteerde steun, waardoor hun strijd meer legitimiteit krijgt.³⁶⁴ Zo werd in de resolutie van het vierendertigste congres van de UNCHR (United Nations High Commissioner for Human Rights), de organisatie van de mensenrechten, te Casablanca in 2001 opgeroepen om de ontwikkeling van de Amazighidentiteit te steunen.³⁶⁵

Deze omslagen in het Marokkanendiscours waarin meer nadruk kwam te liggen op de integratie van Marokkanen in de Nederlandse samenleving, meer aandacht uitging naar de religieuze identiteit en de Berbertalen en cultuur heeft bijgedragen aan de opkomst van het Amazighdiscours onder Marokkanen in Nederland na 1989. Enerzijds zijn er meer mogelijkheden gekomen om te leren over de Berbertaal en cultuur. Tentoonstellingen en stichtingen worden gesubsidieerd om activiteiten op te zetten en kinderen kunnen taallessen volgen. Hierdoor is het Amazighdiscours uit de marge gehaald en wijder verspreid. Anderzijds is de aantrekkelijkheid van het Amazighdiscours voor met name de tweede generatie toegenomen vanwege de negatieve beeldvorming omtrent Marokkanen. Door deze veranderde beeldvorming werden Marokkanen meer als een probleemgroep gezien vanwege de Arabische cultuur en islam als religie. De Amazighidentiteit biedt hen de mogelijkheid om afstand te doen van deze kritiek en zich staande te houden in de Nederlandse samenleving. In paragraaf 4.3 zal ik hierop verder doorgaan.

4.3 Opkomst tweede generatie

De veranderingen in de demografische opmaak van de Marokkaanse gemeenschap zijn een belangrijke verklaring voor de toenemende belangstelling in de Berbertalen en -cultuur. Vanaf 1998 mengden Marokkanen van de tweede generatie zich in het Amazighdiscours. Zij bezochten bijeenkomsten over bijvoorbeeld de Berbergeschiedenis en richtten organisaties en websites op. Het Amazighdiscours is voor deze groep aantrekkelijk omdat zij zich zodoende kunnen positioneren tegen andere discoursen, waarmee de tweede generatie geconfronteerd werd. Deze belangstelling van de tweede generatie verschilt van de eerste generatie en gaf een nieuwe impuls aan de Amazighbeweging in Nederland na 1998.

De tweede generatie drukte vooral vanaf de jaren negentig een belangrijke stempel op de Marokkaanse gemeenschap. In 1972 behoorden vrijwel alle Marokkanen tot de eerste generatie, maar door gezinshereniging en gezinsvorming nam het aantal in Nederland geboren Marokkanen toe. Tussen 1972 en 1995 groeiden de eerste en tweede generatie in vrijwel hetzelfde tempo,

³⁶⁴ J. Goodman, *Berber culture on the world stage. From village to video*, 48.

³⁶⁵ D. Crawford, 'Morocco's invisible Imazighen', 59-61

waarna de tweede generatie sneller in omvang groeide.³⁶⁶ Op 1 januari 1996 behoorde 62,4 procent van de Marokkaanse gemeenschap, bestaande uit 225.008 mensen, tot de eerste generatie. Dit percentage eerste generatie Marokkanen was op 1 januari 2005 gezakt naar 53,3 procent. De Marokkaanse gemeenschap bestond toen uit 315.821 Marokkanen. Twaalf procent van de eerste generatie Marokkanen was voor het zesde levensjaar naar Nederland gekomen. Het percentage tweede generatie Marokkanen daarentegen was tussen 1996 en 2005 toegenomen van 37, 6 procent naar 46, 7 procent.³⁶⁷

In tegenstelling tot de eerste generatie groeiden de tweede generatie Marokkanen op in Nederland en leefden zodoende in verschillende culturele sferen. De Marokkaanse Berbers werden tijdens hun opvoeding geconfronteerd met diverse discoursen, waarin zij een minderheidspositie kregen toebedeeld. Zo kreeg de tweede generatie kennis van de Marokkaanse cultuur via hun ouders en de omringende Marokkaanse gemeenschap. Enerzijds kreeg de meerderheid van de tweede generatie van hen een verwachtingspatroon mee, waarin hun taal niet werd gezien als iets om trots op te zijn. Beter was het om de Berberachtergrond te vergeten en meer aandacht te besteden aan de Arabische taal. De ouders praatten wel in het Berbers met hun kinderen, maar verbonden hieraan geen identiteit.³⁶⁸ Anderzijds werd de tweede generatie Berbers opgevoed met het idee dat zij behoorden tot de Marokkaanse gemeenschap. In Marokko werd de tweede generatie echter veelal als niet ‘echte’ Marokkanen beschouwd.

Niet alleen in Marokko, maar ook in Nederland werden de Marokkanen van de tweede generatie vaak niet opgenomen in de meerderheidsgroep. Hoewel deze Marokkanen opgroeiden in Nederland, de taal en cultuur kenden en zelf meenden dat hun toekomst in dit land lag, werden zij veelal op basis van uiterlijke kenmerken niet gerekend tot Nederlandse groep.³⁶⁹ Zij werden beschouwd als Marokkanen en geconfronteerd met de negatieve beeldvorming, zoals in paragraaf 4.2 is uiteengezet. De Marokkaanse cultuur en religie werden als problematisch en bedreigend voor de Nederlandse samenleving beschouwd. Deze beeldvorming is van belang voor de identiteitsvorming, zoals ook een van de respondenten opmerkte:

*‘Negatieve beeldvorming betekent altijd dat je bewuster en sterker met je identiteit bezig bent. Dus ik denk dat het sowieso een bijdrage geleverd heeft. Niet alleen specifiek voor de Berbers, maar ook voor de kant van de islam ofzo. Ik denk dat daar de jongeren wel sterker bezig zijn met hun identiteit’.*³⁷⁰

³⁶⁶ A. de Jong, ‘Demografie van de vijf niet-westerse herkomstgroepen na 1972’, 54-55.

³⁶⁷ C. de Praag, *Marokkanen in Nederland: een profiel*, 4-5.

³⁶⁸ J. Aarssen, P. Broeder & G. Extra, *Allochtone Talen in het Voortgezet Onderwijs*, 227

³⁶⁹ J. Veenman, *Keren de Kansen? De tweede-generatie allochtonen in Nederland*. (Van Gorcum, Assen 1996), 125-126.

³⁷⁰ M. Boukiour (13-03-2007).

Geconfronteerd met deze discoursen, waarin de Marokkanen van Berberafkomst een minderheidspositie innemen, is het identificatieproces van de tweede generatie gevarieerd. In de identiteitsvorming maken jongeren keuzes en combinaties tussen meerdere mogelijke deelidentiteiten en zoeken naar houvast. Belangrijke tendens onder de tweede generatie is het benadrukken van de islam in het zelfbeeld. Illustratief hiervoor is het onderzoek onder Marokkaanse jongeren in Rotterdam uit 2000-2001. Hieruit blijkt dat bijna twee op de drie Marokkaanse jongeren de moslimidentiteit naar voren schuiven. Zij noemen zich ‘echte moslims’ en zeggen zich altijd bewust te zijn van hun religie.³⁷¹ Deze groep onderhandelden met de verschillende minderheidsdiscoursen door enerzijds een oppositionele identiteit in te nemen ten aanzien van de negatieve beeldvorming omtrent Marokkanen in Nederland. De religie datgene wat het sterkt wordt bekritiseerd, wordt naar voren geschoven en uitgedragen. Zodoende verzet de tweede generatie zich tegen de Nederlandse beeldvorming, maar volgen het Arabisch-islamitische discours, waarin de Berberidentiteit niet als een positief goed wordt beschouwd. Als antwoord op de kritiek op Berbers keert de tweede generatie dus naar de meerderheidsgroep. Vanuit de Marokkaanse gemeenschap zullen zij respect krijgen. De moslimidentiteit wordt door de tweede generatie wel ingepast in het Nederlandse leven. Anders dan hun ouders verbindt de tweede generatie de moslimidentiteit namelijk niet zozeer aan de herkomstregio. Zij voelen zich meer verbonden met de ‘imaginaire gemeenschap’ van gelovigen, wat voorbij gaat aan de nationale identiteit. Ook de beleving van de islam door de tweede generatie verschilt van de eerste generatie. Sommige Marokkanen van de tweede generatie geven zelf invulling aan het geloof en gaan niet naar de moskee.³⁷²

Een deel van de tweede generatie gaat op een andere manier om met de kritiek dan de Marokkanen van de tweede generatie, die de moslimidentiteit naar voren schuiven. Zij benadrukken de Berberidentiteit in hun zelfbeeld. Deze groep Marokkanen bestond in eerste instantie vooral uit relatief hoogopgeleide en geïntegreerde Marokkanen, waaronder schrijvers, kunstenaars en musici, die meer over hun afkomst wilden weten. Deze groep had immers toegang tot het Amazighdiscours, dat vooral werd verspreid via kanalen waar alleen de urbane elite toegang tot had. Zoals in hoofdstuk twee uiteengezet, werd het Amazighdiscours verspreid op Marokkaanse universiteiten via boeken en pamfletten en is het door migratie van geïnteresseerden naar Nederland overgewaaid. Inmiddels speelt de moderne technologie zoals internet een belangrijke rol in het overdragen van het discours. Hoewel er onvoldoende onderzoek naar is

³⁷¹ K. Phalet, C. van Lotringen & H. Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving: Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. (ERCOMER Research papers 2000/01, Utrecht 2000).

³⁷² M. C. L. Foblets (ed.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren*. (Acco, Leuven / Leusden, 2002), 120-128.

gedaan, lijkt in de derde fase (2004-2007) een grotere groep Marokkanen de Berberse achtergrond te onderzoeken. Door moderne technologie, maar ook door de toegenomen aandacht van de Marokkaanse en Nederlandse overheid voor de Berberachtergrond van Marokkanen komen steeds meer mensen in aanraking met het Amazighdiscours en is informatie over Berbers gemakkelijker te vinden. Op diverse websites zoals www.tawiza.nl, www.amazigh.nl en www.sous.nl wordt informatie gegeven over nieuwe boeken en bijeenkomsten, maar ook kan via forums met elkaar worden gecommuniceerd. Hierdoor is een gemeenschap gecreëerd van mensen, die zich met elkaar verbonden voelen, maar in verschillende delen van Nederland leven en elkaar wellicht nooit zullen ontmoeten. Er wordt gemakkelijker en sneller informatie zoals lesmateriaal in het Rifberbers (Tarifiyt) aangeboden. Daarbij heeft de nieuwe technologie de verspreiding van films en muziek versnelt, waardoor de mogelijkheden van distributie groter zijn geworden. Het volgende citaat uit het interview met Ghariba geeft aan hoe de zoektocht naar de kennis over de afkomst kan verlopen en de rol van technologie hierin.

*‘Voor mij was het echt zo, er was totaal niks. Er was gewoon niks in die tijd. Er was wel een organisatie, Tawiza, dat weet ik niet helemaal zeker. Maar hoe ik me dan heb verdiept; er was gewoon niks en ik wilde weten waar ik vandaan kom. Ik ging naar mijn ouders toe, wat ben ik nou en wat wil ik, wat voor aspecten zijn er allemaal in de samenleving van de Berbers, verschillende gewoontes, dat wil ik allemaal weten. Bepaalde vragen konden mijn ouders gewoon niet beantwoorden, die wisten het ook niet. Eindelijk ging ik op het internet, zoeken zoeken zoeken, en een aantal jaar, drie jaar vier jaar, was het volgens mij, ging ik zoeken en uiteindelijk vond ik het dus. En ging ik ook meer boeken zoeken, er zijn heel veel verschillende Engelse boeken, David Hart etc. over de Aith Waryagher, dat ben ik dan ook gaan lezen. Dat is een heel erg antropologisch boek. Alle gewoontes, alle gebruiken, alle dingen die de mensen en de vrouwen trouwens doen, heeft hij opgeschreven. Uiteindelijk heb ik dat boek gekocht en ik heb het gelezen, echt prachtig. Zoveel dingen, herkenbaarheden. En die mijn ouders ook niet konden vertellen, dat wisten ze ook gewoon niet, dat is gewoon zo. En die man dan heeft het helemaal uitgelegd, prachtig gewoon’.*³⁷³

Door de Amazighidentiteit te benadrukken gaat deze groep op specifieke manier om met de verschillende discoursen, waarmee zij geconfronteerd worden. Zij verzetten zich tegen het Arabisch-islamitische discours en positioneren zich ten opzichte van de Nederlandse beeldvorming. Enerzijds nemen de Berbers een oppositionele identiteit in ten aanzien van de kritiek vanuit Marokkaanse gemeenschap. Tegenover de kritiek wordt een positieve identiteit neergezet, die draait om de Berberafkomst. Zij draaien als het ware de kritiek om en maken de Berbercultuur iets om trots op te zijn. Anderzijds wordt onderhandeld met de kritiek op Marokkanen. Door de Amazighidentiteit naar voren te schuiven, distantiëren de Berbers zich van deze kritiek. De negatieve kenmerken worden toegeschreven aan de ‘Anderen’ binnen de Marokkaanse gemeenschap, namelijk degenen die Arabisch zijn. Het Amazighdiscours is voor de tweede generatie Marokkanen dus ook aantrekkelijk omdat het een antwoord geeft op de

³⁷³ Ghariba (15-03-2007).

negatiever wordende beeldvorming in Nederland omtrent Marokkanen en zij zich zo staande kunnen houden in de Nederlandse samenleving, waarin zij participeren.

4.4 Amazighbeweging in andere migratielanden

Ook de opkomst van de Amazighbeweging in andere landen heeft de Nederlandse Amazighbeweging gevormd en in het bijzonder de bewustwording van Sousberbers gestimuleerd. Geschat wordt dat het aantal Berbers in Europa vier miljoen bedraagt, waarvan de meerderheid in Frankrijk wonen. Hier wonen zowel Algerijnse als Marokkaanse Berbers en bevindt zich het centrum van de Amazighbeweging: CMA (Le Congrès Mondial Amazigh oftewel het Amazigh World Congress). Deze federatie organiseert jaarlijks een internationaal congres, waar de leden elkaar ontmoeten. Het idee om een internationale koepelorganisaties op te richten werd geboren in de zomer van 1994 in de stad Douarnenez in het Franse Bretagne, waar Imazighen uit de hele wereld zich verzamelden tijdens het plaatselijke filmfestival, wat was opgedragen aan de Berbers. Na enkele voorbereidende bijeenkomsten werd de eerste Amazigh World Congress belegd in de Canarische Eilanden van zeventwintig tot dertig augustus in 1996. Meer dan 300 vertegenwoordigers van Berberverenigingen waren aanwezig en afkomstig uit Marokko, Algerije, Libië, Mali, Burkina Faso, Mauritanië, Frankrijk, Verenigde Staten, Italië, Duitsland, Groot-Brittannië, Spanje, Zweden en Noorwegen. Ook een kleine delegatie uit Nederland was aanwezig. Belangrijkste doel van de bijeenkomst was om Imazighen te verenigen en de culturele identiteit van Berbers kunnen verdedigen en stimuleren door middel van een democratische netwerk van organisaties.³⁷⁴

Dr. Gabi Kratochwil, die aanwezig was bij deze bijeenkomst concludeerde, dat het Amazigh World Congress bol stond van de symboliek, wat bijvoorbeeld bleek uit de keuze voor de locatie. De Canarische Eilanden stonden symbool voor de veerkracht van de Berbercultuur. De Berbers op het eiland spraken namelijk geen Berbers meer, maar waren zeer geïnteresseerd in de Amazighzaak. Deze toenemende interesse voor Berberachtergrond in de Canarische Eilanden is vooral een reactie op de Europese inmenging. De tekst op T-shirts luidde veelzeggend: 'No soy Europeo, soy Bereber' oftewel 'wij zijn geen Europeaan, maar Berber'. De initiatiefnemers van het Amazigh World Congress wilde met de keuze van deze locatie de vertegenwoordigers uit verschillende landen hoop geven door te laten zien dat de Berbertalen en -cultuur veerkrachtig

³⁷⁴ G. Kratochwill, 'Some observations on the first Amazigh World Congress', 149-158.

is.³⁷⁵ Ook werd in het kader van eenheid een vlag geïntroduceerd (zie figuur 6: 'Amazighvlag'). De horizontale blauwe strepen symboliseren de Middellandse Zee, het groen staat voor het vruchtbare Noorden van de Maghreb, het geel vormt de Sahara en centraal staat de letter Z in de Berbertaal. Deze letter staat in het rood afgebeeld, wat de strijd en kleur van bloed symboliseert.³⁷⁶

De directe resultaten van het Amazigh World Congress waren matig. Dit kwam mede door de opspelende ideologische, persoonlijke en regionale verschillen tussen de verschillende organisaties, die het niet eens konden worden over de leiders van het CMA. Ondanks deze problemen heeft het Amazigh World Congress wel invloed gehad op de manier waarop het Berber-zijn is geïnstitutionaliseerd. Inmiddels hebben veel Amazighorganisaties zich aangesloten bij het CMA, waaronder de Nederlandse vereniging Tamaynut Nederland. Ook heeft het CMA op diverse internationale podia's een pleidooi gehouden voor de Imazighen, zoals het Unesco Comité voor economische, sociale, culturele rechten, de Durban Conferentie tegen Racisme en de Verenigde Naties Werkgroep voor inheemse groepen.³⁷⁷

Hoewel op kleinere schaal dan in Frankrijk zijn in verschillende landen een Amazighorganisaties actief. Zo zijn in België bijvoorbeeld verschillende organisaties actief die zich bezig houden met de politieke situatie van de Berbers. In Duitsland zijn minstens zeven Amazighorganisaties, zoals het Algerijnse Tiddukala en het Marokkaanse MVKTS (Marokkanischer Verein für die Tamazight-Kultur und Soziales) in Frankfurt. In Groot-Brittannië lijken alle Berberorganisaties voor en door Algerijnen te zijn opgericht. Op de Canarische Eilanden zijn de organisaties TIGZIRIN, Tamayunt Canari, Tamazha en Azurug. Ook in Canada is in zowel het Franse als Engelse deel een vereniging actief. In de Verenigde Staten vinden we bijvoorbeeld ACAA (Amazigh Cultural Association in America).³⁷⁸

Deze ontwikkelingen in het buitenland hebben de Nederlandse Amazighbeweging slechts in beperkte mate gestimuleerd en vorm gegeven. De Nederlandse Amazighactivisten voelen zich wel verbonden met Amazighbeweging in andere landen en met hun strijd, zoals ook blijkt uit de gesprekken met de vertegenwoordigers van organisaties.

Figuur 6: 'Amazighvlag'



Bron: http://www.kit.nl/net/KIT_Publicaties_output/ShowFile2.aspx?e=1107 (28-11-2007).

³⁷⁵ G. Kratochwill, 'Some observations on the first Amazigh World Congress', 149-158.

³⁷⁶ A. El Aissati, 'Ethnic identity, language shift and the Amazigh voice in Morocco and Algeria', 60.

³⁷⁷ G. Kratochwill, G., 'Some observations on the first Amazigh World Congress', 149-158.

³⁷⁸ A. van Heelsum, 'Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora', 8-10.

*‘Ja, ik denk dat alle organisaties wel hetzelfde willen, ze willen allemaal hetzelfde, maar de manier hoe, dat verschilt. Dat is het enigste. Ik denk dat het vergelijkbaar is. Alleen de manier hoe het bereikt gaat worden, en bepaalde ideeën achter bepaalde dingen, die zijn wat anders, maar uiteindelijk doen ze allemaal hetzelfde’.*³⁷⁹

*‘Het bloed, uiteindelijk hebben we allemaal hetzelfde bloed, weet je. We hebben weliswaar verschillende invloeden, weet ik veel, maar we hebben hetzelfde Berberse bloed. Het gaat ook vaak over hetzelfde’.*³⁸⁰

Daadwerkelijk deelnemen aan deze internationale beweging doet de meerderheid niet. Dit heeft een drietal oorzaken. Ten eerste zijn de meeste brochures en websites in het Frans geschreven. De Marokkanen in Nederland hebben beperkte kennis van het Frans, waardoor zij moeizaam kunnen deelnemen aan de mondiale informatie-uitwisseling. Communicatie via forums verloopt dan ook moeizaam. De Nederlandse Imazighen kunnen wel communiceren met organisaties in Engeland of de Verenigde Staten, maar het centrum van Amazighbeweging bevindt zich in Frankrijk. Een tweede reden voor de gebrekkige deelname van de Nederlandse Amazighbeweging aan het internationale veld is dat de meeste buitenlandse organisaties politiek georiënteerd zijn en sterk op Algerije zijn gericht. Zoals in hoofdstuk drie naar voren kwam, zijn de Nederlandse Amazighorganisaties sterk cultureel georiënteerd en opgericht door Marokkanen.³⁸¹ Wat ten derde een rol kan spelen is dat de meerderheid van Marokkaanse Berbers in Europa uit het Sous afkomstig is. In Nederland daarentegen wonen vooral Rifberbers, die een andere taal dan de Sousberbers spreken en een andere herkomstgeschiedenis hebben.³⁸² Het is mogelijk dat de Rifberbers zich hierdoor in mindere mate betrokken voelen bij de internationale beweging, die wordt gedomineerd door de Sousberbers, maar ook door Algerijnen uit Kabylië, zoals ook respondent Mohammed Boukiour aangeeft:

*‘Ja, het lijkt veel op elkaar, maar er zijn wel wat verschillen. Bijvoorbeeld Frankrijk heeft een heel sterk Kabyliëse bevolking uit Algerije en de situatie daar is een stuk fanatieker een stuk scherper. Er is geen geweld door berbers, dus allemaal zijn ze tegen geweld en in principe een vreedzame organisatie. We hebben geen situatie zoals bij de Basken bijvoorbeeld, dat dus helemaal niet. Maar de situatie is wel heel erg sterk op de Kabyliërs gericht met hun eigen specifieke problemen. Bij de Rifgemeenschap, dat is Nederland, België, en Spanje ook, daar speelt ook het Rifelement. Wat daar gebeurt is de achterstelling en de politieke situatie daar, dus dat is weer een heel ander component’.*³⁸³

Deze stelling wordt onderstreept doordat enkel de Sousberberorganisatie Tamaynut Nederland deelneemt aan de internationale Amazighbeweging. Tamaynut Nederland behoort tot een mondiaal netwerk en werkt samen met buitenlandse organisaties. De oprichtster Khadya Azalam

³⁷⁹ Ghariba (15-03-2007).

³⁸⁰ K. Azalam (04-04-2007).

³⁸¹ A. van Heelsum, ‘Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora’, 8-10.

³⁸² H. Stroomer, *Ikkattinn. Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko*, 9-17.

³⁸³ M. Boukiour (13-03-2007).

heeft veel contacten in Frankrijk en ook bijgedragen aan de oprichting van een organisatie op de Canarische Eilanden, zoals zij vertelde in het gesprek:

*‘Tamaynut is opgericht in het Sousgebied vijftig jaar geleden officieel zeg maar, dat staat ook in het kopje ‘Wie zijn wij’, door advocaten. En we hebben inmiddels een Tamaynut Frankrijk, we hebben vijftig takken van Tamaynut in Marokko en het hoofdkantoor zit in Rabat. We zijn bezig, collega’s van mij, mede- Tamaynutleden, zijn bezig met een Tamaynut in Amerika, in Californië. Ik heb zelf onlangs, dat moet ik eigenlijk nog via een persbericht bekend maken, samen met een aantal oorspronkelijk bewoners van de Canarische Eilanden heb ik dus Tamaynut Canaria opgericht’.*³⁸⁴

4.5 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik aan de hand van verschillende factoren proberen te verklaren waarom de Amazighidentiteit onder Marokkanen na 1989 in opkomst is. De ontplooiing van de eerste publieke initiatieven (1989-1997) komen voort uit de politieke liberalisering in Marokko en toenemende acceptatie van Berbers in Marokko. Door de institutionalisering van de Marokkaanse Amazighbeweging in Marokko werd er meer gediscussieerd over de positie van Berbertalen en de geschiedenis. Geholpen door de ontwikkelingen in de communicatietechnologie en migratie van Marokkanen naar Nederland deed het Amazighdiscours hier zijn intrede. In Nederland was meer vrijheid omdat de Marokkaanse overheid zich minder bemoeiden met de migranten. De gebeurtenissen in Marokko spelen eveneens in de tweede en derde fase van de Nederlandse Amazighbeweging (1998-2004 en 2004-2007) een rol, maar zijn in mindere mate verantwoordelijk voor de toenemende belangstelling voor de Berbertalen en -cultuur.

Een andere verklaring voor de toenemende belangstelling voor het Amazighdiscours is de omslag in het Marokkanendiscours van de Nederlandse overheid. Enerzijds kwam in het beleid meer aandacht voor de Berberafkomst van de migranten, zoals blijkt uit het taalonderwijs. Anderzijds verdween de gedachte in het beleid dat de sociaaleconomische achterstand van Marokkanen zou verminderen door vast te houden aan de migrantencultuur of de religie. Meer nadruk kwam te liggen op het verbeteren van de sociaaleconomische positie door integratie en aanpassing aan de Nederlandse samenleving. De Marokkaanse cultuur en vooral de religie werden in deze visie als problematisch, maar ook als bedreigend voor de Nederlandse samenleving ervaren. Gevolgen van deze omslag in het beleid waren dat kennis over de Berberafkomst door de Nederlandse overheid werd verspreid, waarmee Marokkaanse jongeren in aanraking kwamen. Daarbij werden de Marokkanen geconfronteerd met een negatieve beeldvorming omtrent de Marokkaanse cultuur en religie. Vooral de tweede generatie, die een belangrijke stempel in de jaren negentig op de Marokkaanse gemeenschap drukte en meer dan

³⁸⁴ K. Azalam (04-04-2007).

eerste generatie leefden in diverse culturele sferen, kreeg hiermee te maken. Een deel van de tweede generatie reageerden op de stigmatisering door de Amazighidentiteit naar voren te schuiven.

De Amazighorganisaties in andere migratielanden hebben vooral bijgedragen aan het toenemende bewustzijn onder de Sousberbers. De Rifberbers interesseren zich voor deze internationale ontwikkelingen, maar hebben weinig contacten met deze organisaties. Redenen hiervoor kunnen zijn dat veel van de buitenlandse organisaties zijn georiënteerd op Algerije en op politieke ontwikkelingen. Daarbij zijn deze organisaties vaak opgericht door Sousberbers en wordt het Frans als voertaal gebruikt. In Nederland zijn vooral Rifberbers woonachtig, die cultureel georiënteerd zijn en minder bedreven in de Franse taal. Alleen de Sousberberorganisatie Tamaynut Nederland onderhoudt goede contacten met Berberorganisaties in andere landen.

Conclusie

De beleving van de Berberachtergrond onder Marokkanen in Nederland tussen 1965 en 2007 staat in dit onderzoek centraal. Driekwart van de Marokkanen in Nederland is Berber. Van de 330.000 Marokkanen die in 2007 in Nederland leven, komen 203.000 Berbers uit het Rifgebied waar Tarifijt wordt gesproken. Een kleiner aantal Berbers in Nederland, 45.000, is afkomstig uit het Sousgebied en de Midden-Atlas. In deze delen van Marokko wordt respectievelijk Tasjelhiyt (ofwel Tasusiyt) en het Midden-Atlas Berbers gesproken. Aan de Berberachtergrond van Marokkanen is relatief weinig wetenschappelijke aandacht besteed. Deze tendens bleek illustratief voor het migrantenonderzoek in zijn geheel. Het migrantenonderzoek wordt gekenmerkt door het bestuderen van onderwerpen, die de interesse hebben van de politiek en veelal monocausaal en a-historisch worden verklaard. De problematiek wordt vanuit de Nederlandse samenleving bekeken en niet vanuit de migrantengemeenschappen zelf. Gevolg van deze aanpak is dat de diversiteit en de veranderingsprocessen in de Marokkaanse gemeenschap niet zichtbaar worden. Het zwaartepunt in het migrantenonderzoek dient daarom enerzijds te verschuiven naar de historische ontwikkelingen van migrantengroepen en de diversiteit binnen de gemeenschap in één specifieke periode. In mijn onderzoek schets ik dan ook de tendensen in de beleving van de Berberachtergrond door Marokkanen tussen 1965 en 2007. Deze tendensen leid ik af uit de (in)formele organisatievorming, waarbij ik gebruik maak van zowel secundaire als primaire bronnen. Uitspraken over de Amazighorganisaties in Nederland zijn mede gebaseerd op gesprekken met zes vertegenwoordigers van Berberverenigingen.

Anderzijds zou het migrantenonderzoek er baat bij hebben minder monocausaal te werk te gaan. Het is bij de analyse van identiteitsvorming namelijk van belang om verschillende factoren in het onderzoek te betrekken. Identiteit is een sociaal construct, dat bestaat uit verschillende deelidentiteiten, die vorm krijgen binnen discourses in een specifieke tijd en plaats. In mijn onderzoek naar de vorming van de Amazighidentiteit heb ik daarom niet alleen de beleving van de Amazighidentiteit door Marokkanen geschetst, maar ook het Marokkanendiscours van de Nederlandse en de Marokkaanse overheid in Nederland erin betrokken. Deze visie op Marokkanen en Berbers heb ik grotendeels afgeleid uit beleidsdocumenten.

In mijn onderzoek naar de beleving van de Berberafkomst schets ik een viertal perioden, die specifieke ontwikkelingen in de migratiebeweging en tendensen in het Marokkanendiscours symboliseren: 1965-1972, 1973-1982, 1983-1988 en 1989-2007. Tussen 1965 en 1972 kwamen de eerste Marokkaanse gastarbeiders naar Nederland, die verwachtten tijdelijk in Nederland te

verblijven. De nadruk bij alle betrokken partijen lag op de sociaaleconomische positie van Marokkanen. Van Marokkaanse gemeenschapsvorming was geen sprake, waardoor ik mijn verwachtingen heb uitgesproken over de informele netwerken. De positie van de arbeider stond hierin centraal en ik verwacht niet dat de Berberidentiteit door de arbeidsmigranten bewust werd beleefd. Enerzijds is het onwaarschijnlijk dat de migranten in Marokko een Arabisch of Berberbewustzijn hebben ontwikkeld. Anderzijds werden de Marokkanen in Nederland niet geconfronteerd met een duidelijk etnisch of religieus discours. Een specifiek beleid in Nederland ten aanzien van de Marokkanen was er niet. Zowel de Marokkaanse als de Nederlandse overheid benadrukten in hun beleid voor de gastarbeiders hun rol als werknemer en het tijdelijke verblijf van de migrant.

Omtrent 1979 verschoof het zwaartepunt in het Marokkanendiscours van de sociaaleconomische positie naar de Marokkaanse cultuur. Door het proces van gezinshereniging en gemeenschapsvorming vanaf 1973 werden diverse organisaties opgericht zoals het KMAN en de Amicales, die de Arabische taal en cultuur benadrukten. Door de samenwerking met deze organisaties en de Marokkaanse overheid nam de Nederlandse overheid deze Arabische invalshoek over. Onder invloed van het Arabiseringsproces werd het Arabisch in de informele netwerken van Marokkanen belangrijk. De Berberidentiteit kwam niet aan de oppervlakte mede vanwege de angst voor represailles van de Marokkaanse autoriteiten. Over religie verschilden de meningen binnen het Marokkanendiscours van 1973 tot 1982. De lokale verenigingen, de informele netwerken, de Marokkaanse overheid en de Amicales benadrukten religie in het denken over Marokkanen. De Nederlandse overheid en het KMAN besteedden echter minder aandacht aan de islam en maakte een onderscheid tussen etniciteit en religie.

Vanaf 1983 komt in het Marokkanendiscours meer nadruk te liggen op cultuur én religie, die door de Nederlandse regering en aanhangers van de Marokkaanse overheid als een geheel werden gezien. De Arabische taal en de islam zijn dominant in dit discours. De sociaaleconomische positie speelt een rol bij de nationale organisaties, die belangenbehartiging centraal stellen, maar ook bij de Nederlandse overheid, die de minderheidspositie in verband brengt met de Marokkaanse cultuur en religie. In de informele sector komt onder een kleine groep Marokkanen meer aandacht voor de Berberafkomst als reactie op het Arabiseringsproces in Nederland en het toenemende verzet van Berberactivisten tegen de Arabisering in Marokko.

Omtrent 1989 wordt de stap gezet van informele naar publieke initiatieven omtrent de Berberidentiteit. De eerste initiatieven op het gebied van de Amazightalen en -cultuur zoals Izaouran en Syphax zijn kleinschalig, bereiken een beperkt publiek en zijn georiënteerd op de politieke ontwikkelingen in Marokko. Deze initiatieven komen vooral voort uit de omslag in het

Marokkanendiscours van de Marokkaanse overheid. Door de politieke liberalisering in Marokko kregen de Berbers meer vrijheid om zich te uiten. Door de verbeterde communicatietechnologie en de migratie van Marokkanen naar Nederland deed het Amazighdiscours in Nederland zijn intrede. Daarbij werd door de Marokkaanse autoriteiten minder strikt opgetreden tegen migranten en kwam er meer ruimte voor andersdenkenden. De angst voor represailles nam af. De Amazighbewusten in Nederland kregen zodoende meer mogelijkheden om organisaties op te richten. Vanaf 1997 werden ook meer Amazighorganisaties opgericht door de tweede generatie Marokkanen, waardoor de oriëntatie op Marokko verminderde en de culturele activiteiten minstens zo belangrijk werden als de sociale doelen. Ook werden diverse nieuwe organisaties opgericht, die een andere aanpak hadden dan de bestaande organisaties zoals stichting Amazigh voor theater. De kritiek op deze initiatieven nam enigszins af. De activiteiten bleven kleinschalig.

Na 2004 lijken echter meer Marokkanen de Berberidentiteit te verkennen en neemt de diversiteit binnen de Amazighbeweging toe. Onder invloed van verschillende organisaties zoals de Sousberber- en de vrouwenorganisaties werd er gediscussieerd over de reikwijdte van de term Imazighen. Uit mijn gesprekken met vertegenwoordigers van zes Berberorganisaties blijkt dat zij Berbers als een unieke etnische groep zien met een rijke cultuur en geschiedenis, die worden onderdrukt door de aanhangers van het problematische Marokkanendiscours en het Arabisch-islamitische Marokkanendiscours: de Marokkaanse Arabieren, de religieuze organisaties en in mindere mate de Nederlandse overheid en media. Deze aanhangers worden mede verantwoordelijk gehouden voor de achterstanden van Berbers in Nederland. Enkele respondenten namen ook de verschillen tussen Berbers als uitgangspunt en houden de Berbermannen dan wel de Rifberbers mede verantwoordelijk voor de achterstand van de gemeenschap.

Deze ontwikkelingen in de belangstelling voor de Berbertalen en -cultuur vanaf 1997 komen vooral voort uit het veranderde Marokkanendiscours van de Nederlandse overheid, de communicatiemogelijkheden en de opkomende tweede generatie Marokkanen. In het overheidsdiscours kwam enerzijds meer aandacht voor de Berberafkomst van de migranten. Naast kennis over de Arabische taal en cultuur werd er door de Nederlandse overheid informatie over de Berbertalen verspreid, waarmee Marokkaanse jongeren in aanraking kwamen. Het Amazighdiscours werd zodoende als alternatief discours gepresenteerd. Anderzijds verdween de gedachte in het beleid dat de sociaaleconomische achterstand van Marokkanen zou verminderen door vast te houden aan de migrantencultuur of de religie. Meer nadruk kwam te liggen op integratie. De Marokkaanse cultuur en vooral de religie werden in deze visie als problematisch, maar ook als bedreigend voor de Nederlandse samenleving ervaren. De Marokkanen werden

geconfronteerd met een negatieve beeldvorming omtrent de Marokkaanse cultuur en religie. Vooral de tweede generatie, die een belangrijke stempel drukte op de Marokkaanse gemeenschap in de jaren negentig en meer dan de eerste generatie in diverse culturele sferen leefden, kreeg hiermee te maken. Een deel van de tweede generatie Marokkanen reageerden op de stigmatisering door de Amazighidentiteit naar voren te schuiven. Zij verzetten zich tegen het Arabisch-islamitische discours en positioneerden zich ten opzichte van de Nederlandse beeldvorming. Deze Berbers namen een oppositionele identiteit in ten aanzien van het Arabisch-islamitische discours. Tegenover deze kritiek werd een positieve identiteit neergezet, die draaide om de Berberafkomst. Ook werd onderhandeld met de kritiek op Marokkanen vanuit de Nederlandse overheid. Door de Amazighidentiteit naar voren te schuiven, distantieerden de Berbers zich van deze kritiek. De negatieve kenmerken werden toegeschreven aan de ‘Anderen’ binnen de Marokkaanse gemeenschap, namelijk degenen die Arabisch waren. Het Amazighdiscours was voor de tweede generatie Marokkanen dus ook aantrekkelijk omdat het een antwoord gaf op de negatiever wordende beeldvorming in Nederland omtrent Marokkanen en moslims en zij zich zo staande kunnen houden in de Nederlandse samenleving, waarin zij participeren.

De Amazighorganisaties in andere migratielanden hebben vooral bijgedragen aan het toenemende bewustzijn onder de Sousberbers. De Rifberbers interesseerden zich voor de internationale ontwikkelingen, maar hadden weinig contacten met deze buitenlandse organisaties. Redenen hiervoor kunnen zijn dat de buitenlandse organisaties georiënteerd zijn op Algerije en politieke ontwikkelingen. Daarbij zijn deze organisaties vaak opgericht door Sousberbers en wordt het Frans als voertaal gebruikt. In Nederland zijn vooral Rifberbers woonachtig, die cultureel georiënteerd zijn en minder bedreven in de Franse taal. Alleen de Sousberberorganisatie Tamaynut onderhoudt goede contacten met Berberorganisaties in andere landen.

Literatuurlijst

- Aalten, A., 'De uitzondering en de regel: Het verhaal van juffrouw A.' in: M. Aerts, U. Jansz, M. Mossink, J. Withuis (ed.), *Naar het leven. Feminisme & biografisch onderzoek*. (Sua, Amsterdam 1988), 61-73.
- Aarssen, J. & P. Broeder & G. Extra, *Allochtone Talen in het Voortgezet Onderwijs*. (VNG Uitgeverij, Den Haag 1998).
- Aynan, A., 'El Maroudi moet doorgaan' in: *NRC Handelsblad* (05-10-2005), 7.
- Aynan, A., 'Who's who van Marokkaanse woordkunstenaars' in: *Passionate Magazine. Literair-filosofisch maandblad voor de rusteloze nihilist*. (2006, 13 (2)), 6-10.
- Azaaaj, F., 'De lezer schrijft over beledigingen tegen Berbers' in: *NRC Handelsblad* (25-06-2007), 16.
- Azalam, K. & H. Stroomer & B. Coucou, 'Berbers is geen minderwaardig dialect' in: *Trouw* (02-06-2001), 25.
- Baarda, D. B., M. P. M. de Goede & F. Teunissen, *Kwalitatief onderzoek. Praktische handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. (Stenfert Kroese, Houten 1997).
- Bahara, H., 'Khadija Arib, wees ook loyaal aan ons' in: *De Volkskrant* (05-05-2007), 9.
- Baud, M. (e.a.), *Etniciteit als strategie in Latijns-Amerika en de Caraïben*. (Amsterdam University Press, Amsterdam 1994).
- Berber Manifest (Rabat, 01-03-2000) <http://www.mondeberbere.com/societe/manifest-index-en.htm> (07-08-2007).
- Berg, H. van den & G. Valk, 'Gordijnbonus' voor partij Geert Wilders. Kiezers zeggen niet dat ze op de PvdV stemmen' in: *NRC Handelsblad* (24-11-2006), 3.
- Bovenkerk, F., 'Paniekreacties op de criminaliteit van allochtone jongeren in Australië en Nederland' in: S. Harchaoui & C. Huinder (ed.), *Stigma: Marokkaan! Over afstoten en insluiten van een ingebeelde bevolkingsgroep*. (Forum, Utrecht 2003), 39-62.
- Bronsveld, C., *Op weg in Rotterdam. Een onderzoek naar de traditionele opvang van Turkse en Marokkaanse nieuwkomers in Rotterdam*. (Sociale Zaken en Werkgelegenheid, Rotterdam 1994).
- Brugman, J., *Het raadsel van de multiculturaliteit. Essays over islam en integratie*. (Meulenhoff, Amsterdam 1998).
- Burke III, E., 'The image of the Moroccan State in French ethnological literature: a new look at the origin of Lyautey's Berber Policy' in: E. Gellner & C. Micaud (ed.), *Arabs and Berbers. From tribe tot nation in North Africa*. (D.C. Heath and Company, London 1972), 175-199.
- Campbell, P. J., 'Morocco in transition: overcoming the democratic and human rights legacy of King Hassan II' in: *African Studies Quartley* (2003, 7 (1)), 38-58.

- Canatan, K., 'Inventarisatie islamitisch erfgoed bij zelforganisaties' (2002). http://www.stichtingarabesk.nl/resources/ArabeskSite_3411/RAPPORT_ISLAMITISCH_ERFGOED.doc (20-12-2007).
- Carter, S. G., 'Moroccan Berberity, representational power and identity in video films' in: *Gazette* (2001, 63 (2-3)), 241-262.
- Chacha, M., *Honger, naaktheid, en vlucht voor de honden: rebelse verzen*. (Stichting Izaouran, Amsterdam 1993).
- Chafik, M., *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*. (Bulaaq, Amsterdam 2004).
- Commissie allochtone leerlingen in het onderwijs (Comissie -Van Kemenade), *Ceders in de tuin. Naar een nieuwe opzet van het onderwijsbeleid voor allochtone leerlingen*. (DOP, Den Haag 2002).
- Crawford, D. & K. E. Hoffman, 'Essentially Amazigh: urban Berbers and the global village' in: K. Lacey & R. M. Coury (ed.), *The Arab-African and Islamic interdisciplinary studies*. (Peter Lang, New York 2000), 117-130.
- Crawford, D., 'Morocco's invisible Imazighen' in: *Journal of North African Studies* (2002, 17 (1)), 53-70.
- Crawford, D., 'Royal interest in local culture: The politics of Morocco's Imazighen' in: M. Shatzmiller (ed.), *Nationalism and minority identities in Islamic societies*. (McGill-Queens University Press, Montreal 2005), 164-194.
- Dialektopoulos, A., *Van tweeën een: bicultureel socialisatie van Griekse leerlingen in Nederland*. (Universiteit van Groningen, Groningen 2003).
- Ditzhuijzen, O. van, 'Veel jongeren in Nederland zoeken eigen identiteit in vergeten Berbercultuur' in: *NRC Handelsblad* (21-10-2005), 3.
- Ditzhuijzen, O. van & D. Stokmans, 'Ik kan niet anders dan bezwijken onder de druk' in *NRC Handelsblad* (03-10-2005), 3.
- El Aissati, A., 'A socio-historical perspective on the Amazigh (Berber) cultural movement in North Africa' in: *Afrika Focus*. (2005, 18 (1)), 58-72.
- El Aissati, A., 'Ethnic Identity, language shift and the Amazigh voice in Morocco and Algeria' in: *Race, gender & class. An interdisciplinary and multicultural journal*. (2001, 8 (3)), 57-69.
- El Aisatti, A. & Y. E-rramdani, 'Berbers' in: G. Extra & J. J. de Ruiter (ed.), *Babylon aan de Noordzee. Nieuwe talen in Nederland*. (Bulaaq, Amsterdam 2001), 61-67.
- El Maroudi, 'Mocro: De Berbers' www.spunk.nl/article/article.php?id=1117704708765 (04-02-2007).
- H. El Maroudi, 'Mocro: Naschrift "De Berbers"' www.spunk.nl/article/article.php?id=111943179061 (04-02-2007).
- 'Erik Erikson, 91, Psychoanalyst who reshaped views of human growth, dies' in: *New York*

- Times* (13-05-1994).
- Extra, G. & J. J. Ruiter, 'The sociolinguistic status of the Moroccan community in the Netherlands': in: K. Versteegh (ed.), *Indian journal of applied linguistics: Arabic outside the Arabic world*. (Bahri Publication, New Dehli 1995), 151-175.
- Fairclough, N., *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. (Routledge, London 2003).
- Foblets, M. C. L. (ed.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren*. (Acco, Leuven / Leusden, 2002).
- Gellner, E., 'Introduction' in: E. Gellner & C. Micaud (ed.), *Arabs and Berbers. From tribe to nation in North Africa*. (D.C. Heath and Company, London 1972), 11-21.
- Gillespie, M., *Television, ethnicity and cultural change*. (Routledge, London 1995).
- Ginjaar-Maas, N. J., *Eenheid en verscheidenheid; op zoek naar de balans. Beschouwingen over immigratie- en integratiebeleid*. (Het Spinhuis, Amsterdam 1995).
- Goodman, J., *Berber culture on the world stage. From village to video*. (Indiana University Press, Bloomington 2005).
- Graaf, H. de, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen. Een beschrijving van de functies van Turkse en Marokkaanse organisaties in Rotterdam en de Turkse organisaties in Rotterdam en de Turkse organisaties in zes Brabantse steden*. (NIMAWO, Den Haag 1985).
- Groen, J. & A. Kranenberg, 'Voor een Berber is werken heilig' in: *De Volkskrant* (30-03-2007), 3.
- Guillet, M., 'Berbers op scherp na ontvoering idool' in: *Algemeen Dagblad* (08-10-1994), 9.
- Haleber R. & A. de Meijer, 'Revolutionairen in de moskee' in: *Grenzeloos* (SAP, Rotterdam 1993: 6).
- Hall, S., 'Introduction: Who needs "Identity"?' in: S. Hall & P. Du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity*. (Sage Publications, London 1996), 1-17.
- Heelsun, A. van, 'Explaining trends, developments and activities of Moroccan organizations in the Netherlands. Paper for the Sociaal Wetenschappelijke Studiedagen May 30-31, 2002 in Amsterdam'. <http://users.fmg.uva.nl/avanheelsun/Paper%20Moroccan%20Organisations.pdf> (04-10-2006).
- Heelsun, A. van, 'De reacties van de zelforganisaties op stigmatisering': in: S. Harchaoui & C. Huinder (ed.), *Stigma Marokkaan! Over afstoten en insluiten van een ingebeelde bevolkingsgroep*. (Forum, Utrecht 2003), 93-108.
- Heelsun, A. van, 'Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the concept of diaspora. Paper for the UCLA (University of California, Los Angeles) International Institute 2003'. <http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=international/cees> (04-10-2006).

- Heelsum, A. van, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1 Aantal en soort organisaties en Ontwikkelingen*. (Forum, Utrecht 2004).
- Heelsum, A. van, *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 2 Het functioneren van de organisaties*. (Forum, Utrecht 2004).
- Hermes, J. & M. Reesink, *Inleiding televisiestudies*. (Boon, Amsterdam 2003).
- Hoerder, D., 'Segmented macrosystems and networking individuals: The balancing functions of migration processes' in: J. Lucassen & L. Lucassen (ed.), *Migration, migration history, history. Old paradigms and new perspectives*. (European Academic Publishers, Bern 1997), 9-38.
- Hoppe, R., 'Veertig jaar minderhedenbeleid van onbedoelde beleidsevolutie tot gefrustreerde beleidsopvolging' in: R. Hoppe (ed), *Etniciteit, politiek en beleid in Nederland*. (VU uitgeverij, Amsterdam 1987), 23-70.
- Jager, H. de & A. L. Mok, *Grondbeginselen der sociologie. Gezichtspunten en begrippen*. (EPN, Utrecht 1999).
- Jong, A. de, 'Demografie van de vijf niet-westerse herkomstgroepen na 1972' in: *Bevolkingstrends* (2003, 8 (3)), 54-61.
- Kemper, F., *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten*. (Katholieke Universiteit Nijmegen, Nijmegen 1996).
- Kottak, C. P., *Anthropology. The exploration of human diversity*. (McGraw-Hill Companies, Boston 2000).
- Kratochwill, G., 'Some observations on the first Amazigh World Congress (august 27- 30, 1997, Tafira, Canary Islands)' in: *Die Welt des Islams* (1997, 39 (2)), 149-158.
- Krijnen, E., *Op zoek naar brood. 35 jaar Stichting (Hulp Aan) Buitenlandse Werknemers Rijnmond*. (Stichting Buitenlandse Werknemers Rijnmond, Rotterdam 1997).
- Landman, N., *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. (VU uitgeverij, Amsterdam 1992).
- Lucassen, J. & R. Penninx, *Newcomers. Immigrants and their descendants in the Netherlands 1550-1995*. (Het Spinhuis, Amsterdam/Gouda 1997).
- Maddy-Weitzman, B., 'Ethno-Politics and globalisation in North-Africa: The Berber cultural movement' in: *The Journal of North African studies* (2006, 11 (1)), 71-83.
- Merolla, D., 'De Berberse kwestie in Noord Afrika en in Nederland' <http://www.tca.leidenuniv.nl?index.php3?m=&c+296> (07-10-2006).
- Merolla, D., 'Digital imagination and the "landscapes of group identities": the flourishing of theater and "Amazigh Net" in the Maghreb and Berber diaspora' in: *The journal of North African studies* (2002, 7(4)), 122-131.
- Merolla, D., 'Deceitful origins and tenacious roots: Moroccan immigration and new trends in

- Dutch literature' in: D. Bryceson & U. Vourela (ed.), *Transnational families and their global networks*. (Berg, Oxford/New York 2002), 103-123.
- Mibilinyi, M., "I'd have been a man". Politics and the labor process in producing personal narratives' in: Personal Narrative Group (ed.), *Interpreting women's lives. Feminist theory and personal narratives*. (Indiana University Press, Bloomington 1989), 204-227.
- Micaud, C., 'Conclusion' in: E. Gellner & C. Micaud (ed.), *Arabs and Berbers. From Tribe to nation in North Africa*. (D.C. Heath and Company, London 1972), 433-438.
- Mills, S., *Discourse*. (Routledge, London 1997).
- Ministerie van VROM/WWI, *Integratienota 2007-2001: Zorg dat je erbij hoort*. (Ministerie van VROM/WWI, Den Haag 2007).
- Nobis, E., 'Spunk-columniste Hasna El Maroudi' in: *Opzij* (01-11-2005).
- Obdeijn, H., 'Op weg naar werk ver van huis. Marokkaanse emigratie in historisch perspectief' in: *Migrantenstudies* (1993, 9 (4)), 34-49.
- Obdeijn, H., 'Abdelkrim al-Khattabi, held van de Rif' in: *Passionate Magazine. Literair-filosofisch maandblad voor de rusteloze nihilist* (2006, 13 (2)), 60-63.
- Overeem, M., *Gastarbeid in Nederland*. (Stichting Maatschappij en Onderneming, Den Haag 1972).
- Peeperkorn, M., 'Authentiek opstandig, met meer passie dan tact. Dinsdagprofiel PvdA-kamerlid Khadija Arib' in: *De Volkskrant* (30-05-2007), 4.
- Peleman, H., 'Moeizame onderhandelingen. Marokkaanse vrouwen in Borgerhout op zoek naar ontmoetingsplaatsen' in: *Migrantenstudies* (1997, 17(1)), 20-39.
- Pels, T., R. Rijkschroeff & J. W. Duyvendak, *Bronnenonderzoek integratiebeleid*. (Verwey-Jonker Instituut, Utrecht 2003).
- Pennell, C. R., *Morocco since 1830. A history*. (Hurst & Company, London 2000).
- Pennix, R., *Etnische minderheden. A: Rapport aan de regering; B: Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid?* (WWR, Den Haag 1979).
- Phalet, K., C. van Lotringen & H. Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving: Opvattingen van jongeren in Rotterdam* (ERCOMER Research papers 2000/01, Utrecht 2000).
- 'Pim, Mat en Geert' in: *De Volkskrant* (28-11-2006), 13.
- Poorthuis, F. & H. Wansink, "De islam is een achterlijke cultuur". Herstel van de grenscontroles en apparatuur in de havens, de luchthavens en aan de grenzen van België en Duitsland' in: *Volkskrant* (09-02-2007), 13.
- Praag, C. de, *Marokkanen in Nederland: een profiel*. (NIDI, Den Haag 2006).
- Pré, R. du, 'Verdonk houdt vast aan begrip allochtoon' in: *De Volkskrant* (19-8-2005), 3.
- Projectbureau Sociale Integratie, *Sociale integratie....en de islam in Rotterdam. Islam in Rotterdam. Feiten, teksten en publicaties over de islam en moslims in Rotterdam* (Projectbureau Sociale Integratie, Rotterdam 2004), 21.

- Rabbae, M., *Naast de Amicales nu de UMMON. De mantelorganisaties van de Marokkaanse autoriteiten in Nederland*. (NCB, Utrecht 1993).
- Rath, J. & R. Pennix (e.a.), *Nederland en zijn islam. Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een ontzuilde samenleving*. (Het Spinhuis, Amsterdam 1996).
- Ruiter, J. J. de, *Young Moroccans in the Netherlands. An integral approach to their language situation and acquisition of Dutch*. (Rijksuniversiteit Utrecht, Utrecht 1989).
- Roosblad, J., *Vakbonden en immigranten in Nederland (1960-1997)*. (Aksant, Amsterdam 2002).
- Salazar, C., 'A third women's text: Between the politics of criticism and cultural politics' in: S. Berger Gluck & D. Patai (ed.), *Women's words. The feminist practice of oral history*. (Routledge New York, 1991), 93-107.
- Scheffer, P., 'Het multicultural drama' in: *NRC Handelsblad* (29-01-2000).
- SCP/WODC/CBS, *Jaarrapport integratie 2005* (Den Haag, SCP/WODC/CBS 2005),
- Shadid, W. A., *Moroccan workers in the Netherlands*. (De Auteur, Leiden 1979).
- Shadid, W. A. & P. S. van Koningsveld, *De mythe van het islamitische gevaar: Hindernissen bij integratie*. (Kok, Kampen 1992), 29-44.
- Silverstein, P., 'Realizing Myth: Berbers in France and Algeria' in: *Middle East Report* (1996, 26(3)), 11-15.
- Silverstein, P., '1998-1999 AIMS Research Grant Report. Ethnopolitics: The Amazigh Cultural Movement in the Rural Souss' http://64.233.183.104/search?q=cache:Yl8ltlm4VcJ:www.la.utexas.edu/research/mena/aims/newsletters/newsletter_spring_2000.htm+amrec+\ 1967&hl=en&ct=clnk&cd=11 (12-05-2007).
- SCP/WODC/CBS, *Jaarrapport integratie 2005*. (Den Haag, SCP/WODC/CBS 2005),
- Stroomer, H., *Ikkattinn. Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko*. (Rozenberg Publishers, Amsterdam 2006)
- Sunier, T., 'Neo-nationalisme en historisch besef: beeldvorming over de islam in Nederland' in: *Christen-Democratische Verkenningen* (2003 13(1)), 64-69.
- Theunis, M., *Gastarbeiders-lastarbeiders. Brandnetels, Ongewenste vreemdelingen? Discriminatie? Gemiste kansen?* (Paul Brand, Hilversum 1968).
- Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie-Blok), *Onderzoek integratiebeleid. Tweede Kamer der Staten-Generaal, Vergaderjaar 2003–2004, 28 889*, (Sdu uitgevers, Den Haag 2004).
- Top, B., 'Moslims en media-effecten' in: B. Top, *Internationale conflictsituaties en de binnenlandse gevolgen*. (NVJ Bureau Media & Migranten, Amsterdam 2002), 1-14. www.beeldvorming.net/stigma_veel-zijdigheid.
- Trimble, J. E. & R. Dickson, 'Ethnic Identity' in: C.B. Fisher & R.M. Lerner (ed.), *Applied developmental science: An encyclopedia of research, policies and programmes. Volume 1*. (Thousand Oaks, Sage 2004), 415-420.

- Turkenburg, M., *Taal lokaal. Gemeentelijk beleid onderwijs in allochtone levende talen (OALT)*. (Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2002).
- Twee Vandaag, 'Bedreigde columnist durft niet meer te schrijven' (04-10-2005).
- 'Ummon ontkent een verlengstuk te zijn van Marokkaans gezag' in: *Trouw* (30-03-1993), 1
- Valk, I. van der, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland*. (Instituut voor Publiek en Politiek, Amsterdam 1996).
- Veenman, J., *Keren de Kansen? De tweede-generatie allochtonen in Nederland*. (Van Gorcum, Assen 1996).
- Verkuyten, M., 'Stigmatiseren en verenigen: Etnische minderheden en etnische relaties'. Lezing Opening Academisch Jaar Faculteit Sociale Wetenschappen op 13-09-2007.
http://www.ercomer.eu/downloads/Lezing_Verkuyten_OpeningAcadJaar07-08.pdf (15-10-2007).
- Wentholt, R., *Buitenlandse arbeiders in Nederland als sociologisch probleem*. (Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1966).
- Werdmolder, H., *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*. (Balans, Maastricht 2005).
- Willemse, K., *One foot in Heaven. Narratives on gender and Islam in Darfur West-Sudan*. (Proefschrift Universiteit van Leiden, Leiden 2001).
- Wolf, E.R., 'Perilous Ideas: Race, Culture, People' in: *Current Anthropology* (1994, 35(1)), 1-9.

Websites:

- <http://64.233.183.104/search?q=cache:hKHMNw8zInsJ:www.adrar.nl/+amazigh+festival+westland&hl=en&ct=clnk&cd=14> (03-01-2007).
- <http://64.233.183.104/search?q=cache:O1zMhuFMKX8J:www.azawan.com/tachelhit/usman/artistePress.htm+amrec+amazigh&hl=en&ct=clnk&cd=1> (09-09-2007).
- http://www.adrar.nl/wie_zijn_wij.html (02-01-2007).
- <http://www.amazigh.nl/awar/index.php?PHPSESSID=3e01fb11103f044f278c7e4843e44c25&topic=5779.0> (12-12-2007).
- <http://www.amazightheater.nl>. (02-01-2007).
- <http://www.amazightv.com/index.html> (15-10-2007).
- http://beeldbank.amsterdam.nl/component/option,com_result/Itemid,9/?beginjaar=&einaar=ask&ed=1&view=2&qtype=nieuw&q=mohammed+chacha (12-09-2007).
- <http://berber.startkabel.nl/forum/?id=98>, (03-01-2007).
- <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t154187.html> (03-01-2007).
- <http://www.focusmarokko.wereldmuseum.nl> (06-07-2007).
- http://www.kit.nl/net/KIT_Publicaties_output/ShowFile2.aspx?e=1107 (28-11-2007).

<http://www.maroc.ma/NR/exeres/4B05D6E6-2E0D-475D-90D0-32D50A92F078.html> (09-06-2007).

<http://www.parlement.com/9291000/biof/02736> (04-01-2008).

http://www.princeclausfund.org/nl/what_we_do/awards/2002.shtml (28-11-2007).

<http://statline.cbs.nl/StatWeb/table.asp?PA=71090ned&D1=0&D2=6&D3=0&D4=0&D5=0> 1-11 (06-07-2007).

<http://www.syphax.nl/index.php?actie=entry&id=1377>. (07-07-2007).

<http://www.tawiza.nl/content/actueel.php?id=266&igg=actueel> (03-01-2007).

<http://www.tawiza.nl/content/awid.php?id=10&sid=1&andra=publicatie> (12-12-2007).

<http://nl.wikipedia.org/wiki/Etniciteit> (04-01-2008).

http://nl.wikipedia.org/wiki/Lijst_van_heersers_van_Marokko (24-12-2007).

Bijlagen

Bijlage 1: Verklarende woordenlijst

Taal

*** Amazigh**

Mannelijk enkelvoud van Imazighen. Synoniem voor de term Berber.

*** Imazighen**

Meervoud van Amazigh en Tamazight. Synoniem voor de term Berbers.

*** Tamazight**

Vrouwelijk enkelvoud van Imazighen. Synoniem voor Berberse. Ook gebruikt als aanduiding voor de Berbertaal van Centraal Marokko en als verzamelnaam voor de verschillende gesproken Berbertalen.

*** Tarifiyt**

Berbertaal van Noord-Marokko oftewel het Rifberber.

*** Tasjelhiyt (ofwel Tasusiyt)**

Berbertaal van het Zuiden van Marokko oftewel het Sousberber.

*** Tifinagh**

Het Berberalfabet oftewel het schrift.

Organisaties

*** AbiN**

Amazighbeweging in Nederland. In 2000 werd het initiatief genomen tot een landelijke Amazighorganisatie, AbiN, maar deze partij is er niet in geslaagd om de verschillende organisaties te verenigen en bestaat anno 2007 niet meer.

*** ACAA**

Amazigh Cultural Association in America. Berbervereniging uit de Verenigde Staten.

*** Adrar**

Nederlandse Amazighorganisatie opgericht in 1995 door Abder El Aisatti in Tilburg. Adrar richt zich vooral op de ontwikkeling van de Berbertalen.

*** AJV**

Arabische Jeugdvereniging. Vereniging in Rotterdam, die voortkwam uit de AKPG en vooral actief was in de jaren zeventig en tachtig.

*** AKPG**

Aktiecommitee Pro-Gastarbeiders. Organisatie van Nel Soetens, die in 1969 haar deuren opende voor gastarbeiders in Rotterdam. AKPG informeerden de migrant over de Nederlandse

gezondheidszorg en de sociale voorzieningen, zorgden voor de huisvesting en opvang van de migranten. De organisatie wilde het (tijdelijke) verblijf van de buitenlanders vergemakkelijken.

*** Al Karawin**

Marokkaanse studentenvereniging verbonden aan de Universiteit van Tilburg.

*** ALN**

Het Marokkaanse bevrijdingsleger, dat tegen de Franse en Spaanse kolonistoren vocht. Na de onafhankelijkheid van Marokko in 1956 kwam het ANL in conflict met de politieke machthebbers in Rabat.

*** Amazigh theater**

Chaïb Massaoudi richtte in 1998 stichting Amazigh voor theater op. Massaoudi maakt theatervoorstellingen in Nederland en in Marokko, waarvoor traditionele verhalen van de Berbers een belangrijke inspiratiebron zijn. Anno 2007 heeft Massaoudi zeven theaterstukken geregiseerd.

*** Amazigh-TV**

Vanaf dertien januari 2007 worden via het internet informatieve en amuserende programma's uitgezonden in zowel het Nederlands als het Tamazight. Abder El Aisatti behoort tot de initiatiefnemers.

*** AMDH**

Marokkaanse mensenrechtenorganisatie

*** Amicales**

Amicales des Travailleurs et commercants Marocains a l'étranger. De Amicales waren in 1973 opgericht in Rabat om de gastarbeiders, die migreerden naar West-Europese landen bij te staan. Formeel dienden de organisatie het sociaalculturele welzijn van Marokkanen in Nederland te waarborgen, maar in feite fungeerde de organisatie als een mantelorganisatie van de Marokkaanse overheid. De Nederlandse tak werd opgericht in december 1974. De Amicales organiseerden bijeenkomsten voor Marokkanen in Nederland en probeerden de tegenstanders van het regime zoals het KMAN tegen te werken.

*** Amrec**

Association Marocaine pour de Recherches et d'Enchage Culturels. Eerste Marokkaanse Amazighorganisatie opgericht in 1967 te Rabat door studenten van Sousberber afkomst. Tot de initiatiefnemers hoorden onder andere Ali Sadki Azayku, Brahim Akhiat, Abdellah Bounfour, Boujemaa Hebbaz. Zij streefden naar acceptatie en standaardisatie van de drie Berbertalen en richtte de Berbermuziekgroep Yah op.

*** Anoual**

Deze Nederlandse Amazighorganisatie richt zich op de Berbers in het Westland en is

opgericht in 2005. Zij pogen maatschappelijke problemen van de Marokkanen te verhelpen en tot culturele activering te komen.

*** Azurug.**

Berbervereniging in de Canarische Eilanden

*** CD**

Centrumdemocraten. Politieke partij in Nederland, die als extreemrechts wordt aangeduid. De partij is opgericht in 1984 door Janmaat als afsplitsing van de CP. De CD profileerde zich als een gematigder partij dan het CP. Met de dood van Jan Maat in 2002 kwam er een einde aan de partij.

*** CDA**

Christen Democratisch Appèl. Christen-democratische politieke partij in Nederland. Het CDA komt in 1980 voort uit een fusie tussen drie christelijke partijen: de Christelijk-Historische Unie (CHU), de Anti-Revolutionaire Partij (ARP) en de Katholieke Volkspartij (KVP).

*** CMA**

Le Congrès Mondial Amazigh oftewel het Amazigh World Congress. Deze federatie gevestigd in Frankrijk organiseert jaarlijks een internationaal congres, waar de leden elkaar ontmoeten.

*** CP (CP'86)**

Centrumpartij. Politieke partij in Nederland, die in 1979 is opgericht door Henry Brookman en wordt gerekend tot de extreemrechtse partijen. In 1997 werd de partij veroordeeld als een criminele organisatie en werd de partij ontbonden.

*** D66**

Nederlandse politieke partij opgericht in 1966 door 44 personen, waaronder Hans van Mierlo. De partij streefde naar de democratie en individuele ontplooiing. Het gekozen burgemeesterschap was een van hun speerpunten.

*** Eurabia**

Marokkaanse studentenvereniging in Rotterdam, verbonden aan de Erasmus Universiteit Rotterdam.

*** FNV**

Federatie Nederlandse Vakbeweging. Nederlandse werknemersvereniging, die voortkomt uit een samenwerking van de NVV (Nederlands Verbond van Vakverenigingen) en de NKV (Nederlands Katholiek Vakverbond) in 1976. In 2006 was de FNV de grootste Nederlandse vakbond met ruim 1.2 miljoen leden.

*** Groenlinks**

Groenlinks is een Nederlandse politieke partij, die in 1989 is ontstaan uit een fusie van vier kleine partijen, en zich in het bijzonder inzet voor het milieu en een sociaal Nederland.

*** ICRAM**

Institut Royal de la Culture Amazighe. In juni 2002 werd het ICRAM geopend door koning Mohammed VI. ICRAM, onder leiding van Mohammed Chafiq, werd belast met de taalplanning, het verrichten van onderzoek naar de Amazightalen en -cultuur, het ontwikkelen van lesmateriaal voor scholen en allerlei andere zaken rondom Berbers.

***IMF**

Internationaal Monetair Fonds. Het IMF is een organisatie van de Verenigde Naties, die toezicht houdt op monetaire zaken. Deze organisatie is in 1944 opgericht en is gericht op het stimuleren van de economische groei, werkgelegenheid en economische stabiliteit en verstrekt tijdelijke financiële steun aan hulp behoevende landen.

*** Istiqlal**

Marokkaanse politieke partij opgericht in 1943 door onder andere Alal al-Fasi. Deze partij was de drijvende kracht achter de Marokkaanse onafhankelijkheidsbeweging en steunde de monarchie. Na de onafhankelijkheid verenigde de Marokkaanse urbane elite zich in deze partij en verzette zich tegen de monarchie. Istiqlal nam deel aan verschillende kabinetten en wordt beschouwd als een rechtse en conservatieve partij.

*** Izouaran**

Uitgeverij Izaouran werd eind jaren tachtig in Amsterdam door Mohammed Chacha opgericht en wordt beschouwd als de eerste publieke uiting van de Amazighidentiteit in Nederland.

*** KMAN**

Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland. Deze organisatie is opgericht in 1975 door onder andere Abdou Menebhi. Het KMAN verzette zich tegen de Marokkaanse overheid en haar mantelorganisaties zoals de Amicales. Zij streefden naar meer democratie en vrijheid van meningsuiting in Marokko. Vanuit Nederland steunde het KMAN de verzetsbeweging in Marokko, maar zette zich ook in voor de positie van (illegale) arbeiders in Nederland.

*** KMAR**

Komitee Marokkaanse Arbeiders Rotterdam. Lokale afsplitsing van het KMAN.

*** KMVR**

Komitee Marokkaanse Vrouwen Rotterdam. Het KMVR kwam in 1979 voort uit het KMAR en ontplooidde activiteiten voor Marokkaanse vrouwen.

*** Leefbaar Nederland**

Leefbaar Nederland was een Nederlandse politieke partij, die werd opgericht op 25 maart 1999 door onder andere Jan Nagel, Broos Schnetz en Henk Westbroek. Pim Fortuyn was kortstondig voorzitter van de partij. Op 10 september 2007 is de partij ontbonden.

*** MJV**

Marokkaanse Jeugdvereniging. Marokkaanse jongerenvereniging uit Rotterdam, die vooral

actief was in de jaren tachtig.

* **MP**

Mouvement Populaire. Conservatieve liberale politieke partij, die tot de aanhangers van de Marokkaanse monarchie werden gerekend. Deze partij kreeg vooral steun van de rurale Berberbevolking van Marokko.

* **MVC Bades**

Nederlandse Berberorganisatie opgericht in 1994 te Roosendaal. MCV Bades ontpopte zich vooral als een sociale vereniging, die door middel van voorlichting en onderwijsbegeleiding de kansen van Berbers in Nederland wilden vergroten.

* **MVKTS**

Marokkanischer Verein für die Tamazight-Kultur und Soziales. Marokkaanse Berbervereniging gevestigd in Frankfurt te Duitsland.

* **NBC**

Nederlands Centrum Buitenlanders. Deze organisatie is in 1974 opgericht en ontstond uit een fusie van de Landelijke Stichting Welzijn Buitenlandse Werknemers (LSWBW) en de Stichting Bijstand Buitenlandse Studerenden (SBBS). Het NCB richtte zich op het verbeteren van de maatschappelijke positie van buitenlandse migranten. Inmiddels heeft NBC vestigingen in Amsterdam, Rotterdam en Utrecht en onderzoeken zij diverse aspecten van de positie van migranten.

* **NKV**

Nederlandse Katholiek Vakbond. In 1976 ging het NKV samen met het NVV op in de FNV.

* **PPS**

Parti du progrès et du socialisme. Marokkaanse politieke partij opgericht in 1974, die wordt beschouwd als neo-communistisch.

* **PvdA**

Partij van de Arbeid. Nederlandse politieke partij, die tot het sociaaldemocratische spectrum wordt gerekend sinds de oprichting in 1946.

* **SMT**

Samenwerkingsverband Marokkanen en Tunesiërs. SMT is een landelijke organisatie, opgericht in 1987, die ernaar streeft om de maatschappelijke positie van Marokkanen en Tunesiërs in de Nederlandse multiculturele samenleving te verbeteren. Zij willen via deelname aan politiek overleg en het geven van voorlichting de belangen van Marokkanen en Tunesiers behartigen.

* **SP**

Socialistische partij. Nederlandse politieke partij opgericht vanuit een socialistisch gedachtegoed. De SP kwam voort uit de maoïstische beweging van de jaren zeventig en is sinds 1994 als oppositiepartij vertegenwoordigt in de Tweede Kamer.

*** Stichting Hassan II**

Stichting Hassan II wordt in 1998 opgericht en biedt onder meer opleidingen aan in de Arabische taal en het islamitische geloof, maar de stichting legt zich bijvoorbeeld ook toe op het bijstaan van migranten, die hun moederland willen bezoeken. Stichting Hassan II lijkt een belangrijke rol te spelen bij het versterken van de binding van migrantengemeenschappen met het moederland.

*** Syphax**

Nederlandse Amazighorganisatie, die in Utrecht gevestigd is en opgericht in 1993. De organisatie ontpopte zich als een sociale vereniging, die door middel van voorlichting en onderwijsbegeleiding de kansen van Berbers in Nederland wilden vergroten.

*** Tada**

Confederation TADA des Associations Amazighes du Maroc. Overkoepelende Berberorganisatie in Marokko, die de belangen van een groot aantal organisaties vertegenwoordigt.

*** Tamaynut Canari**

Berbervereniging in de Canarische Eilanden.

*** Tamaynut Nederland**

Sousberberorganisatie Tamaynut Nederland is in 2004 opgericht door Khadya Azalam en Badr CouCou en behoort tot een mondiaal netwerk van Tamayunt organisaties.

*** Tamazha**

Berbervereniging in de Canarische Eilanden

*** TANS**

Towards a new start. TANS is een Marokkaanse jongerenorganisatie, die in 1997 door een groep hoogopgeleide jongeren is opgericht om een bijdrage leveren aan positieve beeldvorming over jonge Marokkanen.

*** Tawiza**

Stichting Tawiza startte in 2000 als een website. Tot de initiatiefnemers behoorden Mohammed Boukiour, die zich hadden losgemaakt van de website www.amazigh.nl. Tawiza werd in 2004 een officiële stichting en organiseert met name activiteiten voor de Berbers in Utrecht.

*** Tiddukala**

Algerijnse Berbervereniging in Duitsland.

*** TIGZIRIN**

Berbervereniging in de Canarische Eilanden.

*** Tilelli**

Rotterdamse Amazighvereniging. Tilelli organiseert activiteiten voor Rotterdamse Berbers zoals het Rotterdamse Amazighfestival.

*** Timazighen Nederland**

Amazighorganisatie, die begin 2007 is opgericht door een aantal Marokkaanse vrouwen. Timazighen Nederland richten zich in het bijzonder op de Berbervrouw omdat zij vinden dat deze groep te weinig aandacht krijgt binnen de Amazighbeweging.

*** UMMON**

Unie van Marokkaanse Moslim Organisaties Nederland. Deze organisatie werd in 1977 opgericht door bestuursleden van islamitische organisaties in diverse steden zoals Amsterdam, Leiden, Den Haag, Roermond, Eindhoven, Helmond en Utrecht. UMMON werd in 1982 officieel een organisatie, nadat de statuten notarieel waren vastgesteld. UMMOM fungeerde als een koepelorganisatie waarbij veel Marokkaanse moskeeën waren aangesloten. Door verschillende partijen zoals het KMAN en het NBC werd het UMMON ervan beschuldigd te fungeren als een mantelorganisatie van de Marokkaanse overheid.

*** UNFP**

L'Union Nationale des Forces Populaires. Deze politieke partij is opgericht door onder andere Mehdi Ben Barka en Muhammad al-Basri in 1959, nadat zij zich afsplitsten van de Istiqlal. Deze partij verzette zich tegen de monarchie en behoort tot het linkse politieke spectrum.

*** USFP**

L'Union Socialiste des Forces Populaires. Deze politieke partij is mede opgericht door Abderrahmane Youssoufi, die zich afsplitste van de UNFP, en behoort het linkse politieke spectrum.

*** VNG**

Vereniging Nederlandse Gemeenten. VNG is de belangenbehartiger van de gemeenten in Nederland en werd in 1912 opgericht.

*** VVD**

Volkspartij voor Vrijheid en Democratie. Nederlandse politieke partij opgericht in 1948, die wordt beschouwd als een liberale partij.

*** Wereldbank**

Internationale organisatie, die na de Tweede Wereldoorlog is opgericht. De wereldbund biedt leningen, giften en technische ondersteuning om de armoede in ontwikkelingslanden helpen te bestrijden.

Bijlage 2: Interviewopzet

Inleiding: bedanken, mezelf voorstellen, onderzoek kort uitleggen, toestemming vragen voor bandopname.

Basisgegevens

- Naam:
- Geboortedatum:
- Eventueel adres, woonplaats en telefoonnummer:
- Datum, tijdstip, plaats van afspreken:

Algemene sfeer en indruk van omgeving:

Organisatie

- Kunt u iets vertellen over de organisatie?
- Wat is uw functie binnen de organisatie?

Vergelijking tussen periode van oprichting en 2007:

- Wanneer en door wie is de organisatie opgericht? In hoeverre is het leiderschap veranderd?
- Wat waren de doelstellingen van de organisatie bij de oprichting? In hoeverre zijn de doelstellingen veranderd?
- Wat was de doelgroep van de organisatie? In hoeverre is de doelgroep veranderd?
- Hoeveel leden had de organisatie bij oprichting? Hoeveel leden heeft de organisatie nu?
- Welke activiteiten werden toentertijd georganiseerd? In hoeverre zijn de activiteiten veranderd?
- Hoe werd de organisatie gefinancierd? En hoe is dat nu?
- Hoe reageerde de omgeving op de oprichting, zoals de overheden, media etc.? En hoe is dat nu?
- Verschilde uw organisatie van andere organisaties voor Marokkanen in het algemeen en Berbers in het bijzonder? En hoe is dat nu?
- Wat was de eerste Berberorganisatie in Nederland?
- Waarom denkt u dat er niet eerder Berberorganisaties zijn opgericht in Nederland?
- In hoeverre waren er contacten met andere Amazighorganisaties in Nederland? En hoe is dat nu? Is er sprake van een netwerk?
- Voelde de organisatie zich verbonden met gelijkgestemde organisaties in het buitenland? En welke contacten heeft de organisatie nu met buitenlandse organisaties?
- Waren er verschillen tussen de verschillende landen waarin Berberorganisaties actief waren? En hoe is dat nu?

- Wat verenigt Berbers over de hele wereld?
- Wat was de plaats van de islam in de Amazighorganisatie? En hoe is dat nu?
- Welke plannen en doelstellingen heeft de organisatie voor de toekomst?
- Wat zou de organisatie willen veranderen aan het debat omtrent Marokkanen?

Respondent

Migratiegeschiedenis:

- Kunt u iets vertellen hoe uw familie naar Nederland is gekomen of waarom uw zelf naar Nederland bent gekomen?
- Uit welk gebied komt u oorspronkelijk?
- Gaat u nog wel eens terug naar Marokko? Hoe vaak en waarom?
- Waren uw ouders zich bewust van de Berberachtergrond?
- Hoe was de situatie ten aanzien van Berbers toen uzelf of uw ouders Marokko verlieten?
- Wat deed u of uw ouders na aankomst in Nederland?

Leven in Nederland

- Kunt u iets over uw zelf vertellen?
- Heeft u een opleiding gevolgd?
- Heeft u werk?
- Bent u getrouwd?
- Heeft u kinderen? Zo ja, wat wil u uw kinderen meegegeven?
- Omschrijft u uzelf als een religieus persoon?
- U heeft een Marokkaanse achtergrond, maar op welk moment realiseerde u zich dat u Berber was? Was dat in Marokko of in Nederland? Hoe kwam dat?
- Is dat bewustzijn in de loop der jaren verandert?
- Waarom bent u zelf betrokken geraakt bij een Berberorganisatie?
- Bent u trots op uw afkomst? Trotser dan voorheen?
- Kunt u aangeven waarin een Marokkaanse Berber verschilt van een Nederlander of bijvoorbeeld een Marokkaanse Arabier?
- Weet u wanneer de term Amazigh is opgekomen in Nederland?
- Wat vindt u ervan dat er een Berbers tv-kanaal wordt opgericht?
- Volgde u de discussie omtrent Hasna el Maroudi in het NRC Handelsblad?
- Hoe ervaart u de beeldvorming omtrent Marokkanen in Nederland? In hoeverre is deze beeldvorming in de loop der tijd verandert?

Eventuele op-, en aanmerkingen

