

Queer en moslim: een onverenigbare combinatie?

Een onderzoek naar de invloed van homonationalisme op de identiteiten en gevoelens van belonging van queer moslims in Nederland

Roland van Eijk

514981re

Masterscriptie Sociologie - Grootstedelijke Vraagstukken en Beleid

Erasmus Universiteit Rotterdam

Datum: 16 juni 2019

Aantal woorden scriptie: 10061

Aantal woorden bijlagen: 1998

Eerste lezer: M. A. Hertoghs

Tweede lezer: J. L. Bier

Abstract

In dit onderzoek wordt onderzocht hoe het homonationalistische discours de identiteiten en gevoelens van *belonging* van queer moslims beïnvloedt. Binnen de verbeelding van dit discours worden *moslims* en *de acceptatie van homorechten* tegenover elkaar geplaatst, waardoor queer moslims worden gereduceerd tot de categorieën *queer* en *moslim* en worden gedwongen om een keuze te maken tussen deze twee identiteitscategorieën. Uit de analyse van elf semigestructureerde diepte-interviews blijkt dat het reduceren van queer moslims tot de categorieën *queer* of *moslim* een simplificatie is van de werkelijkheid en geen recht doet aan de complexiteit van hun meervoudige identiteiten. Daarnaast normaliseert homonationalisme verschillende discriminatievormen zoals bijvoorbeeld islamofobie, die invloed hebben op gevoelens van *belonging* van queer moslims en op de manier waarop zij verschillende aspecten van hun identiteiten vormgeven. De veronderstelde onverenigbaarheid tussen *queer* en *moslim* ‘berooft’ queer moslims van hun volledige identiteit, waardoor zij zich uitgesloten voelen van de Nederlandse samenleving en het gevoel horen dat zij ‘er niet bij horen’. Daarom vinden queer moslims bepaalde plekken waar hun identiteiten niet gereduceerd worden tot de identiteitscategorieën *queer* en *moslim*; hier vinden zij de herkenning en erkenning van de complexiteit van hun meervoudige identiteiten en de herkenning en erkenning van de problematiek waar zij op dagelijkse basis mee te maken hebben, waardoor zij gevoelens van *belonging* ervaren.

Keywords: *belonging; discriminatie; homonationalisme; identiteit; uitsluiting*

1. Introductie

‘PVV gaat verzetsspray uitdelen aan vrouwen’, kopt het AD in januari 2016 (Algemeen Dagblad, 2016). Wilders wil dit doen naar aanleiding van de aanrandingen van vrouwen door (vermoedelijk moslim) mannen in Keulen. Hij stelt dat ‘de gebeurtenissen in bijvoorbeeld Keulen en andere steden laten zien hoe gevaarlijk het is, als we massaal mannen binnenhalen uit de barbaarse, vrouwonvriendelijke islamitische cultuur’ (Algemeen Dagblad, 2016). Deze quote laat zien dat de PVV zichzelf als fel voorstander van vrouwen- en homo-emancipatie presenteert, als reactie op de opkomst van een ‘intolerante en achtergestelde’ islam (Agema, 2008, Bosma, 2008, PVV Program, 2010, in Vossen, 2011, p. 187). Door in bepaalde situaties vrouwen- en homorechten te promoten, distantieert Wilders zichzelf van voormalige nationale populistische partijen, die louter gekenmerkt worden door bekompens standpunten over

immigranten en geen oog hadden voor vrouwen- en homo-emancipatie (Vossen, 2011, p. 187). Na Fortuyn, die begon met het promoten van vrouwen- en homo-emancipatie (Dudink, 2017, p. 10), volgden politici als Ayaan Hirsi Ali, Rita Verdonk en Geert Wilders (Hekma & Duyvendak, 2011, p. 626). Zij zagen de islam als een bedreiging voor vrouwen- en homorechten (Hekma & Duyvendak, 2011, p. 626). Het is twijfelachtig of Wilders daadwerkelijk het beste voor heeft met vrouwen en homoseksuelen; hij lijkt homorechten en vrouwenemancipatie te gebruiken voor zijn eigen politieke agenda (Hekma & Duyvendak, 2011, p. 626; Verkaaik & Spronk, 2011, p. 86). Het uitdelen van ‘verzetsspray’ lijkt bijvoorbeeld een publiciteitsstunt te zijn; het is onwaarschijnlijk dat het verbod op pepperspray voor burgers opgeheven zal worden na het uitdelen van de ‘verzetsspray’.

Hoewel de belangen van Wilders bij het promoten van vrouwen- en homo-emancipatie dubieus blijven, heeft de retoriek die hij gebruikt wel degelijk invloed op de publieke opinie en op standpunten van andere politieke partijen: bijna het volledige politieke spectrum van links tot rechts is voorstander van progressieve vrouwen- en homorechten, die in de meeste andere West-Europese landen ter discussie staan (Hekma & Duyvendak, 2011, p. 626). Een voorbeeld waaruit blijkt dat politici van andere politieke partijen voorstander zijn van vrouwen- en homo-emancipatie, blijkt uit de toename van het aantal politici dat deelneemt aan de Gay Pride. Tijdens de Gay Pride van 2009 waren politici aanwezig met hun eigen boot (Dudink, 2017, p. 17). Aan boord waren onder andere Ronald Plasterk, toenmalig PvdA-minister van Onderwijs, en zijn vrouw (Dudink, 2017, p. 17). Het feit dat hij een regenboogjasje droeg, betekent niet dat hij homoseksueel is; hiermee straalt hij uit dat hij een vertrouwenswaardig politicus is die bepaalde morele overtuigingen heeft, waaronder progressieve homorechten (Dudink, 2017, p. 18). Festiviteiten zoals de Gay Pride kunnen fungeren als manier om nationale attitudes jegens diverse seksualiteiten te representeren (Murray, 2012, p. 53). Nationale politici die deelnemen aan de Gay Pride, zoals Plasterk deed, zijn de belichaming van deze attitudes (Puar, 2007, p. 43).

De toegenomen aandacht voor homo- en vrouwenparticipatie is onderdeel van wat Puar *homonationalisme* noemt (Puar, 2007). Hiermee bedoelt zij dat rechten van homoseksuelen worden gepresenteerd als een inherent onderdeel van de nationale identiteit (Puar, 2007, p. 41). In het homonationalistische discours wordt de moslimcultuur neergezet als onverenigbaar met ‘Westerse’ waarden als vooruitgang en seksuele emancipatie (Uitermark, Mepschen en Duyvendak, p. 236). Er wordt een narratief gecreëerd waarin Europese moderniteit tegenover moslimtraditie wordt geplaatst (Mepschen, Duyvendak & Tonkens, 2010, p. 964). De Nederlandse identiteit wordt verbeeld als progressief en tolerant,

terwijl moslims worden *geframed* als homofoob, seksueel achtergesteld, en vastzittend in traditionele familie- en religiewaarden (Uitermark et al., p. 236). Het idee dat het zijn van moslim gelijkstaat aan homofobie en het afwijzen van homorechten, zorgt ervoor dat de identiteiten van queer¹ moslims in Nederland onder druk komen te staan. Hun identiteit wordt vanuit de Nederlandse samenleving gereduceerd tot twee categorieën: *queer* en *moslim*. Doordat deze twee categorieën binnen het homonationalistische discours onverenigbaar zijn met elkaar, ervaren queer moslims druk vanuit de Nederlandse samenleving om een keuze te maken tussen deze twee categorieën. Daarnaast leidt de veronderstelde onverenigbaarheid tussen islam en homorechten tot uitsluiting van moslims in Nederland (El-Tayeb, 2012, p. 83). Dit leidt mij tot het formuleren van de volgende onderzoeksvraag: *hoe beïnvloedt het homonationalistische discours de identiteiten en gevoelens van belonging van queer moslims in Nederland?*

Allereerst schets ik het theoretisch kader dat dient als theoretische onderbouwing van deze onderzoeksvraag. Het eerste onderdeel van het theoretisch kader bestaat uit een verduidelijking van de concepten *identiteit* en *belonging*. Vervolgens betoog ik dat het onderscheid tussen het ‘progressieve, tolerante Westen’ en ‘ouderwetse, homofobe moslims’ is ingebed in een Oriëntalistisch discours. Dit discours maakt een collectieve verbeelding mogelijk tussen ‘ons’ Europeanen tegenover ‘die’ niet-Europeanen (Said, 1979, p. 7). Daarna volgt een uitgebreide analyse over homonationalisme, waarna ik beargumenteer waarom de complexe identiteitsvorming van queer moslims vanuit *intersectioneel* oogpunt begrepen moet worden. Het vervolg van deze scriptie is opgebouwd uit de onderzoeksmethoden inclusief ethische overwegingen, resultaten, conclusie en tot slot een discussie, waarin ik reflecteer op de mogelijkheden voor vervolgonderzoek en de beperkingen van dit onderzoek.

In de bestaande literatuur blijft het perspectief van moslims (en in het bijzonder queer moslims) in debatten over integratie en emancipatie onderbelicht. De nadruk ligt voornamelijk op het discours in Nederland over het ‘tolerante’, ‘bevrijde’ Nederland tegenover de ‘achtergestelde’, ‘onderdrukkende’ islam, waarbij de identiteit van queer moslims wordt gereduceerd tot de categorieën *queer* en *moslim*. El-Tayeb (2012) en Jivraj en De Jong (2011) schrijven weliswaar over de positie van queer moslims binnen dit discours, maar niet vanuit de belevingswereld van deze mensen zelf. Door vanuit de belevingswereld van queer moslims te beschrijven hoe zij zich verhouden tot het homonationalistische discours, kan deze scriptie een bijdrage leveren aan het maatschappelijke debat over de positie

¹ Ik gebruik de term ‘queer’ als overkoepelende term voor LGBTQI+

van queer moslims binnen dit homonationalistische discours.

2. Theoretisch kader

2.1 Belonging en identiteit

Belonging gaat over emotionele verbondenheid, over ‘thuis voelen’ en ‘veilig voelen’ (Yuval-Davis, 2006, p. 197). ‘Thuis voelen’ heeft veel verschillende betekenissen die afhangen van de context waarin mensen leven. Het is een gecompliceerd, meervoudig en gelaagd gevoel dat tot uiting komt op verschillende niveaus, zoals bijvoorbeeld het huishouden, de buurt of de natiestaat (Duyvendak, 2011, p. 38). *Belonging* is geen gefixeerd gegeven, maar een dynamisch proces dat geconstrueerd is binnen bepaalde machtsrelaties (Yuval-Davis, 2006, p. 199). Constructies van *belonging* weerspiegelen emotionele investeringen en het verlangen om ergens bij te horen (Yuval-Davis, 2006, p. 202).

De focus in het onderzoek ligt op de emotionele component van *belonging* en de manier waarop participanten hun identiteit construeren. Identiteiten zijn narratieven die mensen zichzelf en anderen vertellen over wat zij zijn en wat zij niet zijn (Yuval-Davis, 2006, p. 202). Verder zijn identiteiten sociaal geconstrueerd en identiteiten staan aan de basis van betekenisgeving en ervaringen van mensen (Castells, 2010, pp. 6-7). Gevoelens van *belonging* vormen de basis voor de ontwikkeling van individuen en de verbondenheid met andere individuen; op deze manier kunnen zij ‘zichzelf zijn’ en zichzelf verbonden voelen (Duyvendak, 2011, pp. 39-40).

2.2 Orientalisme

Het onderscheid tussen het ‘progressieve, tolerante Westen’ en ‘ouderwetse, homofobe moslims’ is ingebed in een Oriëntalistisch discours. Volgens Said (1979) is Oriëntalisme een discours waarbij een collectieve verbeelding bestaat die de tegenstelling tussen ‘ons’ Europeanen tegenover ‘die’ niet-Europeanen mogelijk maakt en versterkt (Said, 1979, p. 7). De Europese identiteit wordt hier verbeeld als superieur aan de identiteit van alle niet-Europese mensen en culturen (Said, 1979, p. 7). Op deze manier fungeert Oriëntalisme als een mechanisme om de Oriënt te domineren en autoriteit over de Oriënt uit te oefenen (Said, 1979, p. 3). Binnen het Oriëntalistische discours wordt de islam neergezet als een cultuur in plaats van een religie (El-Tayeb, 2012, p. 83). Moslims zouden een gebrek aan individualiteit en *agency* hebben, en hun handelen wordt volledig bepaald door een ouderwetse cultuur (El-Tayeb, 2012, p. 83). Deze ouderwetse cultuur is binnen het Oriëntalistische discours

onverenigbaar met ‘Europese waarden’ zoals tolerantie, democratie en seksuele vrijheid (El-Tayeb, 2012, p. 84). De identiteiten *homoseksueel* en *moslim* worden gezien als onverenigbaar: *homoseksueel* is binnen het Oriëntalistische discours ‘Westers’, en *moslim* als ‘degenen die niet in staat zijn om seksuele vrijheid voor homoseksuelen te accepteren’ (Rahman, 2010, p. 948).

De alomtegenwoordigheid van deze tegenstelling voedt ideeën over moslims als ‘de Ander’, die tegen ‘Westerse’ normen en waarden zoals democratie, secularisme en seksuele vrijheid zouden zijn (Rahman, 2010, p. 948). De ‘culturele Ander’ – die wordt verbeeld als seksueel onderontwikkeld, primitief, religieus onderdrukt, homofob en traditioneel – kan alleen toetreden tot de ‘democratische moderniteit’ als zij zich conformeert aan ‘Westerse normen’ (Sabsay, 2012, p. 610). Omdat moslims binnen de Oriëntalistische verbeelding niet in staat zijn om de stap naar moderniteit te zetten, hebben zij Westerse interventie nodig in de vorm van (neo)koloniale ‘humanitaire missies’ (El-Tayeb, 2012, p. 83). Een voorbeeld van zo’n ‘humanitaire missie’ is het ‘redden’ van homoseksuele moslims van hun ‘barbaarse, achtergestelde’ gemeenschap, onder het mom van ‘beschaving’, ‘moderniteit’ en ‘ontwikkeling’ (Haritaworn et al., 2008, p. 78). Pas wanneer queer moslims ‘de stap richting Westerse moderniteit nemen’ door te breken met hun moslimgemeenschap, kunnen zij een individuele identiteit als queer claimen, door dankbaarheid te tonen voor het ‘gered worden’ door de Nederlandse samenleving (El-Tayeb, 2012, p. 80). Via dit beschavingsproces definieert het Westen zichzelf en bevestigt het haar superioriteit jegens de Oriënt (El-Tayeb, 2012, p. 83).

2.3 Homonationalisme, seksualiteit en burgerschap

Dit beschavingsproces is onderdeel van een homonationalistisch discours. Murray (2012) omschrijft homonationalisme als een narratief waarbij *queer liberation* tegenover het geweld van ‘achtergestelde’, ‘homofobe’ moslims wordt geplaatst (Murray, 2012, p. 3). De tegenstelling tussen het ‘tolerante Westen’ en een ‘intolerante islamitische wereld’ is onderdeel van homonationalisme (Puar, 2007, p. xiv). Puar stelt dat dit homonationalisme versterkt is door de war on terror; na de aanslagen op de Twin Towers op 11 september 2001 werd een progressieve seksuele moraal gepresenteerd als een kenmerk van de Amerikaanse moderniteit (Puar, 2007, p. 41). Vrouwen- en homorechten werden gepromoot tegenover de ‘achtergestelde’, ‘vrouwonvriendelijke’ en ‘homofobe’ Taliban (Puar, 2007, p. 41). Homonationalisme verwijst naar de nationale erkenning en inclusie van bepaalde homoseksuele levens aan de ene kant, en de segregatie en diskwalificatie van de ‘islamitische

Ander' aan de andere kant (Bracke, 2012, p. 245). Discoursen rondom seksuele vrijheden voor homoseksuelen produceren narratieven van vooruitgang en moderniteit, waardoor de 'islamitische Ander' wordt uitgesloten van cultureel burgerschap (Puar, 2007, p. 4). Deze narratieven worden geconstrueerd ten koste van 'de islamitische Ander', die tegenstander is van vooruitgang of nog niet klaar zou zijn voor vooruitgang en moderniteit (Akachar, 2015, p. 176).

De Nederlandse tolerantie voor homoseksualiteit komt centraal te staan in de formatie van een nationalistische identiteit (Jivraj & De Jong, 2011, p. 145). Hoewel homorechten relatief kort bestaan in Nederland, worden ze gepresenteerd als typisch voorbeeld van de Nederlandse 'traditie van tolerantie' (Mepschen et al., 2010, p. 970). De Nederlandse overheid heeft zich opgeworpen als 'beschermers van seksuele identiteiten' en de vrije expressie van deze seksuele identiteiten (Verkaaik & Spronk, 2011, p. 86). Zij gaat zelfs een stap verder door bepaalde standaarden te hanteren die de norm jegens opvattingen over seksualiteit bepaalt. Toen Rita Verdonk minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie was, werd het respecteren van vrouwen- en homorechten een verplicht onderdeel van het inburgeringsexamen (Hekma & Duyvendak, 2011, p. 626). In dit examen, dat immigranten moeten afleggen om een (tijdelijke) verblijfsvergunning te verkrijgen, ligt de nadruk op gelijke rechten tussen mannen en vrouwen, de scheiding tussen kerk en staat, en de acceptatie en rechten van homoseksuelen (De Leeuw & Van Wichelen, 2012, p. 197). Immigranten moeten bijvoorbeeld kijken naar foto's waarop twee zoenende mannen afgebeeld staan, waarop zij moeten antwoorden of zij de foto's als aanstootgevend ervaren, of dat de foto's begrepen moeten worden om persoonlijke vrijheid weer te geven, en of zij bereid zijn om te leven in een democratie waarin homorechten en vrije expressie hoog in het vaandel staan (Butler, 2008, p. 3).

Het implementeren van zoenende mannen in het inburgeringsexamen kan geïnterpreteerd worden als een manier om het discours rondom vrouwen- en homorechten te gebruiken om moslims uit te sluiten (Hekma & Duyvendak, 2011, p. 627). Discoursen over seksuele vrijheid worden gebruikt om een onderscheid te maken tussen het 'liberale' Nederland en 'traditionele, onderdrukte' moslims (Mepschen et al., 2010, p. 970). De afbeeldingen van zoenende mannen worden geïmplementeerd onder het mom van 'moderniteit', waarin 'modern' gedefinieerd wordt als seksuele vrijheid en de specifieke seksuele vrijheid van homoseksuelen een cultureel vooruitstrevende positie wordt afgezet tegen een 'premoderne' positie van 'achtergestelde' moslims (Butler, 2008, p. 3). Seksuele vrijheid voor homoseksuelen komt centraal te staan in het debat rondom de veronderstelde

onverzoenbare ‘Nederlandse cultuur’ en ‘moslimculturen’ (Dudink, 2017, p. 11). Homoseksualiteit wordt gepresenteerd als kenmerk van moderniteit en de ‘Nederlandse identiteit’, waarbij moslims worden afgeschilderd als ‘homofob’, ‘traditioneel’ en ‘achtergesteld’ (Mepschen, 2008, p. 7). De moslimgemeenschap staat in dit geval voor een verouderde vorm van heteroseksualiteit - intolerant voor verschil, gewelddadig en onderdrukkend tegenover vrouwen en homoseksuelen - tegenover nieuwe waarden van diversiteit en tolerantie in het ‘Westen’ (El-Tayeb, 2012, p. 85). Seksuele vrijheid en religie worden gepresenteerd als twee categorieën die elkaar uitsluiten en onverzoenbaar zijn met elkaar (Buijs, Geesink & Holla, 2013, p. 250). Zo lang religieuze ‘anderen’ vastgeroest zitten in hun ‘ouderwetse’ religie die hen ‘achterlijke’ denkbeelden over seksualiteit oplegt, zullen zij nooit geëmancipeerde, ‘vrije’ individuen zijn (Buijs et al., 2013, p. 250).

2.4 Intersectionaliteit

Puar betoogt dat queer moslims alleen begrepen kunnen worden vanuit een binaire positie: aan de ene kant belichamen zij als object een bevrijde positie, aan de andere kant belichamen zij een irrationele, pathologische seksualiteit als queer zijnde (Puar, 2007, p. 13). Binnen het homonationalistische discours zijn *moslim* en *queer* twee categorieën die elkaar uitsluiten: of je bent moslim en daarom niet queer (of in ieder geval niet uit de kast), of je bent queer en daarom uit de kast (en daarom niet langer ‘echt’ moslim) (Jivraj & De Jong, 2011, p. 152). Het gevolg hiervan is dat queer moslims worden geconfronteerd met de eis om een keuze te maken in de verbeelde *clash of cultures* tussen hun identiteit als moslim en hun identiteit als queer (El-Tayeb, 2012, p. 86). Een focus op de onverenigbaarheid tussen de categorieën *queer* en *moslim* zorgt ervoor dat de complexe identiteiten van queer moslims buiten beschouwing blijven (Jivraj & De Jong, 2011, p. 145). De binariteit tussen *queer* en *moslim* is te simplistisch; in werkelijkheid overlappen de verschillende identiteiten (zoals bijvoorbeeld etniciteit, religie en seksualiteit) van queer moslims, afhankelijk van context en situatie (Paik, 2017, p. 5). Gender en etniciteit zijn geen gescheiden categorieën; omdat ze gelijktijdig en in wisselwerking tot stand komen, zijn ze onlosmakelijk met elkaar verbonden (Captain & Ghorashi, 2001, p. 169). El-Tayeb (2012) pleit er daarom voor om de levenswereld van queer moslims vanuit een intersectioneel oogpunt te benaderen (El-Tayeb, 2012, p. 86).

Intersectionaliteit verwijst naar het inzicht dat ras, klasse, gender, seksualiteit, etniciteit, natie, bekwaamheid en leeftijd niet werken als eenzijdige en elkaar uitsluitende eenheden, maar als wederzijds constuerende fenomenen die complexe sociale ongelijkheden vormen (Collins, 2015, p. 2). Deze categorieën staan niet los van elkaar, maar zijn in elkaar

verweven, fluïde en veranderlijk, afhankelijk van machtsdynamieken in een bepaalde context (Cho, Crenshaw, & McCall, 2013, p. 795). Door queer moslims vanuit intersectioneel oogpunt te begrijpen, wordt duidelijk dat culturen en identiteiten meervoudig zijn en overlappen, en niet eenzijdig en uitsluitend werken (Rahman, 2010, p. 948). De verschillende aspecten van de identiteiten van queer moslims zijn niet statisch en moeten niet los van elkaar gezien worden; deze aspecten werken samen en beïnvloeden elkaar voortdurend (Paik, 2017, p. 6). Structurele ongelijkheden en machtsrelaties bepalen welke combinatie van identiteiten van belang is in bepaalde contexten (Paik, 2017, p. 6).

Een intersectionele blik kan ook helpen om te laten zien dat homonationalisme niet te reduceren is tot een bepaalde discriminatievorm. Homonationalisme fungeert als een instrument om onder andere islamofobie te normaliseren: de laatste 25 jaar is Nederland exemplarisch geworden van de ‘Othering’ van culturele Europeanen via een discours waarin islamofobie wordt gepresenteerd als de logische, noodzakelijke reactie op homofobie vanuit de islam (El-Tayeb, 2012, p. 87). Homofobie en intolerantie worden door de media en politici verbonden aan jonge mannen met een moslimachtergrond, die een bedreiging zouden zijn voor LHBT-rechten (Akachar, 2015, p. 176). Zulke representaties dragen bij aan de problematisering van moslims in Nederland (Akachar, 2015, p. 176).

Deze problematisering komt tot uiting in de ervaringen van queer moslims in de vorm van institutioneel racisme tegen moslims (Fekete, 2004). Institutioneel racisme gaat over de structuren, beleid, praktijken en de normen die resulteren in ongelijke toegang tot goederen, diensten en kansen in de samenleving (Jones, 2002, p. 10). Kenmerkend voor institutioneel racisme tegen moslims is dat het niet alleen gericht is op migranten met een moslimachtergrond, maar ook op moslimgemeenschappen die al decennia lang in Nederland wonen (Fekete, 2004, p. 4). Dit racisme vindt plaats simpelweg omdat ze islamitisch zijn; hun islamitische normen en waarden zouden onverenigbaar zijn met de Nederlandse normen en waarden (Fekete, 2004, p. 4). Het behoren tot de moslimgemeenschap *an sich* is al een bedreiging voor de natie (Fekete, 2004, p. 8).

Zoals hierboven reeds gesteld, kan homonationalisme niet gereduceerd worden tot één bepaalde discriminatievorm. In het vervolg van deze scriptie laat ik vanuit intersectioneel oogpunt zien op welke manier verschillende discriminatievormen in het dagelijks leven van queer moslims elkaar ‘kruisen’ en elkaar wederzijds beïnvloeden. Daarnaast beschrijf ik op welke manier de verschillende discriminatievormen invloed hebben op de manier waarop queer moslims verschillende aspecten van hun complexe identiteiten vormgeven. Afhankelijk van de context en de situatie overlappen verschillende identiteiten, die worden beïnvloed door

structurele ongelijkheden en machtsrelaties (Paik, 2017, p. 6).

3. Onderzoeksmethoden

Vanwege de beperkte tijd voor het verzamelen en analyseren van data, maak ik gebruik van semigestructureerde interviews. Vanwege moeilijkheden met toegang tot het onderzoeksveld maak ik geen gebruik van participerende observatie. In de discussiesectie aan het einde van deze scriptie reflecteer ik hierop. Bij semigestructureerde interviews hanteert de interviewer een *topiclijst* met een aantal onderwerpen waar de interviewer naar vraagt (Baarda & Van der Hulst, 2017, p. 17). De onderwerpen op deze *topiclijst* heb ik opgesteld aan de hand van begrippen uit het theoretisch kader. In bijlage 1 is deze *topiclijst* opgenomen. In tegenstelling tot de onderwerpen van de *topiclijst*, ligt de volgorde van de vragen en de antwoorden op de vragen niet vast (Baarda & Van der Hulst, 2017, p. 21). Derhalve ben ik flexibel in de volgorde waarin de onderwerpen aan bod komen, en daarnaast geef ik de participanten de ruimte om uitgebreid te vertellen over kwesties die ik hen voorleg (Denscombe, 2010, p. 175). Ik stel daarom open vragen en stel de ervaringen van de participanten centraal.

In totaal zijn elf semigestructureerde diepte-interviews uitgevoerd met participanten die zich respectievelijk identificeren als homoseksueel, biseksueel, transgender, non-binair of een combinatie van deze categorieën. Iedere participant gaf toestemming voor het gebruik van het verzamelde materiaal voor het schrijven van deze scriptie. Daarnaast hebben tien van de elf participanten toestemming gegeven voor het opnemen van het interview. Opnames van de interviews zijn gebruikt om de interviews te transcriberen, waarna ik de data achtereenvolgens open, axiaal en selectief heb gecodeerd aan de hand van de verschillende onderwerpen op de *topiclijst* (Boeije, 2016). De uiteindelijke codes heb ik gebruikt voor het schrijven van de resultatensectie. Eén participant gaf geen toestemming voor het opnemen van het interview; van dit interview heb ik uitgebreide aantekeningen gemaakt, die ik vervolgens heb uitgewerkt en verwerkt in codes.

Voorafgaand aan het onderzoek was het mijn doel om participanten te vinden via een sneeuwballsampling. Dit is een samplingtechniek waarin de onderzoeker in eerste instantie een kleine groep participanten selecteert die relevant zijn voor de onderzoeksvraag. Vervolgens stellen deze participanten andere participanten uit hun eigen netwerk voor, die tevens relevant zijn voor het beantwoorden van de onderzoeksvraag (Bryman, 2012, p. 424; Patton, 2002, p. 243). Op hun beurt stellen deze ‘nieuwe’ participanten andere participanten voor, waardoor een ‘sneeuwbaaleffect’ ontstaat (Bryman, 2012, p. 424). Tijdens het uitvoeren van het

onderzoek bleek dat het vinden van nieuwe participanten via sneeuwballsampling tegenviel; in de discussiesectie aan het einde van deze scriptie reflecteer ik hierop. Participanten heb ik voornamelijk bereid gevonden tot een interview door hen actief te benaderen op bijvoorbeeld evenementen of bijeenkomsten. In bijlage 2 is een overzicht opgenomen van de activiteiten die ik heb ondernomen om participanten actief te benaderen. Daarnaast heb ik participanten benaderd via mijn scriptiebegeleider, via medestudenten, en door zelf te mailen naar organisaties waar participanten mee verbonden zijn.

Voordat de onderzoeker data van participanten mag verzamelen, moet er sprake zijn van geïnformeerde toestemming aan de kant van de participant (Bryman, 2012, p. 138). Dit betekent dat participanten op de hoogte dienen te zijn van hun deelname als hun eigen keuze, vrij van misleiding, dwang of manipulatie (Lune & Berg, 2017, p. 46). Voor aanvang van elk interview heb ik participanten het doel van het onderzoek verteld, uitgelegd wat er met hun persoonlijke data gebeurt en hen duidelijk gemaakt dat deelname aan het onderzoek vrijwillig is en dat zij op ieder moment kunnen stoppen, zonder opgaaf van redenen. Tevens heb ik hen een informatiebrief en een *informed consent form* aangeboden waarop deze zaken vermeld staan (Bryman, 2012, p. 140). Deze documenten zijn respectievelijk bijgevoegd als bijlage 3 en bijlage 4. Tevens is een *ethics and privacy checklist* bijgevoegd als bijlage 5.

Tot slot is het noodzakelijk dat de participanten geen schade berokkend wordt door de onderzoeker (Bryman, 2012, p. 135). Schade aan participanten kan voorkomen worden door vertrouwelijk met data om te gaan. Een van de onderdelen van deze vertrouwelijkheid is het voorkomen dat de identiteit van participanten achterhaald kan worden. Om de anonimiteit van de participanten te garanderen, gebruik ik tijdens het opschrijven van de data pseudoniemen voor de echte namen van de participanten. Daarnaast laat ik de leeftijd, seksuele oriëntatie en etniciteit van participanten buiten beschouwing. Zodoende kan de identiteit van de participanten niet achterhaald worden en blijft hun anonimiteit gewaarborgd.

4. Resultaten

De resultatensectie is opgebouwd uit drie onderdelen; hierin komen de empirische bevindingen uit het onderzoek aan bod. Ten eerste beschrijf ik hoe queer moslims de paradox binnen het homonationalistische discours ervaren, waarbij zij enerzijds de ‘achterlijke’, ‘onderdrukkende’ islam, en anderzijds seksuele vrijheid belichamen, en de gevolgen van dit discours voor hun gevoelens van *belonging* in Nederland. Vervolgens laat ik zien hoe queer moslims verschillende discriminatievormen ervaren, en hoe deze discriminatievormen zich

verhouden tot hun identiteiten en gevoelens van *belonging*. Tot slot ga ik na hoe de verbeelde *clash of cultures* waarbij *queer* en *moslim* niet samen zouden kunnen gaan zich tot de identiteiten van queer moslims verhouden, en beschrijf ik hoe en waar queer moslims gevoelens van *belonging* ervaren.

4.1 Homonationalistische discours en gevoelens van *belonging*

4.1.1 ‘Erbij horen’: wel als *homo*, niet als *moslim*

Het merendeel van de participanten vertelde mij dat zij zich vaak niet hoeven te verantwoorden voor hun identiteit als queer, maar juist het gevoel hebben ze hun moslimidentiteit moeten verdedigen tegenover ‘witte’ Nederlanders. Hun identiteit als queer geldt als vanzelfsprekend voor ‘witte’ Nederlanders, terwijl bij hun moslimidentiteit vraagtekens worden geplaatst. Bovenstaand gevoel wordt geïllustreerd aan de hand van de volgende quote van Noor. Zij stelt dat haar identiteit als queer positieve reacties oproept onder ‘witte’ Nederlanders, terwijl er direct van haar verwacht wordt dat ze aan de andere kant van het spectrum staat: *‘als bijvoorbeeld de gemiddelde Nederlander hoort dat ik biseksueel ben of een vriendin heb, dan zijn ze heel blij. Dan zeggen ze: ‘oh, wat goed van jou, wat leuk.’ Maar dan verwachten ze gelijk dat ik aan de andere kant van het spectrum sta. Dus: ‘de islam is niet goed’, en zulke dingen. En dan willen ze juist, of dan verwachten ze juist dat je juist de hele andere kant op blijft groeien.’* Haar identiteit als queer wordt geaccepteerd, maar haar identiteit als moslim niet. Ook Mirza en Bilal hebben het over deze acceptatie van hun identiteit als queer en de afwijzing van hun identiteit als moslim. Mirza zegt hierover het volgende: *‘bij de Nederlanders paste ik juist wel, omdat ik homo was. Maar niet, omdat ik ten eerste donker was en een moslim was.’* Mirza ervaart niet alleen het gevoel dat hij niet bij ‘de Nederlanders’ past door zijn identiteit als moslim, maar ook doordat hij een andere huidskleur heeft. Verderop in de resultaten ga ik in op de manier waarop onder andere (institutioneel) racisme en islamofobie invloed hebben op identiteiten en gevoelens van *belonging* van queer moslims.

Naast Mirza, stelt ook Bilal dat hij er alleen bij de Nederlandse samenleving hoort als queer, en niet als moslim. Dit gevoel ervaart hij als volgt:

‘In een spagaat. Als een spagaat. Wat ik meerdere keren heb aangegeven: enerzijds hoor ik er heel erg bij. Ik word beschermd vanuit de gemeente, vanuit het COC, vanuit Roze in Blauw, vanuit de politie. Als homo. Maar again, als moslim totaal niet. Dus ik

ben gewoon in verwarring: hoor ik er wel bij, hoor ik er niet bij? Ik weet het niet. Soms heel erg wel, soms heel erg niet. (...) Als ik uitgescholden word als homo, staat Roze in Blauw meteen klaar voor mij. Als ik uitgescholden word als moslim, wie kan ik dan bellen? Begrijp je? Dan word ik niet beschermd. Ik ben gepriviliseerd in Nederland omdat ik homo ben.

Bilal betoogt dat hij door instituties uit de Nederlandse samenleving wordt beschermd als zijn identiteit als queer in het geding is, maar niet wanneer zijn moslimidentiteit op de voorgrond treedt. Bilal ‘hoort erbij’ op basis van zijn identiteit als queer, maar wordt buitengesloten op basis van zijn moslimidentiteit. Deze ervaring van Bilal sluit aan bij een tekst van Aydemir (2012), waarin hij stelt dat de veronderstelde seksualiteit van de asielzoeker hem al Westers en modern maakt, terwijl de opgelegde cultuur van de moslimimmigrant ervoor zorgt dat hij nooit Westers en modern genoeg zal zijn (Aydemir, 2012, pp. 192-193). Als queer ervaren participanten het gevoel dat zij erbij horen, maar hun moslimidentiteit verhindert volledige acceptatie.

4.1.2 Acceptatie: kritiek wordt niet geduld

Uit een aantal interviews komt naar voren dat participanten alleen geaccepteerd worden binnen de Nederlandse samenleving, mits zij niet kritisch zijn op bijvoorbeeld racisme, islamofobie en xenofobie binnen de Nederlandse samenleving. Ibrahim spreekt over deze ervaring en stelt dat hij in eerste instantie wel geaccepteerd werd als ‘de lieve onderdrukte homo, bevrijd van de islam’, maar dat deze acceptatie in een later stadium veranderde in uitsluiting:

“Toen ik net het activisme binnen rolde, ben ik getraind als de lieve onderdrukte homo, bevrijd van de islam, ‘kijk hem heel liberaal zijn’, et cetera. Totdat mensen langzamerhand door hadden dat ik nog steeds gelovig ben. Dat ik totaal de islam niet wil bashen, dat ik kritisch ben over islamofobie in Nederland, kritisch ben over militaire invasies in de wereld, maar in het bijzonder in moslimlanden. Een heel gevoelig punt: het Israël-Palestina conflict. En op het moment, laatst had ik het meegemaakt dat er een D66 politicus mij beschuldigde van antisemitisme, waarmee hij eigenlijk mij wilde discrediten omdat ik solidair met de Palestijnse queerbeweging ben om het Eurovisie songfestival te boycotten. Dat is wel heel bijzonder, want diezelfde man heeft me jarenlang een soort van gevolgd en geretweet

en gesupport op het moment dat ik ging praten over homo zijn en moslimschap.’’

Uit deze quote blijkt dat Ibrahim een podium krijgt om te spreken als hij past binnen het beeld van de ‘onderdrukte homo, bevrijd van islam’, maar wanneer hij kritiek heeft op racisme en islamofobie en zich niet losmaakt van de islam, wordt hij buitengesloten. Deze ervaring past bij een tekst van Jivraj en De Jong (2011), waarin zij spreken over het presenteren van queer moslims als mascotte en als de belichaming van geëmancipeerde homoseksualiteit die de moderniteit symboliseert en niet langer ‘echt’ moslim is (Jivraj & De Jong, 2011, p. 152). Op het moment dat Ibrahim deze ‘stap richting moderniteit’ niet maakt en kritiek levert op vormen van discriminatie en onderdrukking, wordt hij buitengesloten en verandert zijn status van mascotte naar radicale moslim: *‘’maar op het moment dat je andere vormen van discriminatie en onderdrukking aankaart, dan ben je de verrader, dan ben je een antisemiet, radicale moslim, et cetera. Dat is wel heel interessant, hoe ik van het lieve homootje met een moslimachtergrond naar een soort van jihadist ben overgestapt.’’* Ook Eden ervoer in eerste instantie een gevoel van acceptatie, dat later veranderde in een gevoel van uitsluiting op het moment dat hij kwesties over racisme of homofobie aankaartte:

‘’Ik dacht heel even, dat was een periode dat ik op de universiteit zat, en ik had leuke vrienden. En ik dacht heel even dat ik erbij hoorde, maar dat kwam omdat ik meepraatte, meefeeste, meedronk, meedeed met alles en ik bevraagde niks. Ik nam het maar allemaal klakkeloos aan. (...) Maar ook binnen mijn eigen Nederlandse vrienden, op het moment dat ik bepaalde dingen uitsprak, dat ik zei dat er hier sprake van racisme was, dat ik zei dat het een homofobe opmerking was, werd ik meteen naar mijn eigen land gestuurd. En in één keer, pats boem, hoorde je er niet meer bij. En toen realiseerde ik me dat ik er nooit bij hoorde. Ik heb wel een Nederlands paspoort, maar die betekent eigenlijk geen fuck.’’

Op het moment dat queer moslims te kritisch worden op vormen van discriminatie en onderdrukking, worden zij buitengesloten. Het aankaarten van bepaalde kwesties zorgt er in Edens geval voor dat hij er niet meer bij hoort; hij moet ‘terug naar zijn eigen land’ als hij het niet eens is met bepaalde kwesties in Nederland. Bilal stelt dat ‘zolang je meedoet’, je erbij hoort. Ook hier speelt zijn identiteit als moslim een centrale rol bij in- en uitsluitingsmechanismen:

“Het moment dat je geen praktiserend moslim bent, dat je een beetje meelacht met het imiteren van accenten, dat je grappen gaat maken over zwarte mensen, over Zwarte Piet, over moslims, over weet ik veel, weet je wel? Dan wel. Dan hoor je er wel bij. Dus het moment dat je aangeeft van: ‘ja, mijn familie is zo ouderwets’, dat willen ze horen. ‘In Suriname kunnen we niet genieten van goed onderwijs’, dat soort dingen. Als ik gewoon dat soort dingen zeg, die dingen die ze willen horen, dus als ik die superioriteit bevestig, hè, de fragiliteit ook vaak, dan is er wel ruimte voor mij. Maar ik kies daar dus niet voor. Nee, ik kies daar dus niet voor om dat te doen, omdat ik wel heel erg trouw ben aan datgene waar ik vandaan kom.”

Bilal beschrijft hier een superioriteitsgevoel dat hij ziet bij ‘witte’ Nederlanders. Dit superioriteitsgevoel van ‘witte’ Nederlanders komt in verschillende interviews naar voren, en dit superioriteitsgevoel uit zich bijvoorbeeld in vragen aan Bilal over de ouderwetsheid van zijn familie en over de kwaliteit van het onderwijs in zijn land van herkomst. Deze ervaring van Bilal sluit aan bij het concept *oriëntalisme*, waarbij de Europese identiteit verbeeld wordt als superieur aan de identiteit van alle niet-Europese mensen en culturen (Said, 1979, p. 7). Zo lang Bilal aangeeft dat hij geen praktiserend moslim is en de superioriteit vanuit ‘witte Nederlanders’ bevestigt, hoort hij erbij. Bilal kiest hier echter niet voor, waardoor hij het gevoel krijgt dat hij er niet bij hoort.

4.2 Verschillende discriminatievormen: identiteiten en gevoelens van *belonging*

Alle participanten hebben ervaringen met discriminatie, (institutioneel) racisme en/of islamofobie. Zoals hierboven reeds gesteld, kan homonationalisme niet gereduceerd worden tot één bepaalde discriminatievorm. In de volgende sectie beschrijf ik enkele ervaringen van participanten met verschillende discriminatievormen. Deze verschillende discriminatievormen staan niet los van elkaar; ze ‘kruisen’ elkaar in de dagelijkse realiteit van de participanten, en hebben invloed op de manier waarop zij verschillende aspecten van hun complexe identiteiten vormgeven.

4.2.1 Vooroordelen en islamofobie: gevolgen voor uiten identiteiten

In de meerderheid van de interviews kwam naar voren dat er binnen de Nederlandse samenleving vooroordelen over moslims heersen. Zo stelt Bibi bijvoorbeeld dat het *‘vooral heel frustrerend is dat er bepaalde assumpties zijn in de maatschappij over een groep mensen*

[moslims], maar dat er vervolgens niet het gesprek met diegene zelf wordt aangegaan. Want er is niet één soort islam. (...) Er zijn veel verschillen binnen de islam, iedereen heeft een eigen invulling.'' Bibi stoort zich eraan dat de islam wordt weggezet als een statische religie en dat er bepaalde assumpties zijn over moslims. Noor heeft het over vooroordelen van haar Nederlandse buurvrouw: *'mijn buurvrouw bijvoorbeeld is een hele oude Nederlandse vrouw. Die begrijpt dat soms bijvoorbeeld niet. Dan zegt ze van: 'ja, dat gebeurt zeker in jullie cultuur, hè, dat vrouwen minder zijn.'*'' Deze nadruk op cultuur past binnen het Oriëntalistische discours; vooroordelen zijn gebaseerd op een beeld van de islam als een rigide cultuur dat het handelen van moslims bepaalt (El-Tayeb, 2012, p. 83). Door deze vooroordelen krijgt Noor het gevoel dat ze zich moet verantwoorden voor het gedrag van andere moslims: *'dan denk je toch telkens van: ja, maar mijn neven, of mijn vader, die zijn niet zo. Weet je wel, dus dan probeer je het een beetje goed te praten, van: 'oh, maar in mijn land, of in mijn vaderland, of in mijn cultuur, dat wordt daar ook niet goedgekeurd. Dus wij zijn er ook op tegen.'*'' Mohammed merkt dat hij door bepaalde vooroordelen over moslims bezig is met zijn identiteit en zich op een bepaalde manier gaat gedragen:

'Je bent je ervan bewust zeg maar dat je dingen doet, of niet doet, zeg maar, omdat je dan bang bent dat mensen over je gaan praten over: 'ja, het is toch die Marokkaan' of zo. Dus je bent eigenlijk altijd wel bezig met je identiteit zeg maar. En met je achtergrond. Dat realiseer ik me nu we het erover hebben zo, dan denk ik: ja, ik ben echt altijd wel bezig daarmee. (...) Je gaat je bijna soms te keurig gedragen, omdat je bang bent dat je in dat plaatje, in dat hoekje wordt gestopt van: 'zie je wel, de Marokkanen zijn allemaal zo.' Dus je gaat je bijna als de keurige Marokkaan gedragen. Erg eigenlijk.'''

Veel vooroordelen die participanten benoemen, hangen samen met islamofobie. Omar stelt bijvoorbeeld: *'ik heb dat ook vaak meegemaakt, hoor. Dat ik gewoon aan het werk ben, en dat iemand tegen me zegt, van: 'ja, jij bent zeker ook zo 'n vieze vuile terrorist.'*'' De associatie tussen *moslim* en *terrorist* impliceert een vooroordeel dat alle moslims terroristen zouden zijn en een angst voor moslims. Eden zegt over deze associatie tussen *moslim* en *terrorist* het volgende: *'het is heel pijnlijk dat moslim een synoniem is geworden voor terrorisme sinds nine eleven. Toen is ook echt het leven, in ieder geval voor heel veel moslims, veranderd. Dat je daardoor ook gewoon niet durfde te zeggen dat je een moslim was, omdat je dacht van: oh oh, die associatie, en mensen zien het gevaar in en denken dat je achterlijk bent.'*'' Voor Eden

is *nine eleven* de voornaamste reden geweest voor deze associatie tussen *moslim* en *terrorist*. Dit is ook een van de redenen waarom Eden zijn religie jarenlang heeft onthouden van mensen: *‘ik heb echt jarenlang mijn religie eigenlijk onthouden van mensen, dus ik heb het nooit verteld, altijd verzwegen of ontkend.’*

Voor de meeste participanten is de context bepalend voor het wel of niet uiten van hun identiteit als queer of hun moslimidentiteit. Noor zegt hier het volgende over: *‘als ik bij andere homoseksuelen ben, of biseksuelen, dan zal ik niet zo snel zeggen dat ik ook een moslim ben. Maar als ik bij moslims ben, zal ik nooit zeggen dat ik ook op vrouwen val.’* Ook Jennifer vertelt niet iedereen dat ze moslim is, omdat ze bang is dat mensen dan een vooroordeel over haar zullen hebben: *‘ik ben erg voorzichtig in het zeggen dat ik moslim ben. Dan hebben ze daar meteen een heel erg vooroordeel over. Dan zeggen ze tegen mij: ‘je kan dat toch niet samen zijn?’* Bilal gaat hier nog een stapje verder in door in bepaalde situaties zijn identiteit als queer of als moslim achter te houden, omdat hij zich onveilig voelt. Hij gebruikt het achterhouden van zijn identiteit als overlevingsmechanisme:

‘Dus ik zeg het ook niet vaak, omdat ik me onveilig voel. Ik ben bang, als ik het zeg, dat men me op een bepaalde manier gaat benaderen. En dat men gaat neerkijken op me. Ik ben nu bijvoorbeeld aan het solliciteren en ik wil niet dat m’n religieuze achtergrond dat in de weg komt te staan, want ik moet ook overleven. Dus het is eigenlijk een overlevingsmechanisme waarom ik het niet vertel. Dat is best wel heftig, maar het is wel omdat ik bang ben dat me iets wordt aangedaan. Niet alleen fysiek, maar ook gewoon de manier hoe mensen naar me gaan kijken en daardoor mij bewust en onbewust zullen gaan uitsluiten.’

4.2.2 (Institutioneel) racisme en tweederangs burgerschap

Alle participanten gaven aan dat zij niet alleen te maken hebben met islamofobie, maar ook met (institutioneel) racisme. Kenmerkend voor institutioneel racisme tegen moslims is dat het niet alleen gericht is op migranten met een moslimachtergrond, maar ook op moslimgemeenschappen die al decennia lang in Nederland wonen (Fekete, 2004, p. 4). Een voorbeeld van institutioneel racisme is de vraag ‘waar kom je vandaan’, die iemand van de dominante groep (een ‘witte’ Nederlander in dit geval) aan een participant stelt. In een aantal interviews gaven participanten expliciet aan dat zij zich niet geaccepteerd voelen binnen de Nederlandse samenleving vanwege de vraag ‘waar kom je vandaan?’. Mirza stelt bijvoorbeeld:

‘Een ander voorbeeld waardoor ik bijvoorbeeld nooit mezelf geaccepteerd zal voelen, is dat mensen aan mij vragen van: ‘waar kom je vandaan?’ Als ik dan zeg: ‘ik kom uit Vlissingen’, dat mensen dan zeggen: ‘nee, waar kom je echt vandaan?’ Dat vind ik ook heel erg een dingetje, dat vind ik ook heel erg beledigend. Ik snap dat ze het goed bedoelen. Tenminste, negen van de tien keer bedoelen ze het goed. Alleen het is wel een dingetje, want ik ben net zo Nederlands als dat jij bent. Ik ben net zoals jij hier geboren.’

Hoewel de vraagsteller in de ogen van Mirza goede bedoelingen heeft, komt de vraag op Mirza beledigend over en krijgt hij het gevoel dat hij nooit volledig geaccepteerd zal worden binnen de Nederlandse samenleving. De vraag ‘waar kom je vandaan’ impliceert dat Mirza zich moet verantwoorden voor zijn aanwezigheid in Nederland, terwijl hij hier zelf (net als de vraagsteller) geboren is (Captain & Ghorashi, 2001, p. 156). Door deze ongelijke machtsrelatie ontstaat er een onzichtbare grens tussen de vragensteller en Mirza; deze onzichtbare grens gaat gepaard met in- en uitsluitingsmechanismen (Captain & Ghorashi, 2001, p. 161).

Naast de vraag ‘waar kom je vandaan’, is ook etnisch profileren een voorbeeld van institutioneel racisme. Vier participanten geven te kennen dat zij te maken hebben gehad met etnisch profileren. Etnisch profileren vindt plaats wanneer een wet handhavende instantie culturele of etnische kenmerken hanteert om te bepalen welke mensen worden onderworpen aan nauwkeurig onderzoek met als doel het voorkomen van criminaliteit (Schildkraut, 2009, p. 63). Jennifer geeft het volgende voorbeeld van etnisch profileren:

‘Ik word altijd aangesproken op die dingen. Laatst ook bij de Spar. Ik en m’n vriendin waren bij de Spar en we gingen betalen. En toen kwam een man naar ons toe, die zei: ‘jullie hebben niet betaald.’ En toen hadden we het bonnetje dat we wel betaald hadden, en die witte man voor ons liep gewoon gewoon weg zonder te betalen. Ik zag dat, hij betaalde niet. Ik denk zo: ‘waarom kijk je naar mij?’

Dit voorbeeld laat zien dat Jennifer enkel en alleen op basis van haar uiterlijke kenmerken wordt gecontroleerd, terwijl ‘die witte man’, waarvan Jennifer zag dat hij niet betaalde, gewoon kon doorlopen. Het etnisch profileren heeft invloed op hoe zij zich thuis voelt in Nederland: *‘ik heb heel mijn leven lang altijd gevoeld als buitenstaander. Ik zei altijd: nou, ik ben half Nederlands, half [andere nationaliteit], weet je wel, en ik heb een Nederlandse*

naam, maar toch... mensen van de buitenkant zien mij altijd nog steeds als biculturele, en dat voel je ook echt in de maatschappij. ' Ondanks het feit dat ze een Nederlandse naam heeft en in Nederland geboren en getogen is, heeft ze het gevoel dat ze vanwege haar uiterlijk altijd een buitenstaander in de Nederlandse samenleving zal blijven. De dagelijkse realiteit van queer moslims is dat zij vanwege meerdere discriminatievormen het gevoel hebben te worden uitgesloten van de Nederlandse samenleving. Bilal geeft een voorbeeld van dit gevoel van uitsluiting, wat ervoor zorgt dat hij zich een tweederangsburger voelt:

'Ik heb een recent voorbeeld van een paar dagen terug waarbij ik gesolliciteerd had op de universiteit en ook werd aangenomen. (...) Maar toen zei ze [de vrouw die Bilal aannam] ook van: 'is het niet zo dat als je mensen moet aannemen, dat je je eigen mensen aanneemt?' Daarna zei ze meteen van: 'ja, dat klinkt misschien een beetje gek hoor.' Dus toen zei ik: 'ja, maakt niet uit, maakt niet uit.' Dus toen heb ik nagedacht de dag erna over wat ze gezegd had, en toen dacht ik: wacht even. Ik wil niet voor zo iemand werken. Ik wil niet bij iemand werken die spreekt van 'eigen mensen', want ik woon al zes jaar in Nederland, ik betaal belasting, ik spreek de taal, ik doe alles wat Rutte van me vraagt. En dan word ik nog steeds niet gezien als 'eigen mensen', word ik nog steeds als tweederangsburger gezien.'

Dit voorbeeld illustreert het gevoel van uitsluiting van de Nederlandse samenleving van Bilal; als tweederangsburger hoort hij niet bij de 'eigen mensen' in de Nederlandse samenleving. Eden noemt ook een aantal voorbeelden waardoor hij zichzelf een tweederangsburger voelt en het gevoel heeft dat hij 'er niet bij hoort':

'Niet aan een baan kunnen komen. Op school laag geadviseerd worden. Op school weggepest worden door docenten met name, omdat die gewoon ook met hun racistische brein functioneren. Op straat het geweld, conflicten en uitscheldpartijen die je ook gewoon random krijgt als je gewoon aan het fietsen bent. Opmerkingen als 'uitkeringsvreter' en noem maar op, en ik heb echt nog nooit van m'n leven een uitkering gehad, terwijl ik er wel recht op had. Dat zijn dingen waar je altijd tegenaan loopt. Ook de vraag 'waar kom je vandaan' bijvoorbeeld. Het is je achternaam bijvoorbeeld, of gewoon hoe ik eruit zie, dat ervoor zorgt dat meteen die vraag wordt gesteld. Je krijgt het gevoel dat je meteen tweederangsburger bent, je hoort er niet bij.'

In dit voorbeeld komen verschillende discriminatievormen waar queer moslims mee te maken hebben aan bod. Deze verschillende discriminatievormen staan niet los van elkaar; ze ‘kruisen’ elkaar in de dagelijkse realiteit van de participanten, en hebben invloed op hun gevoelens van *belonging* en op de manier waarop zij verschillende aspecten van hun complexe identiteiten vormgeven.

4.3 Kiezen tussen *queer* of *moslim*: identiteiten en gevoelens van *belonging*

4.3.1 Kiezen door externe druk: identiteiten staan niet los van elkaar

Alle participanten geven aan dat zij gereduceerd worden tot twee identiteitscategorieën waar zij tussen moeten kiezen. Ibrahim omschrijft deze keuze als externe druk:

‘Ik ervaar het alleen maar als externe druk. Je moet kiezen. Het zijn categorieën door anderen bedacht. Het zijn categorieën die tegen elkaar zijn gezet door anderen. En ik merk het nog steeds. De manier waarop we praten over bijvoorbeeld islam en homoseksualiteit, zelfs in de meest verbindende manier van islam. Homoseksualiteit en islam. Daar merk je toch dat het gezien wordt als twee aparte categorieën die weliswaar bij elkaar kunnen komen of in één persoon tegelijkertijd kunnen zijn, maar toch zien we dat als twee aparte categorieën. En ik zie dat gewoon niet. Voor mij zijn mijn moslimness en mijn queerness not two separate identities, weet je wel? Het zijn onderdelen, tegelijkertijd, of ze overlappen met elkaar. Ze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dus ik snap die hele binariteit eigenlijk niet. Hoezo worden die uit elkaar gespeeld?’

Voor Ibrahim staat zijn identiteit als queer niet los van zijn moslimidentiteit; ze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Deze visie op identiteit komt overeen met de visie van Paik (2017), die stelt dat de binariteit tussen *queer* en *moslim* geen volledig beeld van de werkelijkheid geeft. In werkelijkheid overlappen de verschillende identiteiten van queer moslims (Paik, 2017, p. 5). Anouar noemt de keuze tussen zijn identiteit als queer en zijn moslimidentiteit een ‘fake verbintenis’:

‘Nee, eigenlijk is het het moslim zijn versus het queer zijn. Dat is iets raars wat dat homonationalisme met je doet. Want met dat homo zijn, queer zijn, hoor je meer bij de

Nederlandse maatschappij, zogenaamd. Want ik weet natuurlijk dat dat nep is. Tenminste, voor mij is dat nep. Het is een soort van fake verbintenis die we denken dat we hebben. Het is een fake verbintenis vanuit dat homonationalisme, dat witte mensen het idee hebben dat ik meer bij hun hoor omdat ik queer ben. ’’

Met deze ‘fake verbintenis’ doelt Anouar op de verbinding tussen zichzelf en ‘witte’ mensen, op basis van zijn identiteit als queer. Hij noemt de verbintenis *fake* omdat er wel aandacht is vanuit de Nederlandse samenleving voor zijn identiteit als queer, maar niet voor discriminatievormen zoals racisme of islamofobie: *‘‘waarom kan ik gebruik maken van dat privilege van queer zijn? Dus daar wordt wel meer naar geluisterd, maar niet naar het racismeverhaal of naar islamofobie. Daar hebben mensen minder belangstelling voor. ’’* Homonationalisme gaat over veel meer dan het reduceren van queer moslims tot de identiteitscategorieën *queer* en *moslim*. Anouar stelt dat zijn identiteiten niet los van elkaar staan, maar een geheel vormen: *‘‘kijk, mijn identiteiten zijn natuurlijk niet los, ik ben alles bij elkaar. Dus het is altijd alles bij elkaar. ’’*

4.3.2 Hoe en waar ervaren queer moslims gevoelens van belonging?

Omdat queer moslims vanuit de Nederlandse samenleving worden gereduceerd tot de identiteitscategorieën *queer* en *moslim*, is er geen aandacht voor de complexe identiteiten van queer moslims. Daarbij komt dat zij te maken hebben met verschillende discriminatievormen die elkaar ‘kruisen’ in de dagelijkse realiteit van de participanten, waardoor zij het gevoel hebben dat ze ‘er niet bij horen’. Voor de meerderheid van de participanten is het daarom belangrijk om herkenning en erkenning te vinden bij anderen, die tegen dezelfde problemen aanlopen als zijzelf. In deze *spaces* vinden zij de ruimte om zichzelf te zijn en verbinding te vinden met anderen. Bilal omschrijft wat er zo fijn is aan deze *spaces*:

‘‘Die herkenning, die erkenning, het feit dat je jezelf niet constant hoeft te verantwoorden en hoeft uit te leggen, je bestaan en je realiteit wordt meegenomen. Je voelt je fijn, de normen en waarden die je bent aangeleerd. Je hoeft je niet per se overal aan te passen of te normeren. Je kunt spreken over kolonisatie en over racisme. Ik kan het woordje ‘wit’ gewoon heel open gebruiken, want soms als ik het woordje ‘wit’ gebruik bij witte mensen, voelen ze zich al beledigd. Terwijl ik het helemaal niet eens in een negatieve connotatie per se gebruik. ’’

Hieruit blijkt dat vooral de herkenning en erkenning centraal staan in deze *spaces*, die Bilal in de Nederlandse samenleving niet vindt. Het constant moeten verantwoorden als queer moslim is in deze *spaces* niet nodig; er is ruimte om te ‘bestaan’. Ook Jennifer ervaart deze *space* als een fijne plek. Ze omschrijft het zelf als een ‘bubbel’ waar ze in zit:

“Dus eigenlijk in die bubbel waar ik in leef accepteert iedereen elkaar gewoon. Iedereen doet zoals wat jij doet, gewoon lekker je ding. Er is gewoon geen haat. En we vechten ook voor elkaars rechten. [...] Dan ben je echt lekker jezelf, kan je lekker jezelf zijn. Je kan altijd gewoon je mening vertellen, hoe je over dingen denkt. En iedereen deelt kennis met elkaar. Iedereen maakt elkaar sensitief. Je kan diegene makkelijk erop aanspreken als diegene per ongeluk iets verkeerd heeft gezegd wat niet zo sensitief is, en diegene is gewoon open-minded om ervan te leren. Je merkt gewoon dat iedereen er echt voor elkaar is.”

Voor Jennifer is het niet alleen belangrijk dat ze zichzelf kan zijn en haar gevoelens kan uiten in deze ‘bubbel’, maar ook dat er een bepaalde *open-mindedness* heerst: binnen deze ‘bubbel’ is iedereen er voor elkaar en staat iedereen open om van elkaar te leren. De *space* van Bilal en de ‘bubbel’ van Kelly fungeren als plekken waar zij verbondenheid met andere individuen ervaren. Voor Bilal uit zich dit in de erkenning en herkenning van zijn bestaan, die in de Nederlandse samenleving onvoldoende erkend wordt. Voor Jennifer uit deze verbondenheid met andere individuen zich in het gevoel dat ze zichzelf kan zijn en dat andere individuen *open-minded* zijn.

5. Conclusie

Met deze scriptie hoop ik een bijdrage te kunnen leveren aan het begrip van de complexe en meervoudige identiteiten en de gevoelens van *belonging* van queer moslims in Nederland. Door vanuit de ervaringen van queer moslims te schrijven, wordt duidelijk hoe zij zich verhouden tot het homonationalistische discours, waarin de ‘tolerante, progressieve’ Nederlandse identiteit tegenover een ‘intolerante, homofobe’ moslimcultuur wordt verbeeld (Uitermark et al., p. 236). De veronderstelde binaire positie van queer moslims die Puar omschrijft als enerzijds een ‘object van bevrijde positie’ en anderzijds een ‘irrationele pathologische seksualiteit als queer zijnde’ (Puar, 2007, p. 13) komt terug in de ervaringen van queer moslims. Zij voelen zich gereduceerd tot de identiteitscategorieën *queer* en *moslim*

en hebben het gevoel dat zij een keuze moeten maken tussen deze twee categorieën. Zo'n statische visie op de identiteiten van queer moslims is een simplificatie van de sociale realiteit, die geen ruimte laat voor de interactie tussen verschillende identiteiten van queer moslims. Een eenzijdige en simplistische kijk op de seksualiteit en etniciteit van queer moslims reduceert hen tot de categorieën *queer* of *moslim* en gaat voorbij aan de verschillende aspecten van hun identiteit (zoals bijvoorbeeld etniciteit, religie en seksualiteit) die elkaar kruisen en wederzijds beïnvloeden (Akachar, 2015, p. 177).

In een tijd waarin populisme (bijvoorbeeld in de vorm van de opkomst van de PVV en Forum voor Democratie) en xenofobie hoogtij vieren en waarin islamofobisch en xenofobisch gedachtegoed genormaliseerd wordt, is het cruciaal om de gelaagdheid van de problematiek van queer moslims aan te kaarten. Homonationalisme gaat niet alleen over het onderscheid tussen het 'tolerante, seksueel bevrijde' Nederland tegenover 'intolerante, homofobe' moslims, maar ook over de verschillende discriminatievormen die dit discours met zich meebrengt. Homofobisch geweld door moslims wordt door verschillende media en politici gepresenteerd als typisch voorbeeld van de homofobie en intolerantie die de islam met zich meebrengt, waardoor islamofobie als de logische, noodzakelijke reactie op deze homofobie vanuit de islam wordt neergezet (El-Tayeb, 2012, p. 87). Scheurtjes in het geïdealiseerde narratief van 'Nederlandse tolerantie' worden toegeschreven aan de groeiende moslimbevolking, die niet zou willen en kunnen meewerken aan de 'leven aan laten leven' mentaliteit, die volgens dit narratief 'eeuwenlang' een broos evenwicht tussen de diverse bevolkingsgroepen in stand hield (El-Tayeb, 2012, p. 87). Een brief van Mark Rutte 'aan alle Nederlanders' uit 2017 illustreert de normalisatie van islamofobie in het homonationalistische discours. In deze brief levert hij kritiek op 'mensen die zich niet willen aanpassen, afgeven op onze gewoontes en onze waarden afwijzen. Die homo's lastigvallen...' (Rutte, 2017), waarmee hij een relatie legt tussen immigranten en het lastigvallen van homoseksuelen. Zo'n representatie werkt mee aan de problematisering van moslims in Nederland (Akachar, 2015, p. 176). De islamofobie die vanuit het homonationalistische discours wordt genormaliseerd, heeft invloed op de identiteiten en gevoelens van *belonging* van queer moslims in Nederland.

De verschillende discriminatievormen die de participanten benoemen, staan niet los van elkaar; ze 'kruisen' elkaar in de dagelijkse realiteit van de participanten, en hebben invloed op hun gevoelens van *belonging* en op de manier waarop zij verschillende aspecten van hun complexe identiteiten vormgeven. Vooroordelen over moslims uiten zich bijvoorbeeld in islamofobie, waardoor participanten aangeven dat zij bepaalde aspecten van hun identiteit in bepaalde situaties niet blootgeven of zich in bepaalde situaties gaan gedragen

als ‘de keurige Marokkaan’. Etnisch profileren heeft tot gevolg dat participanten gevoelens van uitsluiting ervaren. Deze gevoelens van uitsluiting zorgen ervoor dat participanten ‘er niet bij horen’ en zich een tweederangsburger voelen. Deze uitsluiting is gebaseerd op de veronderstelde onverenigbaarheid vanuit het homonationalistische discours tussen islam en homorechten (Ey-Tayeb, 2012, p. 83).

Dit discours is zo sterk, dat queer moslims alleen ervaren dat zij ‘erbij horen’ wanneer zij voldoen aan het beeld van de ‘onderdrukte, bevrijde homoseksueel’ die de ‘stap richting moderniteit kan nemen’ door te breken met hun moslimgemeenschap (El-Tayeb, 2012, p. 80). Wanneer zij dit niet doen en kritisch zijn op bepaalde systemen die discriminatievormen faciliteren en in stand houden, ervaren zij een gevoel van uitsluiting en moeten ze ‘terug naar hun eigen land’. Dit gevoel van uitsluiting ervaren participanten ook op het moment dat zij de vraag ‘waar kom je vandaan’ krijgen. Het ‘Nederlandschap’ van de vraagsteller wordt als vanzelfsprekend ervaren, terwijl participanten het gevoel hebben dat zij zich moeten verantwoorden voor hun aanwezigheid in Nederland. De structurele ongelijkheden en machtsrelaties die het gevolg zijn van verschillende discriminatievormen die participanten ervaren, bepalen welke combinatie van identiteiten van belang is in bepaalde contexten (Paik, 2017, p. 6).

Intersectionaliteit is daarom een noodzakelijk instrument om het simplistische en rigide onderscheid tussen de identiteitscategorieën *queer* en *moslim* ter discussie te stellen en de complexe sociale positie van queer moslims binnen de Nederlandse samenleving te begrijpen. Daarmee fungeert intersectionaliteit als een instrument om te vechten tegen dominante *frames* binnen het homonationalistische discours, waarin *queer* en *moslim* onverenigbaar zijn en het bestaan van queer moslims niet wordt erkend. Het verschaft een ruimte waar hun identiteit als queer en hun identiteit als moslim samen kunnen komen, zonder een keuze te hoeven maken tussen deze identiteitscategorieën. Uit verschillende interviews blijkt dat participanten een bepaalde druk vanuit de samenleving ervaren om te moeten kiezen tussen hun identiteit als queer en hun identiteit als moslim. Voor de meeste participanten staan deze identiteiten echter niet los van elkaar; ze beïnvloeden elkaar, zijn fluïde, veranderlijk en afhankelijk van machtsdynamieken in een bepaalde context (Cho, Crenshaw, & McCall, 2013, p. 795). De focus op de onverenigbaarheid tussen queer en moslim ‘berooft’ queer moslims van hun volledige identiteit, waardoor zij zich uitgesloten voelen van de Nederlandse samenleving en het gevoel horen dat zij ‘er niet bij horen’.

Dit gevoel ‘er niet bij te horen’ heeft tot gevolg dat de meerderheid van de participanten plekken vindt waar zij zich begrepen voelen en zich verbonden voelen met

gelijkgezinden. Op deze plekken worden hun identiteiten niet gereduceerd tot de identiteitscategorieën *queer* en *moslim*; hier worden zij volwaardig geaccepteerd in hun volledige identiteit. De herkenning en erkenning van de complexiteit van hun meervoudige identiteiten en de herkenning en erkenning van de problematiek waar zij in het dagelijks leven mee kampen (zoals bijvoorbeeld ervaringen met vooroordelen, islamofobie en (institutioneel) racisme) zorgen ervoor dat deze participanten zich verbonden voelen en gevoelens van *belonging* ervaren. Intersectionaliteit is een manier om verder te kijken dan het rigide onderscheid tussen *queer* en *moslim*. Het biedt de mogelijkheid tot samensmelting van deze twee identiteitscategorieën, waarmee zij herkenning en erkenning ervaren in *spaces* of ‘bubbels’ met gelijkgezinden. Op deze plekken kunnen zij ‘zichzelf zijn’ en zichzelf verbonden voelen met anderen (Duyvendak, 2011, pp. 39-40).

6. Discussie

In deze discussiesectie reflecteer ik op de beperkingen van het onderzoek en de mogelijkheden voor vervolgonderzoek. Voor dit onderzoek heb ik gekozen voor een sneeuwballsampling, omdat sneeuwballsampling een uitkomst biedt voor het *samplen* van participanten die lastig te bereiken zijn. Mijn verwachting was dat het vertrouwen van participanten die via een ‘eerdere’ participant worden aangedragen in mijn onderzoek toeneemt doordat zij worden aangedragen via een ‘eerdere’ participant. In de praktijk bleek deze sneeuwballsampling ontoereikend. Enkele participanten in het onderzoek lieten mij bijvoorbeeld weten dat zij in hun vrienden- en kennissenkring mensen hadden gevraagd of zij wilden participeren in het onderzoek, maar dat deze mensen hier niet voor open stonden. Deze ongenegenheid tot participatie zou te maken kunnen hebben met mijn eigen achtergrond als heteroseksuele, ‘witte’, mannelijke onderzoeker. Het includeren van participanten in het onderzoek was wellicht beter gelukt als ik zelf een moslimachtergrond had gehad of als ik mezelf had geïdentificeerd als queer. Daarnaast bemoeilijkte het feit dat ik zelf geen enkel contact kende die zichzelf als zowel moslim en als queer identificeert de toegang tot het onderzoeksveld. Hierdoor was ik afhankelijk van bijvoorbeeld reacties op mails, of van derden die iemand kenden die wellicht zou willen participeren in het onderzoek.

De stoeve toegang tot het onderzoeksveld in combinatie met het korte tijdsbestek waarin dit onderzoek is uitgevoerd, heeft ervoor gezorgd dat ik participerende observaties niet heb meegenomen in dit onderzoek. Toegang tot een gemeenschap waarin queer moslims zich bevinden (voor zover er sprake is van zo’n gemeenschap) bleek een lastige opgave te zijn; op

mijn mails volgde weinig respons en de gewenste toegang tot participanten via sneeuwballsampling verliep niet volgens plan. In bijlage 2 is een overzicht opgenomen van de activiteiten die ik heb ondernomen om participanten actief te benaderen. Omdat ik in dit onderzoek slechts van één onderzoeksmethode gebruik maak (interviews), is er geen sprake van triangulatie (Bryman, 2012, p. 392). Dit heeft tot gevolg dat de interne validiteit en de geloofwaardigheid van de bevindingen minder zijn dan wanneer ik gebruik zou hebben gemaakt van meerdere onderzoeksmethoden of databronnen (Bryman, 2012, p. 390).

Omdat ik mijn participanten niet goed ken (het merendeel van de participanten heb ik één keer gezien voordat het interview plaatsvond; drie van hen zag ik voor het eerst tijdens het interview), zelf geen moslimachtergrond heb en mezelf niet identificeer als queer, bleek het lastig om binnen een tijdsbestek van één a twee maanden *rapport* op te bouwen met participanten (Denscombe, 2010, p. 178). Het gevolg is dat zij weliswaar participeren in het onderzoek, maar mij nog onvoldoende vertrouwen om compleet open te spreken over hun ervaringen en eerlijke antwoorden te geven. Denscombe (2010) spreekt over het *intervieweffect*: participanten reageren verschillend op vragen, afhankelijk van hoe zij de positie van de interviewer ervaren (Denscombe, 2010, p. 178). De persoonlijke identiteit van de onderzoeker beïnvloedt de data: in het bijzonder hebben gender, leeftijd en etniciteit van de onderzoeker invloed op de hoeveelheid informatie die de participant deelt en op de eerlijkheid van de antwoorden die de participant geeft (Denscombe, 2010, p. 178). Mijn bevoorrechte positie als heteroseksuele, ‘witte’ man zorgt er bijvoorbeeld voor dat ik niet tot nauwelijks ervaring heb met verschillende discriminatievormen, waar alle participanten over spreken. Wanneer dit onderzoek uitgevoerd zou zijn door een persoon met een andere gender, leeftijd en etniciteit dan ik, zouden participanten zich wellicht vrijer gevoeld hebben om over hun ervaringen met deze verschillende discriminatievormen te spreken.

Ondanks deze beperkingen, hoop ik met deze scriptie een bijdrage te kunnen leveren aan het begrip van de complexe en meervoudige identiteiten en de gevoelens van *belonging* van queer moslims in Nederland. Een kanttekening hierbij is dat de bevindingen gebaseerd zijn op een zeer algemene afbakening van queer moslims in Nederland: in dit onderzoek heb ik geen onderscheid gemaakt tussen queer moslims die zich bijvoorbeeld identificeren als lesbisch, homoseksueel, biseksueel of transgender. Daarnaast heb ik geen aandacht besteed aan verschillende religieuze stromingen binnen de islam. Door queer moslims als één groep te beschouwen, wordt voorbij gegaan aan de diversiteit tussen queer moslims en aan de diversiteit binnen de islam. Vervolgonderzoek zou daarom dit onderzoek als uitgangspunt

kunnen nemen en zich richten op de diversiteit tussen queer moslims en de diversiteit binnen de islam.

Literatuurlijst

- Akachar, S. (2015). Stuck between islamophobia and homophobia: Applying intersectionality to understand the position of gay Muslim identities in the Netherlands. *Journal of Diversity and Gender Studies*, 2(1-2), 173-187.
- Algemeen Dagblad. (2016, 14 januari). *PVV gaat verzetsspray uitdelen aan vrouwen*. Geraadpleegd op 26 februari 2019, van <https://www.ad.nl/binnenland/pvv-gaat-verzetsspray-uitdelen-aan-vrouwen~a1a8c79f/>
- Aydemir, M. (2012). Dutch homonationalism and intersectionality. In E. Boehmer, & S. De Mul (Reds.), *The postcolonial low countries: literature, colonialism, and multiculturalism* (pp. 187-202). Plymouth: Lexington Books.
- Baarda, B., & Van der Hulst, M. (2017). *Basisboek interviewen: Handleiding voor het voorbereiden en afnemen van interviews* (4^e druk). Groningen: Noordhoff Uitgevers bv.
- Boeije, H. (2016). *Analyseren in kwalitatief onderzoek: Denken en doen* (2^e druk). Amsterdam: Boom Lemma Uitgevers.
- Bracke, S. (2012). From 'saving women' to 'saving gays': Rescue narratives and their dis/continuities. *European Journal of Women's Studies*, 19(2), 237-252.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods* (4e druk). New York: Oxford University Press.
- Buijs, L., Geesink, I., & Holla, S. (2013). De seksparadox: Nederland na de seksuele revolutie. *Sociologie*, 9(3/4), 245-257.
- Butler, J. (2008). Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology*, 59(1), 1-23.
- Captain, E., & Ghorashi, H. (2001). 'Tot behoud van mijn identiteit.' Identiteitsvorming binnen de zmv-vrouwenbeweging. In M. Botman, N. Jouwe, & G. Wekker (Reds.), *Caleidoscopische visies: De zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland* (pp. 153-185). Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Castells, M. (2010). *The power of identity* (2e druk). Chichester: John Wiley & Sons Limited.
- Cho, S., Crenshaw, K. W., & McCall, L. (2013). Toward a field of intersectionality studies: Theory, applications, and praxis. *Journal of Women in Culture and Society*, 38(4), 785-810.
- Collins, P. H. (2015). Intersectionality's definitional dilemmas. *Annual Review of Sociology*, 41, 1-20.
- De Leeuw, M., & Van Wichelen, S. (2012). Civilizing migrants: Integration, culture and

- citizenship. *European Journal of Cultural Studies*, 15(2), 195-210.
- Denscombe, M. (2010). *The good research guide: For small-scale social research projects* (4e druk). Maidenhead: Open University Press.
- Dudink, S. (2017). A queer nodal point: Homosexuality in Dutch debates on Islam and multiculturalism. *Sexualities*, 20(1-2), 3-23.
- Duyvendak, J. W. (2011). *The politics of home: Belonging and nostalgia in Western Europe and the United States*. London: Palgrave Macmillan.
- El-Tayeb, F. (2012). 'Gays who cannot properly be gay': Queer Muslims in the neoliberal European city. *European Journal of Women's Studies*, 19(1), 79-95.
- Fekete, L. (2004). Anti-muslim racism and the European security state. *Race & Class*, 46(1), 3-29.
- Haritaworn, J., Tauqir, T., & Erdem, E. (2008). Gay imperialism: Gender and sexuality discourse in the 'war on terror'. In A. Kuntsman, & E. Miyake (Eds.), *Out of place: Interrogating silences in queerness/raciality* (pp. 71-95). York: Raw Nerve Books.
- Hekma, G., & Duyvendak, J. W. (2011). Queer Netherlands: A puzzling example. *Sexualities*, 14(6), 625-631.
- Jivraj, S., & De Jong, A. (2011). The Dutch homo-emancipation policy and its silencing effects on queer Muslims. *Feminist Legal Studies*, 19, 143-158.
- Jones, C. P. (2002). Confronting institutionalized racism. *Phylon*, 50(1/2), 7-22.
- Lune, H., & Berg, B. L. (2017). *Qualitative research methods for the social sciences* (9e druk). Harlow: Pearson Education Limited.
- Mepschen, P. (2008). Sex and the Other: Homosexuality and Islam in Dutch public discourse. MA Thesis (unpublished), University of Amsterdam, Netherlands. Opgevraagd van <http://www.scriptiesonline.uba.uva.nl/document/134197>
- Mepschen, P., Duyvendak, J. W., & Tonkens, E. (2010). Sexual politics, orientalism and multicultural citizenship in the Netherlands. *Sociology*, 44(5), 962-979.
- Murray, D. A. B. (2016). *Real queer? Sexual orientation and gender identity refugees in the Canadian refugee apparatus*. London: Rowman & Littlefield International.
- Paik, L. (2017). Critical perspectives on intersectionality and criminology: Introduction. *Theoretical Criminology*, 21(1), 4-10.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods* (3e druk). Londen: Sage Publications Limited.
- Puar, J. K. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.

- Rahman, M. (2010). Queer as intersectionality: Theorizing gay Muslim identities. *Sociology*, 44(5), 944-961.
- Rutte, M. (2017). *Lees hier de brief van Mark*. Geraadpleegd op 15 juni 2019, van <https://www.vvd.nl/nieuws/lees-hier-de-brief-van-mark/>
- Sabsay, L. (2012). The emergence of the other sexual citizen: Orientalism and the modernisation of sexuality. *Citizenship Studies*, 16(5-6), 605-623.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Schildkraut, D. J. (2009). The dynamics of public opinion on ethnic profiling after 9/11: Results from a survey experiment. *American Behavioral Scientist*, 53(1), 61-79.
- Uitermark, J., Mepschen, P., & Duyvendak, J. W. (2014). Populism, sexual politics, and the exclusion of Muslims in the Netherlands. In J. R. Bowen, C. Bertossi, J. W. Duyvendak, & M. L. Krook (Eds.), *European states and their Muslim citizens: The impact of institutions on perceptions and boundaries* (pp. 235-255). New York: Cambridge University Press.
- Verkaaik, O., & Spronk, R. (2011). Sexular practice: Notes on an ethnography of secularism. *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology*, 59, 83-88.
- Vossen, K. (2011). Classifying Wilders: The ideological development of Geert Wilders and his party for freedom. *Politics*, 31(3), 179–189.
- Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the politics of belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3), 197-214.

Bijlagen

Bijlage 1: topiclijst

1. INTRODUCTIE:

Hoe LHBTQI+ moslims zich verhouden tot discriminatie en stigmatisering in Nederland, en of zij zich wel thuis voelen in Nederland. In toenemende mate worden homorechten gepromoot als uitsluitend Westerse waarden, waarbij moslims worden neergezet als homofoob en homohaters.

- Wat vind jij daar zelf van?
- Hoe voel jij je tegenover dit onderwerp?

2. ERVARINGEN:

- Hoe ervaar je Nederland in het algemeen?
- Hoe is het voor jou om persoon van kleur in Nederland te zijn?
- Hoe is het voor jou om moslim in Nederland te zijn?
- Voel je je thuis in Nederland? Waarom wel/niet?
- Hoe zijn jouw ervaringen veranderd in de loop der jaren?
- In hoeverre ervaar jij frictie met jouw identificatie en hoe jij wordt ontvangen in Nederland?
- In hoeverre voel je je vrij om jezelf te ontwikkelen vanuit je eigen vragen en ervaringen?
- In hoeverre heb je het gevoel dat de samenleving jouw gedrag bepaalt?

3. VRIJHEID:

- In hoeverre voel je je vrij om jezelf als LHBTQI+ te uiten?
- Heb je plekken waar je opluchting/vrijheid ervaart? Waar je helemaal jezelf kunt zijn?
- Hoe voel je je daarbij? Wat doet dat met je?

4. HOOP:

- Hoe ziet de toekomst eruit?
- Waar zit de hoop?
- Wat zou je graag zien veranderen in Nederland?
- Hoe is dit te bereiken?
- Wanneer zijn LHBTQI+ moslims zichtbaar genoeg of geaccepteerd genoeg?

Bijlage 2: ondernomen activiteiten om participanten te benaderen

Participanten heb ik voornamelijk bereid gevonden tot een interview door hen actief te benaderen op bijvoorbeeld evenementen of bijeenkomsten. In deze bijlage is een overzicht opgenomen van de activiteiten die ik heb ondernomen om participanten actief te benaderen.

Allereerst heb ik op 5 april 2019 een borrel van de politieke partij BIJ1 in Amsterdam bijgewoond. Een ex-studiegenoot die betrokken is bij BIJ1 in Amsterdam heeft mij geïntroduceerd aan een participant. Vervolgens heb ik deze participant verteld over het doel van mijn scriptie, en heb ik het eerste interview ingepland.

Vervolgens heb ik op 15 april 2019 het evenement ‘feminisme in de islam’ in Amsterdam bijgewoond, dat mede is georganiseerd door stichting Maruf. Stichting Maruf is een internationaal platform voor queer moslims. De organisatie zet zich in ter ondersteuning van queer moslims en staat voor een open samenleving vrij van alle vormen van uitsluiting.² Tijdens dit evenement heb ik een aantal mensen gesproken, waarna ik een interview heb ingepland met een participant.

Daarnaast ben ik op 3 mei 2019 op het actiefestival in Amsterdam geweest, dat werd georganiseerd door het Actiefonds. Uit eerdere interviews kwam naar voren dat participanten actief zijn in het activistische milieu. Derhalve ben ik naar het actiefestival gegaan, in de hoop hier mensen te kunnen spreken die mogelijk zouden willen participeren in het onderzoek. Ondanks een aantal gesprekken met verschillende mensen over mijn onderzoek, heeft deze avond niet bijgedragen aan de participatie van nieuwe participanten.

Verder ben ik op 14 mei 2019 een iftar van Sehaq gegaan in Amsterdam. Sehaq is een intersectionele feministische groep die zich inzet voor de belangen van queer en trans *people of color* vluchtelingen in Nederland.³ Op deze avond durfde ik het niet aan om mensen te vertellen over mijn onderzoek en hen te vragen om te participeren. De ruimte is bedoeld als een *safe space* voor queer vluchtelingen; ik had het gevoel dat ik deze ruimte minder *safe* zou maken door mensen te vragen of zij willen participeren in het onderzoek. Dit heeft te maken met mijn identiteit als heteroseksuele, ‘witte’ man. Ik voelde me deze avond weliswaar vrij om met een aantal mensen een gesprek aan te knopen, maar niet vrij genoeg om te vertellen over mijn onderzoek. De vraag om te participeren in het onderzoek zou verkeerd kunnen vallen; voordat ik deze vraag durf te stellen, zou ik hen minimaal nog een keertje moeten

² Zie <http://www.maruf.eu/overmaruf.html> (15/6/2019).

³ Zie Facebookpagina van Sehaq https://www.facebook.com/pg/sehaqNL/about/?ref=page_internal (15/6/2019).

spreken. Vanwege de korte tijd die er nog over was voor het schrijven van de scriptie, heb ik besloten om deze mensen niet te vragen om te participeren.

Tot slot heb ik op 17 mei 2019 deelgenomen aan een iftar van Pink Marrakech. Pink Marrakech is een Nederlands-Marokkaans LHBTI-platform voor alle LHBTI'ers. Hun missie is het bestrijden van vooroordelen, het bespreekbaar maken van LHBTI binnen de (Marokkaanse) moslimgemeenschap en het creëren van een voor LHBTI'ers leefbare omgeving en acceptatie binnen de cultuur.⁴ Op deze avond heb ik diverse mensen gesproken, waaronder een aantal participanten. Na telefonisch contact met deze participanten heb ik interviews met hen ingepland.

⁴ Zie <https://pinkmarrakech.nl/over-ons/> (15/6/2019).

Bijlage 3: informatiebrief

Deze informatiebrief is opgesteld om u te informeren over de inhoud van het onderzoek, uw rol binnen het onderzoek en de eventuele gevolgen van uw deelname aan het onderzoek. Het doel van deze informatiebrief is het toelichten van uw rechten als deelnemer aan het onderzoek voordat u toestemming geeft voor het gebruik van uw persoonlijke data. Naast het aanbieden van deze informatiebrief, stel ik u persoonlijk op de hoogte van de verstrekte informatie in dit document.

1. Contactgegevens onderzoeker en scriptiebegeleider

Het onderzoek wordt uitgevoerd door Roland van Eijk, student aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam.

E-mailadres: 514981re@student.eur.nl.

Telefoonnummer: 0652593325.

De onderzoeker verwerkt uw persoonlijke data onder begeleiding van scriptiebegeleider Maja Hertoghs, die is verbonden aan de *Erasmus School of Social and Behavioural Sciences* (ESSB).

E-mailadres: hertoghs@essb.eur.nl.

2. Doel van het onderzoek

Het onderzoek richt zich op de vraag hoe LGBT+ moslims zich verhouden tot discriminatie en stigmatisering in Nederland, en of zij zich wel thuis voelen in Nederland. In toenemende mate worden homorechten gepromoot als uitsluitend Westerse waarden, waarbij moslims worden neergezet als homofob en homohaters. De specifieke focus van het onderzoek is gericht op de ervaringen van LGBT+ moslims; hoe voelen zij zich thuis in een Nederland waarin moslims in toenemende mate worden vereenzelvigd met homohater? Hoe verhouden zij zich tot dit eenzijdige en simplistische beeld dat veronderstelt dat ‘moslim’ en ‘LGBT+’ niet samen kunnen gaan?

Uw persoonlijke gegevens zullen niet voor andere doeleinden gebruikt worden dan het beantwoorden van bovenstaande vragen. De persoonlijke data bestaan uit schriftelijke aantekeningen die de onderzoeker tijdens interviews maakt, en uit de transcripties van interviews. Bij voorkeur worden interviews opgenomen zodat de onderzoeker de interviews kan transcriberen.

3. Wettelijke basis voor het verwerken van persoonlijke data

De wettelijke basis voor het verwerken van persoonlijke gegevens is uw ondubbelzinnige toestemming. Dit houdt in dat uw gegevens alleen gebruikt mogen worden indien u bevestigend en specifiek toestemming geeft voor het gebruik van uw persoonlijke data. Omdat het onderzoek zich tevens richt op de categorieën etniciteit, religie en seksuele oriëntatie, dient u expliciet toestemming te geven voor het gebruik van persoonlijke data binnen deze categorieën.

4. Wie heeft toegang tot uw persoonlijke data?

Alleen de onderzoeker en de scriptiebegeleider hebben toegang tot uw persoonlijke data. De opnames van interviews en de transcripties van interviews worden opgeslagen op een versleutelde harde schijf van de onderzoeker. Daarnaast worden versleutelde back-ups van de opnames en transcripties van de interviews gemaakt, die worden opgeslagen op een tweede versleutelde harde schijf van de onderzoeker.

5. Hoe lang worden uw persoonlijke data bewaard?

Om uw anonimiteit te garanderen, gebruikt de onderzoeker pseudoniemen voor de echte namen van de respondenten. Uw naam wordt gepseudonimiseerd ofwel ‘versleuteld’, zodat uw identiteit niet achterhaald kan worden. Op deze manier kan wel worden onderzocht wat u in het gesprek aangeeft, maar blijft uw anonimiteit gewaarborgd.

Uw persoonlijke data blijven gedurende een jaar na de beoordeling van het eindproduct van het onderzoek (op 4 augustus 2019) veilig opgeslagen op twee versleutelde harde schijven van de onderzoeker. Na deze periode worden alle persoonlijke data verwijderd. Mocht de onderzoeker uw persoonlijke data willen gebruiken voor andere doeleinden dan het schrijven van de afstudeerscriptie (zoals bijvoorbeeld het publiceren van de scriptie), zal u hierover persoonlijk geïnformeerd worden en om uw toestemming gevraagd worden. Zonder uw toestemming wordt uw persoonlijke data niet voor andere doeleinden gebruikt dan het schrijven van de afstudeerscriptie.

6. Heeft u klachten?

Voor algemene klachten over het onderzoek kunt u zich richten tot de scriptiebegeleider Maja Hertoghs: hertoghs@essb.eur.nl.

In het geval van klachten of zorgen over het gebruik van uw persoonlijke data, kunt u zich richten tot de functionaris gegevensbescherming van de Erasmus Universiteit, Marlon

Domingus. Zijn emailadres is: privacy@eur.nl.

7. Wat zijn uw rechten?

De toegang tot uw persoonlijke data is gegarandeerd; u behoudt te allen tijde het recht om uw persoonlijke data in te zien en te verifiëren. Daarnaast heeft u te allen tijde het recht om uw persoonlijke data te laten verwijderen of het gebruik van uw persoonlijke data te verbieden. U hoeft geen vragen te beantwoorden die u niet wilt beantwoorden. Deelname aan dit onderzoek is geheel vrijwillig. U kunt uw medewerking aan het onderzoek te allen tijde stoppen, of weigeren dat uw gegevens voor het onderzoek mogen worden gebruikt, zonder opgaaf van redenen.

Bijlage 4: informed consent form

Door dit formulier te ondertekenen geeft u aan dat u minstens 18 jaar oud bent; dat u goed bent geïnformeerd over het onderzoek, de manier waarop de onderzoeksgegevens worden verzameld, gebruikt en behandeld en welke eventuele risico's u zou kunnen lopen door te participeren in dit onderzoek. U ontvangt een kopie van dit ondertekende toestemmingsformulier.

Respondent (omcirkel JA/NEE):

<i>Ik heb de verstrekte informatie uit de informatiebrief gelezen en begrepen. Het doel van mijn deelname als een geïnterviewde in dit project is voor mij helder uitgelegd en ik weet wat dit voor mij betekent. Daarnaast heb ik vragen kunnen stellen over het onderzoek en mijn vragen zijn naar tevredenheid beantwoord.</i>	JA	NEE
<i>Ik geef vrijwillig toestemming om als respondent deel te nemen aan het onderzoek en ik begrijp dat ik kan weigeren om vragen te beantwoorden. Daarnaast ben ik mij ervan bewust dat ik te allen tijde kan stoppen met deelname aan het onderzoek, zonder daarvoor een reden te geven.</i>	JA	NEE
<i>Ik begrijp dat deelname aan het onderzoek gepaard gaat met interviews. Ik geef de onderzoeker toestemming om tijdens het interview geluidsopnames te maken en schriftelijke aantekeningen te maken. Het is mij duidelijk dat ik op elk moment mijn deelname zonder opgaaf van reden kan stoppen.</i>	JA	NEE
<i>Ik geef de onderzoeker toestemming om mijn persoonlijke data te gebruiken voor de doelen die in de informatiebrief staan. Mocht er aanleiding zijn om de gegevens te gebruiken voor een ander onderzoeksdoel dan zal opnieuw toestemming aan mij worden gevraagd.</i>	JA	NEE
<i>Ik ben mij ervan bewust dat de onderzoeker en scriptiebegeleider mijn persoonlijke data kunnen zien. Zelf heb ik het recht om de wijze waarop mijn gegevens zijn opgeslagen in te zien en te verifiëren. Daarnaast begrijp ik dat ik te allen tijde het recht heb om mijn persoonlijke data te laten verwijderen of het gebruik van uw persoonlijke data te verbieden.</i>	JA	NEE

<i>Ik begrijp dat mijn persoonlijke data die mij kan identificeren, zoals mijn naam of woonplaats, niet gedeeld wordt met derde partijen behalve de onderzoeker en de scriptiebegeleider.</i>	JA	NEE
<i>Ik begrijp dat mijn persoonlijke data gedurende een jaar na de beoordeling van het eindproduct van het onderzoek (op 4 augustus 2019) veilig opgeslagen blijven, en dat mijn persoonlijke data na deze periode worden verwijderd.</i>	JA	NEE
<i>Ik geef de onderzoeker expliciete toestemming om te vragen naar mijn etniciteit, religie en seksuele oriëntatie en het verwerken van deze data in het onderzoek.</i>	JA	NEE
<i>Ik heb een kopie ontvangen van dit toestemmingsformulier dat ook ondertekend is door de onderzoeker.</i>	JA	NEE

Onderzoeker:

<i>Ik verklaar hierbij dat ik deze deelnemer voldoende heb geïnformeerd over het genoemde onderzoek.</i>	JA	NEE
<i>Als er tijdens het onderzoek informatie bekend wordt die de toestemming van de deelnemer zou kunnen beïnvloeden, dan breng ik hem/haar daarvan tijdig op de hoogte op een wijze waardoor ik er zeker van ben dat de informatie de deelnemer bereikt heeft.</i>	JA	NEE
<i>Mocht ik de persoonlijke data van de deelnemer willen gebruiken voor andere doeleinden dan het schrijven van de afstudeerscriptie, vraag ik eerst toestemming aan de deelnemer.</i>	JA	NEE

Handtekening respondent:

Handtekening onderzoeker:

Datum: _____

Bijlage 5: ethics and privacy checklist



CHECKLIST ETHICAL AND PRIVACY ASPECTS OF RESEARCH

INSTRUCTION

This checklist should be completed for every research study that is conducted at the Department of Public Administration and Sociology (DPAS). This checklist should be completed *before* commencing with data collection or approaching participants. Students can complete this checklist with help of their supervisor.

This checklist is a mandatory part of the empirical master's thesis and has to be uploaded along with the research proposal.

The guideline for ethical aspects of research of the Dutch Sociological Association (NSV) can be found on their website (http://www.nsv-sociologie.nl/?page_id=17). If you have doubts about ethical or privacy aspects of your research study, discuss and resolve the matter with your EUR supervisor. If needed and if advised to do so by your supervisor, you can also consult Dr. Jennifer A. Holland, coordinator of the Sociology Master's Thesis program.

PART I: GENERAL INFORMATION

Project title: Homonationalisme als onderdeel van culturalisering
Name, email of student: Gevolgen voor identiteit(en) en gevoelens van burgerschap: Roland van Eijk. ~~roland~~ 514981fe@student.eur.nl
Name, email of supervisor: Maya Hertoghs hertoghs@essb.eur.nl
Start date and duration: 18 maart 2019 - 4 augustus 2019
LGBT+ moeders in Nederland

Is the research study conducted within DPAS

☒ YES ☐ NO

If 'NO': at or for what institute or organization will the study be conducted?
(e.g. internship organization)

PART II: TYPE OF RESEARCH STUDY

Please indicate the type of research study by circling the appropriate answer:

1. Research involving human participants.

☒ YES ☐ NO

If 'YES': does the study involve medical or physical research?

YES ☒ NO

Research that falls under the Medical Research Involving Human Subjects Act (WMO) must first be submitted to an accredited medical research ethics committee or the Central Committee on Research Involving Human Subjects (CCMO).

2. Field observations without manipulations that will not involve identification of participants.

YES ☒ NO

3. Research involving completely anonymous data files (secondary data that has been anonymized by someone else).

YES ☒ NO

PART III: PARTICIPANTS

(Complete this section only if your study involves human participants)

Where will you collect your data?

interviews op locaties die worden bepaald door
participanten + bijeenkomsten georganiseerd door
organisaties

Note: indicate for separate data sources.

What is the (anticipated) size of your sample?

20 interviews

Note: indicate for separate data sources.

What is the size of the population from which you will sample?

n.v.t.

Note: indicate for separate data sources.

1. Will information about the nature of the study and about what participants can expect during the study be withheld from them?

YES ☒ NO

2. Will any of the participants not be asked for verbal or written 'informed consent,' whereby they agree to participate in the study?

YES ☒ NO

3. Will information about the possibility to discontinue the participation at any time be withheld from participants?

YES ☒ NO

4. Will the study involve actively deceiving the participants?

YES ☒ NO

Note: almost all research studies involve some kind of deception of participants. Try to think about what types of deception are ethical or non-ethical (e.g. purpose of the study is not told, coercion is exerted on participants, giving participants the feeling that they harm other people by making certain decisions, etc.).

5. Does the study involve the risk of causing psychological stress or negative emotions beyond those normally encountered by participants? ☒ YES ☐ NO
6. Will information be collected about special categories of data, as defined by the GDPR (e.g. racial or ethnic origin, political opinions, religious or philosophical beliefs, trade union membership, genetic data, biometric data for the purpose of uniquely identifying a person, data concerning mental or physical health, data concerning a person's sex life or sexual orientation)? ☒ YES ☐ NO
7. Will the study involve the participation of minors (<18 years old) or other groups that cannot give consent? YES ☒ NO
8. Is the health and/or safety of participants at risk during the study? YES ☒ NO
9. Can participants be identified by the study results or can the confidentiality of the participants' identity not be ensured? YES ☒ NO
10. Are there any other possible ethical issues with regard to this study? YES ☒ NO

If you have answered 'YES' to any of the previous questions, please indicate below why this issue is unavoidable in this study.

Mijn onderzoek richt zich op queer moslims
etniciteit, religieuze overtuigingen en seksuele
orientatie zijn onvermijdbare categorieën

What safeguards are taken to relieve possible adverse consequences of these issues (e.g., informing participants about the study afterwards, extra safety regulations, etc.).

geinformeerde toestemming vragen

Are there any unintended circumstances in the study that can cause harm or have negative (emotional) consequences to the participants? Indicate what possible circumstances this could be.

Tijdens interviews participanten vrij laten om
te bepalen waar zij over willen praten

Please attach your informed consent form in Appendix I, if applicable.

Part IV: Data storage and backup

Where and when will you store your data in the short term, after acquisition?

EUR Document Vault en versleutelde harde schijf

Note: indicate for separate data sources, for instance for paper-and pencil test data, and for digital data files.

Who is responsible for the immediate day-to-day management, storage and backup of the data arising from your research?

ik

How (frequently) will you back-up your research data for short-term data security?

wekelijkse versleutelde back-ups maken op harde schijf

In case of collecting personal data how will you anonymize the data?

Persoonlijke details krijgen een code en worden gescheiden van de lijst respondenten. Daarnaast ~~to~~ gebruik ik pseudoniemen voor de echte namen van participanten zodat anonimiteit gewaarborgd is.

Note: It is advisable to keep directly identifying personal details separated from the rest of the data. Personal details are then replaced by a key/ code. Only the code is part of the database with data and the list of respondents/research subjects is kept separate.

PART VI: SIGNATURE

Please note that it is your responsibility to follow the ethical guidelines in the conduct of your study. This includes providing information to participants about the study and ensuring confidentiality in storage and use of personal data. Treat participants respectfully, be on time at appointments, call participants when they have signed up for your study and fulfil promises made to participants.

Furthermore, it is your responsibility that data are authentic, of high quality and properly stored. The principle is always that the supervisor (or strictly speaking the Erasmus University Rotterdam) remains owner of the data, and that the student should therefore hand over all data to the supervisor.

Hereby I declare that the study will be conducted in accordance with the ethical guidelines of the Department of Public Administration and Sociology at Erasmus University Rotterdam. I have answered the questions truthfully.

Name student: Roland van Eijk

Name (EUR) supervisor: Maja Hertoghs

Date: 17 maart 2016

Date:

