

---

# Een intersectionele analyse van homoseksualiteit en islam

Een kwalitatieve studie bij witte, niet-gelovige homoseksuelen  
en homoseksuele moslims in Vlaanderen

**Heleen Leroux**

01808948

Masterproef voorgelegd tot het behalen van de graad  
van Master in Gender en Diversiteit

Academiejaar 2018-2019

Promotor: Prof. Dr. Iman Lechkar

Ingediend als klassieke masterproef op 28 mei 2019

Word count: 23733

*Deze masterproef is een examendocument dat niet werd gecorrigeerd voor eventueel vastgestelde fouten. In publicaties mag naar dit werk worden gerefereerd, mits schriftelijke toelating van de promotor(en) die met naam op de titelpagina is vermeld.*

## DANKWOORD

Bij het afronden van een masterproef hoort uiteraard ook een klein dankwoord. Bij deze maak ik graag even van de gelegenheid gebruik om een aantal mensen te bedanken zonder wiens hulp deze masterproef waarschijnlijk nog steeds een onafgewerkt document zou zijn.

Allereerst zou ik graag mijn promotor Prof. Dr. Lechkar bedanken om mij te begeleiden doorheen dit schrijfproces. Bedankt voor de expertise, om mij steeds opnieuw uit te dagen en voor de fijne samenwerking in het algemeen. Ik vind het ook belangrijk om mijn respondenten te bedanken. Bedankt om tijd vrij te maken voor een interview, bedankt om zo open en zonder remmingen te praten over persoonlijke zaken en op die manier de cruciale inzichten te verschaffen waarop deze masterproef steunt.

Ook een welverdiend applaus voor Heline, die het voorbije academiejaar steeds mijn gezeur heeft moeten aanhoren, maar er desondanks altijd in slaagde om mij hernieuwde moed in te praten en mijn vragen en twijfels te beantwoorden. Een eervolle vermelding voor Thomas is hier eveneens op zijn plaats. Bedankt om te zorgen voor de nodige afleiding en bedankt om de zware taak die het nalezen van deze masterproef toch wel is, met plezier op te nemen. Jullie vriendschappen zijn ongelooflijk waardevol.

Als laatste bedank ik graag mijn ouders, mijn lieve mama en papa, die zonder twijfel een staande ovatie verdienen voor alle liefde en onvoorwaardelijke steun die ze mij de afgelopen drieëntwintig jaar hebben getoond. Bedankt om altijd in mij te geloven en mij alle kansen te bieden die ik maar kon wensen, ik zou nooit staan waar ik nu sta zonder jullie.

Merci allemaal.

# INHOUDSOPGAVE

<b>ABSTRACT .....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCTIE.....</b>	<b>5</b>
<b>THEORETISCH KADER .....</b>	<b>8</b>
1. <i>Intersectionaliteit</i> .....	8
1.1. Sociaal constructionisme .....	10
1.2. Kritieken en controversen.....	11
2. <i>Identity negotiation theory</i> .....	12
2.1. Multiple identiteiten.....	13
3. <i>Integrated threat theory</i> .....	15
4. <i>Standpoint theory</i> .....	17
4.1. Strong objectivity.....	17
<b>STAND VAN ZAKEN.....</b>	<b>19</b>
1. <i>Gepercipieerde dreiging</i> .....	19
1.1. Moslims en migranten .....	19
1.2. De LGBTQIA+-gemeenschap .....	24
2. <i>Homonationalisme</i> .....	25
2.1. Een nieuwe analytische categorie .....	25
2.2. Pinkwashing.....	28
2.3. Kritiek .....	29
3. <i>Homoseksualiteit en islam</i> .....	31
3.1. Een gecompliceerde verhouding.....	31
3.2. Attitudes ten opzichte van homoseksualiteit .....	33
4. <i>Homoseksuele moslims: intersectionele onzichtbaarheid</i> .....	36

5.	<i>Racisme en islamofobie binnen de LGBTQIA+-gemeenschap</i> .....	40
5.1.	Interpersoonlijke relaties.....	41
5.2.	Verenigingsleven .....	41
<b>EIGEN STUDIE .....</b>		<b>43</b>
1.	<i>Probleemstelling</i> .....	43
2.	<i>Onderzoeksvragen</i> .....	45
<b>METHODOLOGIE.....</b>		<b>47</b>
1.	<i>Een kwalitatieve benadering</i> .....	47
2.	<i>Steekproef</i> .....	48
2.1.	Onderzoekspopulatie .....	48
2.2.	Sneeuwbalsteekproef .....	49
2.3.	Respondenten.....	49
3.	<i>Dataverzameling</i> .....	51
4.	<i>Dataverwerking en –analyse</i> .....	51
5.	<i>Positie van de onderzoeker</i> .....	52
<b>RESULTATEN.....</b>		<b>53</b>
1.	<i>Identiteit</i> .....	53
1.1.	Seksuele identiteit .....	54
1.2.	Religieuze identiteit .....	56
1.3.	Multiple identiteiten en negotiatie .....	57
2.	<i>Percepties over islam en homoseksualiteit</i> .....	60
2.1.	Niet-gelovige witte homoseksuelen.....	60
2.2.	Homoseksuele moslims .....	61
3.	<i>Percepties over de moslimgemeenschap</i> .....	64
3.1.	Niet-gelovige witte homoseksuelen.....	64

3.2.	Homoseksuele moslims .....	66
4.	<i>Gemeenschapsgevoel</i> .....	68
4.1.	Familie en vrienden: de ervaring van coming-out .....	68
4.2.	De LGBTQIA+-gemeenschap .....	70
4.3.	De moslimgemeenschap .....	71
<b>DISCUSSIE EN CONCLUSIE</b> .....		<b>73</b>
1.	<i>Discussie</i> .....	73
1.1.	Identiteit .....	73
1.2.	Homoseksualiteit en islam .....	75
1.3.	Percepties over de moslimgemeenschap .....	78
2.	<i>Limitaties</i> .....	83
3.	<i>Toekomstig onderzoek</i> .....	84
4.	<i>Conclusie</i> .....	85
<b>REFERENTIELIJST</b> .....		<b>88</b>

## **ABSTRACT**

In deze intersectionele analyse werd aan de hand van kwalitatieve diepte-interviews bij homoseksuele mannen gepeild naar hun ervaringen, opvattingen en attitudes ten opzichte van de eigen identiteit, alsook de manier waarop deze identiteit verweven is met de beeldvorming van andere sociale groepen, in dit geval de moslingemeenschap en de religie islam. Vertrekkende vanuit een theoretisch framework rond intersectionaliteit en standpoint theory, werd ervoor gekozen om zowel witte, niet-gelovige homoseksuelen als homoseksuele moslims te bevragen over dezelfde thematiek. Een eerste belangrijk resultaat dat naar voren kwam is dat de respondenten aangeven dat hun seksuele geaardheid sterk meespeelt in hun identiteitsvorming. Vervolgens vonden we verdere wetenschappelijke evidentie dat witte, niet-gelovige respondenten islam vaak als een strikte en radicale religie beschouwen, alsook dat homoseksuele moslims zoeken naar alternatieve interpretaties van islam om hun geloofsovertuiging te rijmen met hun homoseksualiteit. Een laatste interessante bevinding die in deze studie naar voren kwam is dat witte, niet-gelovige homoseksuelen de moslingemeenschap ziet als een sociale groep die weinig tolerantie tentoonspreidt ten opzichte van homoseksualiteit en die het moeilijk heeft om te integreren binnen de Westerse samenleving. Belangrijk is echter ook dat homoseksuele moslims, vanuit hun positie van intersectionele onzichtbaarheid, een veel genuanceerdere blik hanteren ten aanzien van tolerantie en exclusieprocessen.

## INTRODUCTIE

De huidige Westerse samenleving wordt gekenmerkt door een toenemende vorm van superdiversiteit. Onze maatschappij bestaat namelijk uit steeds meer diverse sociale groepen, die zelf bovendien intern een enorme verscheidenheid en diversiteit herbergen (Vertovec, 2007). Dit zorgt voor een toenemende complexiteit in het samenleven tussen deze verschillende sociale groepen, wat voor spanningen kan zorgen. Deze spanningen hebben vaak te maken met bepaalde percepties die bij de dominante groep heersen ten opzichte van andere out-groepen (Stephan, Ybarra, & Morrison, 2009). Onderzoek toont verder aan dat bepaalde percepties de attitudes en gedragingen tegenover de out-groep mee kunnen vormgeven. Bovendien speelt identiteitsgevoel een niet te onderschatten rol in de beeldvorming van ‘de ander’ (Stephan & Renfro, 2002). Deze masterproef zal dieper ingaan op de constructie en negotiatie van multiple identiteiten, identiteitsbeleving en intergroepspercepties, meer bepaald de ervaringen en percepties die beleefd worden ten aanzien van de moslimgemeenschap als out-groep, alsook ten aanzien van islam als religie.

De moslimgemeenschap is in het superdiverse Vlaanderen, en bij uitbreiding in de Westerse samenleving, een veelbesproken minderheidsgroep. Het is een sociale groep die bij een dominante witte en seculiere groep heel wat reacties uitlokt (Schlueter, Meuleman, & Davidov, 2013). Vaak steunt een weerstand ten aanzien van deze gemeenschap op het idee dat er tussen de in- en de out-groep weinig gedeelde identiteit kan worden teruggevonden. Bovendien wordt ook het Vlaamse politieke landschap gekenmerkt door een discours dat zich sterk baseert op identiteitspolitiek (De Smedt, 2018). Identiteit is een cruciaal concept geworden in het hedendaagse debat, maar dikwijls wordt het aangemaand in een polariserend discours (Boehme, 2019). Aan dit identiteitsdiscours worden vaak opvattingen over normen en waarden gekoppeld, waarmee men een onderscheid probeert te maken tussen een wij-groep en een zij-groep, aangezien deze normen en waarden vaak niet compatibel worden geacht met een islamitische geloofsovertuiging.



Tegelijkertijd zien we verscheidene populaire mediaberichten verschijnen over een verrechtsing van de LGBTQ-gemeenschap, die grotendeels gevoed zou worden door een angst voor een groeiende islamisering van de Westerse samenleving (De Pauw, 2016; Maxwell, 2016; Van Esbroeck, 2017). In wezen gaat dit over intergroepspercepties die gebaseerd worden op een gevoel van dreiging, waar we opnieuw de link met een identiteitsdiscours in kunnen terugvinden. Er zou een perceptie heersen waarbij de acceptatie van homoseksualiteit wordt beschouwd als een verworven waarde van de Westerse maatschappij, alsook een perceptie dat de acceptatie van homoseksualiteit bij de moslimgemeenschap een groot taboe is. In bepaalde narratieven wordt dit opnieuw als een bewijs aangehaald dat de moslimgemeenschap de Westerse waarden dus niet deelt, en een zogeheten islamisering uiterst ongewenst is. De claims omtrent negatieve attitudes van holebi's ten opzichte van de moslimgemeenschap missen in populaire media echter een wetenschappelijke fundering om zulke uitspraken te staven. In deze masterproef willen we nagaan of er inderdaad negatieve percepties heersen ten opzichte van de moslimgemeenschap bij homoseksuelen, alsook of de homogemeenschap inderdaad het gevoel heeft dat de moslimgemeenschap een niet-heteroseksuele geaardheid moeilijk accepteert en hoe dit kadert binnen eigen ervaringen omtrent identiteit.

Dikwijls worden in mediaberichten ook termen zoals homonationalisme en pinkwashing betrokken om dit fenomeen te duiden, maar ontbreekt het aan enige nuance. Wat men bijvoorbeeld dikwijls vergeet is dat de LGBTQ-gemeenschap geen homogene groep is, maar een groep die gekenmerkt wordt door verschillende intersectionele posities. Ook het antidiscriminatiebeleid lijkt er overigens niet in te slagen om intersectionaliteit te erkennen en wordt eveneens geconfronteerd met beschuldigingen van homonationalistische politiek vanuit de academische wereld (RTBF, 2018). homoseksuelen met een migratieachtergrond of bepaalde geloofsovertuiging worden dus amper of niet aan het woord gelaten en met hun ervaringen wordt minder rekening gehouden. Daarom hanteren we in deze masterproef een intersectionele blik en kiezen we ervoor om eveneens homoseksuele moslims te bevragen naar hun percepties over deze thematiek. We kiezen er met andere woorden

voor om, vertrekkende vanuit een intersectioneel framework, zowel binnen de dominante witte in-groep als de out-groep, gelovige moslims in Vlaanderen, respondenten te bevrage die zich in een minderheidspositie bevinden omwille van hun seksuele identiteit.

# THEORETISCH KADER

Vooraleer er dieper wordt ingegaan op bestaande literatuur rond de thema's die deze masterproef zal behandelen, vertrekken we vanuit een ruimer theoretisch kader. Dit theoretisch kader zal fungeren als een rode draad doorheen deze masterproef. Allereerst bespreken we intersectionaliteit als een centraal uitgangspunt, gevolgd door een toelichting van de identity negotiation theory. Vervolgens gaan we dieper in op de integrated threat theory. Als laatste wordt de positie van kennis toegelicht binnen de standpoint theory.

## 1. Intersectionaliteit

Binnen gender- en diversiteitsstudies is het theoretisch framework rond intersectionaliteit doorheen de voorbije decennia een vaste waarde geworden. De term werd voor het eerst geïntroduceerd in 1989 door Kimberlé Crenshaw en vindt haar wortels in de black feminist critique en de critical race theory (Crenshaw, 1989). Meer bepaald duidt intersectionaliteit op een analytisch framework dat verschillende assen en machtsdimensies bestudeert en hoe deze zich tot elkaar verhouden en bijdragen tot discriminatie, exclusie, ongelijkheid en systematisch onrecht (Romero, 2017).

Hill Collins en Chepp (2013) identificeren zes kernideeën die kenmerkend zijn voor intersectionele kennis. Allereerst erkent intersectionaliteit dat er meerdere machtssystemen aanwezig zijn in de huidige samenleving, alsook dat deze machtssystemen interageren en elkaar in stand houden. Dit resulteert in een realiteit van ongelijkheid en discriminatie op verschillende assen, waaronder etniciteit, seksualiteit, gender, klasse, religie... (Acker, 1999). Een tweede kernidee is gebaseerd op de bevindingen van Foucault (1980), namelijk dat deze machtssystemen eveneens belangrijke epistemologische implicaties met zich meebrengen, waardoor kennis nooit los kan gezien worden van de machtssystemen waarin ze geproduceerd wordt. Hetzelfde geldt voor dominante wereldbeelden. Alle individuen en alle groepen bevinden zich bovendien stuk voor stuk in een dominantiematrix, die gekenmerkt wordt door de

verschillende assen die hierboven reeds beschreven werden. Elk individu neemt een unieke positie in de matrix, en door deze unieke positie ervaart elk individu sociale en materiële realiteiten op een andere manier (Hill Collins, 1990). Dit betekent eveneens dat eenzelfde individu tegelijk zowel discriminatie als privilege kan ervaren, afhankelijk van de positie op de discriminatie-assen die deze persoon inneemt. Er bestaan met andere woorden meerdere lagen van dominantie en discriminatie. Concreet wil dit zeggen dat een witte man verschillende privileges kent omwille van zijn huidskleur en gender, maar tegelijk ook gediscrimineerd kan worden op andere vlakken omwille van zijn homoseksualiteit. In haar werk rond de dominantiematrix, beschrijft Hill Collins (1990) daarnaast ook dat de verschillende machtsstructuren met elkaar interageren. Dit brengt ons bij het derde kernidee, de nadruk op het relationele karakter van intersectionaliteit. Gender, klasse, etniciteit en andere machtssystemen worden gecreëerd en in stand gehouden door verschillende relationele processen (Yuval-Davis, 2006). Machtverhoudingen kunnen slechts bestaan en blijven bestaan doordat verschillende sociale posities met elkaar interageren. Sociale posities, bezet door actoren, systemen en politieke en economische structuren, halen hun betekenis en daaruit vloeiende privilege of onderdrukking, uit de interactie en relatie met andere sociale posities (Glenn, 1998). Het onderzoek rond intersectionele identiteiten is eveneens sterk verbonden met onderzoek naar multiple identities, zoals in een volgend hoofdstuk zal worden toegelicht. In het vierde kernidee, sterk verbonden met de vorige twee kernideeën, gaan Hill Collins en Chepp (2013) dieper in op deze belangrijke notie van het relationele. Zoals hierboven beschreven, verhouden sociale relaties zich op een relationele manier tot elkaar. Maar ook de bredere wereldbeelden waarin deze sociale relaties zijn ingebed, hebben een relationeel karakter. Doordat intersectionaliteit focust op verschillende assen en posities en hun relationele verhoudingen, kan het een dominant binair denken in dominante wereldbeelden blootleggen en meer aandacht besteden aan de fluïditeit van sociale categorieën en machtssystemen (Hill Collins, 1993). Een vijfde en laatste kernidee focust op de betekenis en significantie van grenzen en complexiteit. Een simplistische eendimensionale visie op identiteit past niet binnen de traditie van intersectionaliteit (Hill Collins & Chepp, 2013). Intersectionaliteit veronderstelt daarentegen

een opmerksaamheid van het belang van grenzen en hoe deze bijdragen tot een veelheid van kruisende en interagerende sociale fenomenen en identiteiten. Men kan slechts gemarginaliseerde individuen en groepen bestuderen als men aandacht heeft voor de multiplicatieve en relationele aard van identiteiten en de grenzen van sociale identiteitscategorieu (Crenshaw, 1991). Vervolgens moet men ook erkennen dat intersectionele kennis de mogelijkheid bezit om deze grenzen te overschrijden (Nash, 2009). Tot slot bespreken Hill Collins en Chepp (2013) complexiteit als centrale dimensie van intersectionaliteit. Ook McCall (2005) erkent deze complexiteit en beschrijft drie mogelijke benaderingen tot de relatie tussen intersectionaliteit en complexiteit. In een anti-categorische benadering worden sociale categorieën, die sociaal geconstrueerd zijn, verworpen wegens te simplistisch. Een intercategorische complexiteit daarentegen erkent sociale categorieën en gaat deze ook strategisch gebruiken om zo ongelijkheid en onderdrukking bloot te leggen, op basis van een vergelijking tussen groepen. Een derde intracategorische benadering bevindt zich op het continuüm tussen de twee andere benaderingen. Sociale categorieën worden gebruikt om amper bestudeerde en marginale groepen te identificeren en analyseren, rekening houdend met het geconstrueerde aspect van deze categorieën en groepen (McCall, 2005).

### *1.1. Sociaal constructionisme*

Intersectionaliteit betreft dus een analyse van machtsstructuren en daarbij ook sociale categorieën. Hierboven werd reeds aangehaald dat sociale posities zich relationeel tegenover elkaar verhouden en elkaar zo in stand houden. In het werk van McCall (2005) vinden we tevens de notie van sociale constructen terug. Sociaal constructionisme kan gesitueerd worden binnen de stroming van het postmodernisme, en komt ook vaak naar voren in het debat over nature versus nurture (Kirkpatrick, 2003). De centrale gedachte binnen het sociaal constructionisme is dat sociale categorieën waarbinnen individuen worden gesitueerd, niet aangeboren of natuurlijk zijn, maar geconstrueerd worden binnen sociale realiteiten (Berger & Luckmann, 1966). Aan deze geconstrueerde categorieën worden vervolgens

betekeningen en connotaties opgehangen, die enkel in stand worden gehouden door sociale interactie en machtsverhoudingen.

Onderzoekers argumenteren dat verscheidene sociale categorieën, gelinkt aan machtsstructuren waarmee iedereen dagelijks geconfronteerd wordt, sociaal geconstrueerd zijn. Een categorie zoals gender wordt vaak biologisch gelegitimeerd, maar de culturele betekenissen en verwachtingen van genderrollen kunnen gesitueerd worden binnen het sociaal constructionisme (Lorber & Farrell, 1990). Gender als sociaal construct verwerpt essentialistische eigenschappen, rollen en normen, en is daarom een veel gebruikt concept binnen de feministische kritiek. Gender is een sociale machtsstructuur die in grote mate de klijlijnen binnen de maatschappij mee bepaalt (Risman, 2004). Glenn (1999) geeft aan dat gender steeds in een historische en culturele context moet beschouwd worden, en dat dit bovendien ook geldt voor etniciteit. Hoewel het voor etniciteit nog moeilijker is om dit los te zien van het biologische aspect, is het belangrijk om te erkennen dat sociale relaties en structuren een witte superioriteit in stand houden (Glenn, 1999). De onderzoekster (1999) benadrukt eveneens het relationele aspect van sociale constructen en toont aan dat gender en etniciteit een kwestie zijn van zowel sociale structuur als culturele representatie. Men mag echter nooit de materiële en sociale ongelijkheid en onderdrukking, die deze machtsstructuren produceren, uit het oog verliezen (Smaje, 1997). De theorie rond het sociaal constructionisme is complex van aard, en zoals hierboven reeds toegelicht, reikt McCall (2005) verschillende benaderingen aan om de complexiteit van sociale categorieën en constructen te kaderen.

## *1.2. Kritieken en controversen*

Intersectionaliteit is, sinds het werd geïntroduceerd door Crenshaw (1989), intussen verankerd binnen genderstudies en de feministische kritiek. Het intersectioneel framework is daarom echter niet vrij van uitgewerkte kritieken en het is belangrijk om hier rekening mee te houden. Het concept evolueert namelijk snel en in verscheidene richtingen. Lutz (2015) bundelt in haar onderzoek een aantal vaak terugkomende frustraties en controversen omtrent intersectionaliteit.

Allereerst analyseert Lutz (2015) een veelgehoorde kritiek die intersectionaliteit te verduren krijgt, namelijk een zeer elementaire vraag: wat is intersectionaliteit? Intersectionaliteit wordt zeer vaak aangehaald in academische werken, maar het is niet altijd duidelijk of het nu een methodologie, een theorie, een concept, een analyse of simpelweg een buzzwoord is (Davis, 2008). Als reactie op deze kritiek wordt een volgende definitie, die we eveneens in deze masterproef zullen hanteren, naar voren geschoven: “Intersectionaliteit is een heuristisch instrument dat uitermate nuttig is voor het opsporen van overlappende en co-geconstrueerde vormen van ongelijkheid, zowel duidelijk zichtbaar als onzichtbaar” (Lutz, 2015, p. 39).

Een tweede controverse betreft de veelheid aan verschillen en intersecties van identiteiten (Ludvig, 2006). Moet men zich afvragen welke verschillen het meest opvallend en prevalent zijn? De complexiteit van intersectionaliteit maakt het soms moeilijk om duidelijkheid te scheppen in deze verschillende intersecties. Vaak wordt dan geargumenteed om de driehoek gender-etniciteit-klasse naar voren te schuiven als voornaamste referentiepunt, waaraan vervolgens, indien nodig, meerdere facetten kunnen worden toegevoegd (Lutz, 2005). Hier moet men echter oppassen voor het gevaar van hiërarchisering (Carbado, 2013). In de conceptualisatie van zijn intersectioneel model, dat in deze masterproef onderschreven zal worden, draagt De Vries (2015) twaalf categorieën naar voren. Het betreft ras, etniciteit, gender, seksualiteit, klasse, nationaliteit, ability, taal, religie, cultuur, lichaamsomvang en leeftijd (De Vries, 2015).

## **2. Identity negotiation theory**

Iemands identiteit, en daaruit vloeiend gedrag, wordt ontwikkeld in een culturele context waarin sociale interactie een grote rol speelt, en wordt beïnvloed door verschillende culturele socialisatieprocessen (Ting-Toomey, 2005). Vanuit het perspectief van de identity negotiation theory is het vormen van de identiteit een mechanisme binnen interculturele communicatieprocessen. Deze identiteit is echter niet vaststaand, maar kan door verschillende ervaringen anders

gedefinieerd, aangepast, uitgedaagd ofwel opnieuw onderhandeld en tot stand gebracht worden (Druckmann, 2001). Dit proces verloopt al dan niet bewust. Daarnaast is dit proces zeer sterk gelinkt aan het zoeken naar een evenwicht tussen iemands interactiedoelen en iemands doelen die gerelateerd zijn aan de eigen identiteit (Swann & Bosson, 2008). Swann en Bosson (2008) geven tevens aan dat mensen zich in het algemeen tijdens het proces van identity negotiation houden aan gangbare normen waardoor vlotte interpersoonlijke interacties vergemakkelijkt worden, en waardoor een intrapersoonlijke harmonie wordt gecreëerd. Het identiteitsproces is dus sterk gelinkt aan gangbare normen en waarden. Deze zijn op hun beurt ingebed in bredere machtssystemen, zoals ook hierboven reeds vermeld (Major, Cozzarelli, Testa, & McFarlin, 1988). Mensen zijn dus geneigd om te voldoen aan gangbare normen omdat dit een vorm van letterlijke en emotionele veiligheid en zekerheid biedt, en omdat de mens van nature een sterke nood aan belonging ervaart (Ting-Toomey, 2005).

### *2.1. Multiple identiteiten*

Hierboven werd reeds aangehaald dat iemands identiteit geconstrueerd wordt binnen verschillende sociale processen in een maatschappij gekenmerkt door machtsstructuren. Het is echter ook belangrijk om te duiden dat er niet zoiets is als één enkele echte identiteit, maar dat individuen meerdere identiteiten onderhandelen (Jackson, 2002). Individen behoren tot meerdere sociale groepen en categorieën, en vereenzelvigen zich met meerdere identiteiten. Deze multiple identities functioneren gelijktijdig binnen verschillende culturele en communicatieve contexten, en ze worden eveneens gelijktijdig steeds opnieuw onderhandeld (Jackson, 2002).

Deze inzichten omtrent multiple identiteiten worden ook sterk onderschreven binnen het framework van intersectionaliteit. Binnen de dominantiematrix spelen verschillende assen van discriminatie, waarbij multiple identities convergeren en er een unieke positie met kruisende privileges en ongelijkheden tot stand komt (Yuval-Davis, 2006). Volgens Werbner (2013) moeten we echter nog een onderscheid maken in de conceptualisering van intersectionaliteit en multiple identities. Er is een contrast tussen multiple identities, dat



verbonden is met positieve herkenningssystemen, en intersectionaliteit, een negatief politiek systeem van verborgen ongelijkheden (Werbner, 2013). Multiple identities zijn volgens Werbner (2013) dus positief geassocieerd en bovendien als situationeel en veranderlijk geobjectiveerd. Intersectionele identiteiten zoals gender, etniciteit en klasse, worden daarentegen beschouwd als negatief geconstrueerde identiteiten, en worden door dominante groepen in de samenleving voorgesteld als vaststaand en essentialistisch van aard.

Daarnaast biedt de deze benadering van multiple identities de uitdaging om na te gaan wat het betekent om een gemarginaliseerde positie te bekleden binnen een reeds onderdrukte groep (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008). Met betrekking tot deze ‘double jeopardy’ kunnen we twee grote lijnen in onderzoek onderscheiden. Enerzijds is er de additieve benadering, die stelt dat individuen met meerdere identiteiten de verschillende ervaringen van onderdrukking en discriminatie geassocieerd met deze verschillende identiteit, cumuleert tot een grotere vorm van onderdrukking (Almquist, 1975). Anderzijds is er dan de meer recente intersectionele benadering die een interactief model voorstelt waarbij iemands multiple identities interageren op een synergetische manier (Crenshaw, 1991). Deze multiple identities worden niet noodzakelijk los van elkaar ervaren, maar leiden tot een unieke positie op de intersectionele assen van discriminatie, waardoor de discriminatie en onderdrukking niet zomaar kan beschouwd worden als een optelsom (Settles, 2006). Vertrekkend vanuit deze interactieve en intersectionele benadering reiken Purdie-Vaughns en Eibach (2008) het concept van intersectionele onzichtbaarheid aan. Individuen die over meerdere ondergeschikte identiteiten beschikken worden als het ware onzichtbaar binnen groepen die ‘slechts’ op één as onderdrukking ervaren en binnen de bredere maatschappij. Doordat de samenleving gebaseerd is op heersende normatieve ideologieën, worden individuen met meerdere onderdrukte identiteiten niet beschouwd als passend binnen de respectievelijke groepen waartoe het individu behoort (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008). Deze individuen vallen dus door hun intersectionele identiteit altijd uit de boot, wat leidt tot een vorm van onzichtbaarheid. Romavrouwen vormen onder andere een

concreet voorbeeld, aangezien zij weinig aansluiting vinden bij de Romagemeenschap omwille van hun gender, maar zich eveneens niet thuis voelen in de vrouwenbeweging omwille van hun status als etnische minderheid (Kóczé, 2009).

### **3. Integrated threat theory**

De integrated threat theory focust zich op relaties tussen groepen, meer bepaald relaties die gekenmerkt worden door angst en een gepercipieerde dreiging. Zoals hierboven ook reeds aangetoond, wordt de huidige samenleving gekenmerkt door een groot aantal sociale groepen en wordt de sociale realiteit grotendeels vormgegeven door de manier waarop deze groepen zich tot elkaar verhouden (Berger & Luckmann, 1966). Deze sociale groepen onderscheiden zich van elkaar door duidelijk afgebakende criteria en grenzen, en vaak is de relatie tussen sociale groepen eerder antagonistisch van aard (Stephan, Ybarra, & Morrison, 2009). De integrated threat theory is geworteld binnen de sociale psychologie en beschrijft hoe relaties tussen sociale groepen vaak gespannen kan zijn. Concreet focust deze theorie zich op situaties waarbij leden van een bepaalde groep het gevoel hebben dat een andere groep hen schade kan toebrengen (Stephan, Ybarra, & Morrison, 2009). Deze schade kan zowel materieel als symbolisch zijn in de betekenis van het verliezen van een bepaalde integriteit en waardigheid. Onderzoekers onderscheiden met andere woorden twee soorten dreigingen die een groep kan waarnemen, realistische dreiging en symbolische dreiging. Realistische dreiging heeft betrekking tot mogelijke devaluatie van macht en algemeen welzijn, terwijl symbolische dreiging wordt waargenomen als een aanval op de normen, waarden, ideologie, ethiek of wereldbeelden van de in-groep (Stephan & Renfro, 2002). Bepaalde attitudes of gedragingen van de out-groep kunnen leiden tot een gevoel dat de status van de in-groep onder druk komt te staan (Branscombe, Spears, Ellemers, & Doosje, 2002).

Sociale groepen bevinden zich vaak in een onderlinge machtsverhouding. Zowel groepen in een ondergeschikte positie als

groepen met een grotere hoeveelheid macht kunnen echter een gevoel van dreiging percipiëren (Stephan, Ybarra, & Morrison, 2009). Hoewel Stephan en zijn collega's (2009) opmerken dat groepen in ondergeschikte posities meer kans hebben om dreiging van een out-groep te ervaren, tonen ze aan dat groepen in een machtspositie sterker zullen reageren op gepercipieerde dreiging. Dit komt omdat de dominante groepen meer te verliezen hebben, zowel op vlak van realistisch als symbolisch verlies. Bovendien hebben dominante groepen vaak meer middelen en kanalen om deze mogelijke gevaren te beantwoorden (Stephan, Ybarra, & Morrison, 2009). Daarnaast toont onderzoek aan dat de relatie tussen gepercipieerde dreiging en negatieve attitudes tegenover de out-groep sterker is wanneer het gaat om in-groepen met een grote hoeveelheid macht (Riek, Mania, & Gaertner, 2006).

Naast een machtsdimensie, spelen ook culturele waarden mee in het waarnemen van potentiële intergroepsdreiging. Voorbeelden zijn de mate van collectivisme of individualisme binnen de groep, hiërarchie en onzekerheid (Stephan & Renfro, 2002). Stephan en Renfro (2002) tonen eveneens aan dat identiteitsgevoel sterk meespeelt in deze theorie. Hoe sterker de cohesie binnen de in-groep en hoe sterker de leden zich identificeren met de waarden van de in-groep, des te groter is de kans dat ze zich oncomfortabel of bedreigd zullen voelen wanneer ze interageren met andere groepen. Deze sterke vorm van self-identification zorgt ervoor dat leden van de in-groep zich meer gaan focussen op de verschillen met de out-groep dan op de gelijkenissen, wat kan resulteren in een superioriteitsgevoel (Stephan, Ybarra, & Morrison, 2009). Daarenboven heeft de in-groep vaak de neiging om de out-groep als een homogeen geheel te zien, en de in-groep te beschouwen als meer complex en gelaagd, terwijl dit dikwijls niet het geval is (Quattrone & Jones, 1980).

De integrated threat theory stelt dat de gepercipieerde gevoelens van dreiging en vijandigheid tussen groepen kan resulteren in emotionele en gedragsmatige veranderingen (Stephan, Ybarra, & Morrison, 2009). Vaak zijn deze veranderingen negatief van aard, wat kan leiden tot een grotere afstand, letterlijk en figuurlijk, tussen sociale groepen.

## 4. Standpoint theory

De centrale stelling van de standpoint theory is dat de perspectieven, standpunten en kennis van een individu mee gevormd worden door ervaringen en de leefwereld waarin het individu zich beweegt (Hennessy, 1993). Pure objectiviteit wordt in vraag gesteld, aangezien deze objectiviteit niet vrij is van ethische, politieke en sociale waarden (Intemann, 2010). Onze kennis wordt dus in zekere zin gelimiteerd door onze sociale positie, opinies en ervaringen. Dit betekent dat er niet zoiets bestaat als een universele, positivistische kennis (Hekman, 1997). In de literatuur wordt deze these ook wel benoemd als *situated knowledge* (Wylie, 2003). Sociale positie speelt dus een rol in ervaringen en empirische kennis, in die zin dat het iemands sociale, politieke en materiële omstandigheden beïnvloedt, maar dit wil niet zeggen dat de ervaringen van alle individuen binnen een sociale groep dezelfde zijn. Sociale groepen zijn niet homogeen van aard, dus het is gevaarlijk om bepaalde ervaringen te veralgemenen (Intemann, 2010). Intemann (2010) merkt ook op dat standpunten zoals gedefinieerd in de standpoint theory, niet gereduceerd kunnen worden tot louter sociaal gesitueerde perspectieven. Standpunten en uitgangspunten worden verworven door kritisch en bewust te reflecteren over de manieren waarop verschillende machtsstructuren en sociale posities onze kennisproductie beïnvloeden, het vergt inzicht in de manier waarop hiërarchische sociale structuren doorwerken in de samenleving (Harding, 1993).

### 4.1. *Strong objectivity*

In het verlengde van de standpoint theory situeren we eveneens het concept van *strong objectivity*. Harding (1993) verwijst naar *strong objectivity* vanuit de stelling dat de ervaringen en perspectieven van leden uit onderdrukte sociale groepen een grote bijdrage kunnen leveren aan een objectieve en holistische kennis over de samenleving. Leden van gemarginaliseerde sociale groepen bevinden zich door hun specifieke ervaringen en een outsider-from-within perspectief in een unieke positie om de desbetreffende gemarginaliseerde groep in kaart te brengen. Leden van dominante groepen zijn niet volledig in staat om alle nuances en ervaringen van de gemarginaliseerde groep te

herkennen en juist te kaderen. (Allen, 1996). Dit perspectief kan dus bijdragen aan strong objectivity, hoewel we zoals eerder reeds vermeld, sceptisch moeten kijken naar neutrale objectiviteit (Hekman, 1997). Harding (1993) geeft aan dat strong objectivity rekening houdt met de bias van de onderzoeker, die nooit volledig kan geëlimineerd worden. De onderzoeker is met andere woorden geen tabula rasa, en vanuit de standpoint theory weten we dat ook de empirische kennis van de onderzoeker gekleurd wordt door ervaringen in de eigen sociale positie. Volledige neutraliteit mag dan wel geïdealiseerd en nagestreefd worden binnen de dominante takken van academisch onderzoek, volledig waardenvrij en objectief onderzoek bestaat niet. Men kan echter wel een vorm van strong objectivity nastreven door aandacht te besteden aan de stem van gemarginaliseerde groepen en als onderzoek te werken in functie van een hoge mate van zelf-reflexiviteit (Harding, 1993).

# STAND VAN ZAKEN

## 1. Gepercipieerde dreiging

### *1.1. Moslims en migranten*

Migratie naar Europa is van alle tijden, maar kende een sterke groei na de Tweede Wereldoorlog (Fassmann & Munz, 1992). Verschillende migratiestromen hebben ervoor gezorgd dat het demografische landschap in veel West-Europese landen sterk hertekend werd, waardoor Europa naar een multiculturele samenleving evolueerde (Messina, 2007). Bovendien blijft Europa kampen met uitdagingen rond migratie, en wordt voorspeld dat dit in de toekomst niet zal verminderen (Holmes & Castañeda, 2016). In het vorige deel werd reeds de algemene integrated threat theory besproken, in deze paragrafen grijpen we terug naar deze theorie om de vaak gespannen intergroepsrelaties met de migranten- en moslimgemeenschap, die door de dominante autochtone groep vaak als overlappend beschouwd worden, te kaderen (Croucher, 2013).

Allereerst kijken we naar een studie uitgevoerd door Esses, Dovidio, Jackson en Armstrong (2001) in de VS en Canada. Zij merken op dat de geglobaliseerde samenleving vaak idealen, die onder andere globale interdependentie, acceptatie en openheid uitdragen, ondersteunt. Toch wordt in de geglobaliseerde wereld immigratie vaak als een bedreiging ervaren. In lijn met de integrated threat theory, wordt een onderscheid gemaakt tussen materiële en symbolische dreiging (Esses, Dovidio, Jackson, & Armstrong, 2001). De eerste vorm heeft betrekking tot de angst om materiële zaken te verliezen, symbolische dreiging heeft een impact op de sociale identiteit. Bij symbolische dreiging vindt daarnaast een sterke vorm van sociale categorisering plaats, waarbij een in-groep en een out-groep gevormd wordt. Vaak worden migranten gecategoriseerd binnen een out-groep, die de waarden van de in-groep niet erkennen. Esses en collega's (2001) beschrijven vervolgens dat migranten dikwijls geconfronteerd worden met een dilemma. Enerzijds vinden de onderzoekers dat migranten die het minder goed doen op economisch vlak, door de

autochtone bevolking kan beschouwd worden als een bedreiging voor het nationaal welzijn. Daarnaast kunnen migranten die op sociaal vlak erg verschillen van de autochtone bevolking, beschouwd worden als een bedreiging voor de nationale identiteit. Anderzijds, en verrassend volgens de onderzoekers (2001), kwam naar voren dat migranten die hoog scoren op economisch vlak eveneens negatieve gevoelens bij de autochtone bevolking kunnen oproepen. De bedreiging wordt gevormd doordat de ontvangende samenleving het gevoel heeft dat hun kansen op de arbeidsmarkt worden afgenomen, waardoor de dominante positie van de autochtone groep in het gedrang komt. Deze studie (2001) vindt, eveneens in lijn met de integrated threat theory, een invloed van de gepercipieerde dreiging op de mate van antipathieke en discriminatoire opvattingen. Later onderzoek in Frankrijk, Duitsland en het Verenigd Koninkrijk toont aan dat politiek conservatisme en raciale vooroordelen belangrijke voorspellers vormen voor de mate waarin migratie wordt beschouwd als een bedreiging, zowel op materieel als sociaal vlak (Jorge, Ccero, & Ramos, 2006).

Een belangrijke bevinding van McLaren (2003) is dat des te vaker leden uit de dominante in-groep in contact komen met leden van de out-groep, in dit geval migranten, hoe minder ze akkoord gaan met de stelling dat migranten niet thuishoren in het gastland. Een hogere mate van contact medieert de gepercipieerde dreiging en daaruit volgende vooroordelen en negatieve attitudes ten opzichte van migranten. Een andere variabele die onderzocht werd is de context, in welke mate hogere aantallen migranten meer en extremere vijandigheid ten opzichte van deze groep kan voorspellen (McLaren, 2003). De resultaten voor het niveau van vijandigheid blijken niet significant, maar de context van migratieaantallen blijkt wel een invloed te hebben op de gepercipieerde dreiging. McLaren (2003) vindt dat autochtone respondenten wiens leven zich afspeelt in buurten die gekenmerkt worden door migratie, vaker een meer restrictief migratiebeleid verkiezen. Eerdere resultaten toonden echter aan dat inter-groep contact met migranten het gevoel van vijandigheid vermindert (McLaren, 2003). De onderzoeker (2003) stelt echter dat dit contact evenwel enkel een positief effect zal hebben wanneer aan de volgende voorwaarden is voldaan: wanneer de status van de groepen gelijk is,

wanneer er gemeenschappelijke doelen zijn om na te streven, wanneer er samenwerking is tussen de groepen, en wanneer dit contact ondersteund wordt door lokale en nationale autoriteiten. Een mogelijke verklaring voor het positieve effect van dit soort contacten kan zijn dat door interactie heersende negatieve stereotypen doorbroken worden. Een belangrijke kanttekening is echter de notie van causaliteit (McLaren, 2003). Men moet er rekening mee houden dat het eveneens mogelijk is dat mensen die meer positief contact hebben met de out-groep daarvoor reeds minder bevooroordeeld waren ten opzichte van deze out-groep en dus meer openstaan voor nieuwe contacten. Later onderzoek toont aan dat deze causaliteit in beide richtingen kan werken (Binder et al., 2009). Bovendien is er eveneens wetenschappelijke evidentie dat negatieve ervaringen bij contact met de out-groep meer voorspellend zijn voor negatieve attitudes dan positief contact voor de vermindering van vooroordelen (Barlow et al., 2012).

Latere studies vonden een positieve relatie tussen de mate van walging die groepen ten opzichte van elkaar voelen en de mate waarin er bepaalde negatieve vooroordelen en attitudes heersen (Hodson & Costello, 2007). Bovendien blijkt uit latere studies dat angst een belangrijke emotie is die deze relatie kan beïnvloeden (Choma, Hodson, & Costello, 2012). In deze experimentele studie werd bovendien specifiek gekeken naar moslims als ‘the other’, waarbij de conclusie werd genomen dat negatieve emoties zoals walging en angst factoren zijn die mogelijk islamofobie in zekere mate kunnen voorspellen.

Daarnaast blijkt ook een belangrijke factor voor perceived threat de mate waarin de in-groep gelooft dat de out-groep zich wil assimileren (Croucher, 2013). Bovendien toont Croucher (2013) aan dat hoe meer vooroordelen en negatieve attitudes de ontvangende samenleving koestert ten opzichte van migranten, hoe minder prevalent de communicatie tussen de in- en de out-groep. Wanneer de out-groep zich niet welkom voelt, kan de neiging ontstaan om terug te plooiën op de eigen identiteit en sociale groep, waardoor de dominante groep nog meer het gevoel krijgt dat de out-groep zich niet wil aanpassen aan de dominante cultuur (Croucher, 2013).



In een volgend onderzoek werd nagegaan in hoeverre iemands essentialistische opvattingen invloed hebben op de gepercipieerde dreiging en vooroordelen ten opzichte van migranten (Bastian & Haslam, 2008). De onderzoekers duiden essentialistische opvattingen als het idee dat sociale categorieën essentialistisch en onveranderlijk zijn en dat deze sociale categorieën een cruciaal onderdeel zijn van iemands ware identiteit. Uit de resultaten blijkt dat essentialistische opvattingen vaak gelinkt zijn aan een sterk gevoel van sociale identiteit en belonging aan de in-groep (Bastian & Haslam, 2008). Uit vorige onderzoeken, die hierboven ook reeds besproken zijn, weten we dat deze factoren op hun beurt een invloed kunnen hebben op de mate van perceived threat en een negatieve bias ten opzichte van migranten. Bastian en Haslam (2008) concluderen dat hoe meer iemands opvattingen over sociale categorieën essentialistisch zijn, hoe meer geneigd iemand is om migranten te beschouwen als een aparte, homogene groep, en hoe minder mogelijkheden iemand ziet voor de integratie van deze groep.

Ook religieuze opvattingen blijken een rol te spelen in gepercipieerde dreiging en antimoslimdenkbeelden (Raiya, Pargament, Mahoney, & Trevino, 2008). In deze studie werden Amerikaanse christelijke respondenten bevraagd naar hun attitudes ten aanzien van de moslimgemeenschap. Uit de resultaten kwam naar voren dat zeer sterk gelovige respondenten de moslimgemeenschap meer als een bedreiging waarnemen en vaker aangeven dat gelovige moslims op het verkeerde pad zijn terechtgekomen. Meer gematigde christenen gaven daarentegen te kennen dat ze christelijke waarden zoals acceptatie en liefde willen uitdragen naar alle gemeenschappen (Raiya, Pargament, Mahoney, & Trevino, 2008). In Spanje vonden Croucher, Galy-Badenas en Routsalainen (2014) ondersteunende resultaten. Sterk gelovige leden van de dominante groep waren meer geneigd om ervan uit te gaan dat moslimmigranten niet gemotiveerd zijn om zich aan te passen aan de dominante cultuur.

In Nederland kwam in een onderzoek aan het licht dat de helft van de bevraagden eerder negatieve gevoelens koesterde ten opzichte van moslims (González, Verkuyten, Weesie, & Poppe, 2008). Bovendien

bleek dat een gepercipieerde symbolische dreiging een mediator is voor negatieve bias wanneer de respondenten een sterke identificatie met de in-groep ervaren. Daarnaast vonden ook deze onderzoekers (2008) evidentie voor de hypothese dat positief contact een positief effect kan hebben op het verminderen van vooroordelen ten opzichte van de moslimgemeenschap. Vedder, Wenink en van Geel (2016) pikken in op de vorige studie door te stellen dat de relatie tussen autochtone Nederlanders en Nederlandse moslimmigranten gekenmerkt wordt door problematiek en segregatie. Dit onderzoek biedt een interessante nieuwe invalshoek, aangezien hier zowel autochtone jongeren als moslimjongeren bevraagd worden naar de mate waarin ze dreiging voelen van de andere groep. Leden van de dominante groep scoren hoger op variabelen, zoals negatieve ervaringen, negatieve attitudes, stereotypen en angst. Opmerkelijk was echter dat zowel moslimjongeren als niet-moslimjongeren zich in dezelfde mate bedreigd voelen door elkaar, beide groepen hebben het gevoel dat de andere groep hun waarden en gewoonten niet apprecieert en wil veranderen (Vedder, Wenink, & van Geel, 2016).

Schlueter, Meuleman en Davidov (2013) gingen cross-nationaal te werk en analyseerden de zevenentwintig lidstaten van de Europese Unie. Zij vonden argumenten voor de hypothese dat de attitudes in landen waarvan het immigratiebeleid milder en toegankelijker is, een lagere gepercipieerde dreiging ervaren ten opzichte van migranten. Opnieuw is het hier echter niet duidelijk of er gesproken kan worden van, al dan niet omgekeerde, causaliteit. In België is het echter opvallend dat ondanks een mild immigratiebeleid ten tijde van de studie, Belgische respondenten een relatief hoge mate van gepercipieerde dreiging ervaren (Schlueter, Meuleman, & Davidov, 2013).

Immigratiebeleid en de manier waarop er door de bevolking naar gekeken wordt, hangt samen met de opkomst van (extreem-)rechtse partijen (Erisen & Kentmen-Cin, 2017). Deze studie, uitgevoerd in Nederland en Duitsland, toont aan dat hoe minder tolerant de dominante groep staat ten opzichte van migranten, hoe minder geneigd ze is om een algemeen migratiebeleid van de EU te accepteren en hoe groter de kans is dat ze zich kunnen vinden in de standpunten van

extreemrechts. Rechtse partijen proberen in te spelen op de sociale en economische gepercipieerde bedreiging bij de autochtone bevolking (Schmuck & Matthes, 2017). In hun politieke advertenties portretteren ze migranten en moslims als de slechte ander, waardoor een sterke morele wij-versus-zij-narratief wordt gecreëerd. In hun Oostenrijkse studie vonden Schmuck en Matthes (2017) dat deze politieke advertenties mogelijk de verbondenheid met de in-groep kan beïnvloeden, en dat het gebruik van visuele beelden hier sterk in meespeelt.

Uit onderzoek wordt duidelijk dat de rol van de media in het vormen van perceived threat niet te onderschatten is. De beeldvorming van moslims in mainstream Westerse media is niet noodzakelijk negatief, maar inhoudsanalyses tonen aan dat moslims vaak als een zeer homogene groep worden voorgesteld en dat de representatie dikwijls samenloopt met onheilspellende nieuwsberichten zoals terrorisme, wat bijdraagt tot de gepercipieerde dreiging voor de dominante groep (Jaspal & Cinnirella, 2010b). Onderzoek toont eveneens aan dat de impact van symbolische gepercipieerde dreiging wordt gemodereerd door de mate waarin de dominante groep zich baseert op informatie uit de massamedia (White, Duck, & Newcombe, 2012).

### *1.2. De LGBTQIA+-gemeenschap*

Het onderzoek naar een perceived threat van de LGBTQIA+-gemeenschap bij de dominante groep is minder uitgebreid dan het onderzoek dat focust op migranten en moslims als de out-group. Ayoub (2014) toont aan dat het versoepelen van LGBT-rechten voor de dominante groep als een bedreiging voor de nationale identiteit kan overkomen. Vormen van seksualiteit die afwijken van het heteronormatieve kader bedreigen nationale narratieven aangezien deze sociale categorieën, dus ook nationaliteit, overstijgen (Marsh & Brown, 2011). Daarnaast kan het toekennen van LGBT-rechten beschouwd worden als een bedreiging voor traditionele, heteronormatieve waarden waardoor een sterk nationaal identiteitsgevoel in gevaar komt (Ayoub, 2014).

Onderzoek dat niet specifiek focust op gepercipieerde dreiging, maar kijkt naar factoren die invloed hebben op homofobe attitudes, is meer omvangrijk. Allereerst merken we op dat verschillende studies aantonen dat de mate van religiositeit een invloed heeft op homofobe opvattingen (Hooghe, et al., 2010; Hooghe, 2011; Marsh & Brown, 2011; Olson, Cadge, & Harrison, 2006;). Respondenten met verschillende religieuze achtergronden werden bevraagd, en religie blijkt een voorspeller voor homofobie. In een later hoofdstuk zal dieper worden ingegaan op deze resultaten.

Gender blijkt eveneens een invloed te hebben op homofobe opinies, mannen zijn vaker homofoob dan vrouwen (LaMar & Kite, 1998). Bovendien zijn er ook verbanden met masculiniteit, aangezien mannen die zich sterk inschrijven in traditioneel mannelijke rolpatronen, hoger scoren op homofobie (Keiller, 2010). Daarnaast speelt ook de masculiniteit van homoseksuele mannen een rol in de mate waarin ze negatief bejegend worden door heteroseksuele mannen (Lehavot & Lamber, 2007). Verder onderzoek vindt eveneens een verband tussen de mate waarin homoseksuelen conformeren aan klassieke genderrollen en homofobe attitudes van de dominante groep (Wellman & McCoy, 2014).

Opleidingsniveau speelt ook een belangrijke rol, aangezien hoger opgeleiden vaker positief staan ten opzichte van de LGBTQ-gemeenschap (Wright, Adams, & Bernat, 1999). In dezelfde lijn met de studies omtrent moslims en migranten, blijkt dat positief contact met de LGBTQ-gemeenschap een positief effect heeft op de attitudes van de dominante in-groep (Collier, Bos, & Sandfort, 2012).

## **2. Homonationalisme**

### *2.1. Een nieuwe analytische categorie*

In een analyse van de belangrijke verkiezingen die de voorbije jaren plaatsvonden in de wereld, kwam Tobin (2017) tot de constatactie dat rechts-populistische kandidaten zoals Trump, Wilders en Le Pen, vaak

gesteund werden door een, meestal wit, homoseksueel publiek. Deze steun kwam er ondanks vaak ambigue uitspraken en posities van de kandidaten ten opzichte van de LGBTQ-gemeenschap. Ook McCaskell (2016) maakt dezelfde observaties en ziet dat politieke partijen, vaak rechts op het spectrum, de acceptatie van seksuele minderheden beschouwen als een viering van de waarden van de verlichting, die ze hoog in het vaandel dragen. Beide auteurs linken hun vaststellingen aan het bredere fenomeen van homonationalisme, zoals eerst beschreven door Puar (2007).

Kortweg wordt homonationalisme gedefinieerd als de bevorderlijke associatie tussen een nationalistische ideologie en de LGBT-gemeenschap en hun rechten, die haar wortels vindt in de veranderde samenleving na de aanslagen van 9/11 (Puar, 2007). Puar (2007) beschrijft processen, waarbij bepaalde dominante groepen met nationalistische eigenschappen zich inlaten met LGBT-rechten om zo eventuele xenofobe en racistische vooroordelen te verantwoorden. Zo wordt er een wij-zij-verdeling gecreëerd waarbij de in-groep staat voor de waarden van de verlichting en inclusiviteit van de Westerse samenleving, terwijl de out-groep wordt voorgesteld als homofob. Tot deze out-groep behoren, volgens homonationalisten, meestal migranten en moslims (Puar, 2007). Vaak, maar niet altijd, is dit discours eveneens gelinkt aan een strenge visie op immigratiepolitiek. In zekere zin kunnen we hier dus teruggrijpen naar de integrated threat theory, waarbij de out-groep, in dit geval dus moslims en migranten, een gepercipieerde dreiging vormen voor de waarden van de in-groep, die een soort van ideaalbeeld van de Westerse verlichte maatschappij wil schetsen.

Puar (2007) verklaart homonationalisme verder als een analytische categorie die gebruikt kan worden om te begrijpen hoe het komt dat een ‘homovriendelijke’ status nu wordt nagestreefd. Ze beargumenteert dat men een parallel kan trekken tussen het homonationalistische discours en het gegerende (post)koloniale discours, waarbij een samenleving of cultuur beoordeeld wordt op hun moderniteit. Waar men vroeger, en nu vaak nog steeds, aan de positie van de vrouw de mate van ‘backwardness’ van een land bepaalde, gebeurt dit nu meer en meer op basis van LGBT-rechten (Puar, 2007).

De mate waarin LGBTQ-leden geaccepteerd en getolereerd worden, wordt dus een barometer van moderniteit. Wat Puar (2013b) het ‘homoseksueel vraagstuk’ noemt, vormt tegenwoordig dus een aanvulling op het vrouwenvraagstuk tijdens de koloniale periode, waarbij dit vraagstuk gebruikt wordt om arbitrair en naar Westerse standaarden te oordelen of een sociale groep modern dan wel barbaars is. Homonationalisme kan echter niet simpelweg beschouwd worden als een vorm van homoseksueel racisme of als een simpele kritiek op conservatieve identiteitspolitiek, maar Puar (2007) benadrukt de relevantie van dit analytisch kader.

In latere werken duidt Puar (2013a) homonationalisme verder aan als een uiting van de hedendaagse moderniteitsstructuur, een verzameling van geopolitieke en historische krachten, neoliberale belangen zowel op materieel als cultureel vlak, bevolkingsmanagement, en de ontwikkeling en bevestiging van een bevrijdings-, en vrijheidsdiscours, bovendien steeds vaker gelinkt aan overte uitdrukkingen van islamofobie. We kunnen homonationalisme niet begrijpen als een individuele positie of gebeurtenis, het is volgens Puar (2013a) eerder een aspect van onze moderniteit, een historische verschuiving waarbij de Westerse samenleving evolueerde naar een samenleving waarin homoseksuelen waardig geacht worden om bescherming te krijgen van de natiestaat. Door deze verschuiving worden echter andere sociale groepen, zowel binnen als buiten de natiestaat, geclassificeerd op basis van de mate waarin ze voldoen aan deze relatief recente nieuwe standaard van de Westerse moderniteit. Het betreft dus een proces met daarbij een fundamentele heroriëntatie van de relatie tussen de natiestaat, het kapitalistisch systeem en seksuele identiteit (Puar, 2013b).

In een gedetailleerde discoursanalyse nemen Milani en Levon (2016) de homonationalistische rede gedetailleerd onder de loep, waarbij ze willen nagaan welke discursieve tactieken gebruikt worden om homonationalistische claims te legitimeren. Homonationalisme wordt beschouwd als de discursieve praktijk waarbij zowel politieke figuren als burgers en activisten het begrip van seksuele diversiteit inschrijven in de definitie van de moderne natiestaat om zo de exclusie van bepaalde sociale groepen die dit essentieel criterium missen, te

verantwoorden (Milani & Levon, 2016). De onderzoekers vinden als belangrijkste tactiek dat men in een homonationalistisch discours vaak terugplooit op een basale opdeling tussen het Westen en het (Midden-) Oosten. Deze tegenstelling is niet waardenvrij en beoogt dat ook niet te zijn, er worden bewust connotaties van progressiviteit en backwardness gebruikt (Milani & Levon, 2016).

## 2.2. *Pinkwashing*

Ondanks de gepercipieerde acceptatie en viering van LGBT-rechten in de huidige Westerse samenleving, wordt deze nog steeds gekenmerkt door een sterk heteronormatief kader. Duggan (2003) komt naar voren met het concept van een nieuwe 'homonormativiteit'. Waar heteronormativiteit gedefinieerd wordt als het geheel van instituties, structuren, dagelijkse praktijken dat heteroseksualiteit laat uitschijnen als een geprivilegieerde vanzelfsprekendheid, kan homonormativiteit hier volgens Duggan (2003) hier niet parallel worden naast geplaatst. Homoseksualiteit zal namelijk altijd meer onzichtbaar blijven en als onjuist worden beschouwd. Homonormativiteit is een bepaalde vorm van een neoliberale seksuele politiek van een bedrijfscultuur die het affectieve en persoonlijke in het publieke leven op een neoliberale wijze geprivatiseerd heeft (Duggan, 2003).

Deze notie van homoseksualiteit als een nieuw aspect van de neoliberale ideologie komt ook naar voren in het werk van Puar (2013a, 2013b). Puar (2013a) beschrijft pinkwashing als het publieke gezicht van het homonationalistisch discours, als het ware een cynische vorm van neoliberale en kapitalistische promotie. Ze kadert het begrip voor het eerst in de context van het Israëliisch-Palestijns conflict. Een kenmerk van pinkwashing in de homonationalistische context is de praktijk waarbij aan de hand van een opzichtige viering van LGBT-rechten voor een beperkte groep, meestal witte homoseksuelen, bepaalde discriminatoire beleidsvormen overschaduw en gemaskeerd worden (Puar, 2013b). In die zin is pinkwashing volgens Puar een uiting van imperialistisch, raciaal en nationalistisch geweld. Daarnaast geeft de onderzoekster aan dat

pinkwashing als uiting van homonationalisme een nieuwe vorm van homoseksueel toerisme en een homoseksuele consumptiecultuur heeft ontketend, waarbij men opnieuw een duidelijke opdeling maakt tussen moderne, homovriendelijke bestemmingen en activiteiten en backward landen met een gevoelig gebrek aan moderniteit. Deze nieuwe winstgevende structuur is ingebed binnen de neoliberale kapitalistische maatschappij. Bovendien merkt Puar (2013a) op dat verschillende niet-Westerse landen, zij geeft opnieuw Israël als voorbeeld, die wel de Westerse standaard van moderniteit nastreven, marketingcampagnes opzetten waarin de homovriendelijkheid van het land geaccentueerd wordt, om zo een imago van backwardness van zich af te schudden. Dit kunnen we vervolgens opnieuw linken aan het nieuwe homoseksueel vraagstuk, de LGBT-rechten als nieuwe Westerse barometer van moderniteit zoals beschreven door Puar (2013b).

Puar (2013a) stelt echter dat homonationalisme en pinkwashing niet mogen gezien worden als twee parallelle fenomenen. Het is belangrijk om het onderscheid te maken dat pinkwashing een manifestatie is die enkel mogelijk is dankzij, en binnen een homonationalistisch discours. Het gaat om een historische samenloop van verschillende praktijken, al dan niet staatsgebonden, binnen transnationale circuits waarin een homoseksuele consumptiecultuur gelinkt wordt aan mensenrechtenparadigma's en bredere wereldfenomenen zoals islamofobie (Puar, 2013b). Het homonationalistisch discours kan maar functioneren dankzij historische en globale internationale relaties binnen de neoliberale economische structuur (Puar, 2013a).

### *2.3. Kritiek*

Homonationalisme werd oorspronkelijk door Puar (2007, 2013a, 2013b) gekaderd binnen een Amerikaanse en Israëlische context, maar Schotten (2016) beargumenteert dat het fenomeen zich beduidend globaal verspreid heeft. Ze beargumenteert echter ook dat deze verspreiding het distinctieve karakter van homonationalisme als kritische kracht verzwakt heeft. Om te beginnen lijkt homonationalisme zich uitgebreid te hebben tot een algemeen



kenmerk van imperialistische formaties, waardoor het datgene wat het onderscheidt, langzaam aan verliest en evolueert naar de rand van een groter imperialistisch project (Schotten, 2016). Homonationalisme kan volgens Schotten (2016) dus beter geformuleerd worden als een hedendaagse variant van het oude klassieke imperialistisch discours, dat te vaak in algemene casussen kan worden toegepast.

Zanghellini (2012) erkent dat homonationalisme een bruikbare analytische categorie kan vormen en dat het nieuwe homoseksuele vraagstuk gebruikt wordt om zowel staten en regeringen in het Midden-Oosten in diskrediet te brengen, als om een islamofobe agenda verder uit te werken. Zijn grootste kritiek is echter dat de literatuur rond homonationalisme geen structurele, verborgen vormen van racisme naar boven haalt, maar deze eerder projecteert op verschillende teksten en gebeurtenissen (Zanghellini, 2012). Homonationalisme is wel degelijk een geldige analytische categorie, maar al te vaak wordt haar verklarende karakter overschat. De onderzoeker (2012) stelt vervolgens dat dit projecteren van racistische onderstromen twee belangrijke gevolgen met zich meebrengt. Ten eerste zorgt het gebruik van het homonationalistisch discours er in sommige gevallen voor dat de narratief rond LGBT-rechten en -activisme in diskrediet gebracht worden. Ten tweede wordt dikwijls onbewust de aandacht verschoven van de ideologische en materiële processen die racisme en islamofobie in stand houden. Men gaat in zekere zin voorbij aan intersectionaliteit en men vergeet rekening te houden met onzichtbare gemarginaliseerde groepen zoals LGBTQ of color en LGBTQ die zich identificeren als moslim (Zanghellini, 2012). Zanghellini (2012) concludeert dat de literatuur rond homonationalisme te vaak geneigd is tot een overmatig gebruik van de analytische categorie als verklarende tool.

Ritchie (2015) stelt dat zowel homonationalisme en pinkwashing te kampen hebben met fundamentele conceptuele gebreken, ze zijn uiteindelijk meer verbonden met de contexten waarin ze circuleren. Bovendien heeft de literatuur rond homonationalisme volgens Ritchie (2015) de neiging om complexe processen en machtsstructuren te simplificeren. In het homonationalistische framework en de daarbij

horende kritiek van pinkwashing, wordt macht al te vaak gereduceerd tot racisme. De auteur (2015) ijvert voor een nieuwe, meer complexe en gecontextualiseerde focus op de manier waarop individuen gereguleerd worden in hun materiële en symbolische bewegingen; een politieke en analytische verschuiving die het totaliserende karakter van de homonationalistische theorie als een master narrative achter zich laat.

### **3. Homoseksualiteit en islam**

#### *3.1. Een gecompliceerde verhouding*

Het in toenemende mate seculiere Westen kijkt vaak naar religie als een beperkend en negatief instituut, zeker op vlak van seksualiteit (Yip, 2009). Beperkend in de zin dat het een heteroseksueel huwelijk hegemoniseert en negatief omdat het seksuele expressie onderdrukt. Vooral islam lijkt volgens het Westen sterk binnen deze visie te passen. Volgens Yip (2009) beschouwt het Westen de islam als een godsdienst die zeer controlerend is over haar volgelingen en zeer intolerant staat ten opzichte van relaties die niet binnen het heteronormatieve kader passen. Dit discours leidt echter tot een uitermate essentialistische visie over de islam, terwijl onderzoekers aantonen dat verscheidene moslims bezig zijn met voortdurend opnieuw te onderzoeken hoe men naar de mensenrechten, daarbij horen ook LGBT-rechten, moet en kan kijken in het licht van de Koran (Jahangir & Abdul-latif, 2016).

Shannahan (2009) beschrijft islam per definitie als een fundamentalistische traditie die er onbuigzame opvattingen over niet-heteroseksuele en buitenechtelijke uitingen van seksualiteit op nahoudt. Hoewel seksueel genot zowel voor mannen als voor vrouwen als belangrijk wordt geacht, worden seksuele verlangens beschouwd als mogelijke bedreiging voor de sociale orde, waardoor het van belang is dat seksualiteit georganiseerd moet verlopen (Siraj, 2009). Religie speelt met andere woorden een belangrijke rol in de manier waarop moslims kijken naar (homo)seksualiteit. Het is dus volgens

Siraj (2009) belangrijk om te kijken naar de positie van de Koran en de Hadith, aangezien deze geschriften richtlijnen bevatten voor de levensloop van een goede moslim. Bepaalde passages worden door een meerderheid van moslims geïnterpreteerd als een veroordeling en afwijzing van homoseksuele relaties, hoewel de geschriften geen duidelijke strafmaat voor seksuele activiteiten met hetzelfde geslacht voorschrijven (Yip, 2009). De veroordeling van homoseksualiteit is echter wel degelijk relevant, aangezien relaties van hetzelfde geslacht beschouwd worden als afwijkend en haram, verboden in de ogen van Allah. Bovendien zijn niet enkel de seksuele handelingen divergerend, ook de 'homoseksuele levensstijl' kan volgens veel moslims niet in overeenstemming zijn met het leven als een goede moslim (Halstead & Lewicka, 1998). Veel moslims geven daarnaast aan dat zij aanvoelen dat het niet hun taak is om homoseksuele relaties en activiteiten te veroordelen, want dat Allah de uiteindelijke rechter is die zal oordelen (Yeck & Anderson, 2018).

Homoseksualiteit wordt binnen islam dikwijls opgevat als een keuze, meer bepaald een keuze die bewust indruist tegen de wil van Allah (Yeck & Anderson, 2018). Homoseksuele mannen en vrouwen kiezen er dus voor om in te gaan tegen de islamitische voorschriften, een keuze die in overwegend islamitische landen vaak strikt bestraft wordt (Shannahan, 2009). In veel islamitische landen in het Midden-Oosten en Afrika is er een groot gebrek aan bescherming voor seksuele minderheden en worden deze vaak onderworpen aan strenge straffen.

Meer en meer komen gelovige, al dan niet homoseksuele, moslims echter naar voren met nieuwe en alternatieve interpretaties van de Koran en de Hadith, interpretaties die focussen op het tolerant, inclusief en liefdevol karakter van de islamitische godsdienst (Jahangir & Abdul-latif, 2016). Zo tonen nieuwe interpretatieve analyses van de Koran aan dat seksuele handelingen tussen personen van hetzelfde geslacht niet meer afgekeurd worden dan ongeoorloofde heteroseksuele seksuele activiteiten buiten het huwelijk (Jamal, 2001). Jamal (2001) concludeert dat de islam geen bindend standpunt over homoseksualiteit inneemt. Daarentegen zijn de visies over diversiteit en toleranties concreter geformuleerd (Siraj, 2009).

### *3.2. Attitudes ten opzichte van homoseksualiteit*

Doorheen de jaren zijn meerdere studies uitgevoerd die peilen naar de attitudes van moslims ten opzichte van de LGBT-gemeenschap, vaak vertrekkend vanuit de integrated threat theory. Hieronder volgt een overzicht van de belangrijkste bevindingen.

Een onderzoek bij praktiserende moslimjongeren in Turkije stelde voornamelijk negatieve attitudes vast ten opzichte van homoseksuele mannen en vrouwen (Duyan, 2006). De mate van religiositeit alsook de algemene attitudes ten opzichte van seksuele beleving blijken belangrijke voorspellers. Opmerkelijk is echter ook dat men negatiever staat tegenover homoseksuele mannen dan tegenover lesbiennes, en dat mannen vaker homofobe attitudes koesterden dan vrouwen. In lijn met eerdere bevindingen omtrent de integrated threat theory, vond Duyan (2006) dat positief contact correleert met minder negatieve attitudes. In België vonden Hooghe en collega's (2010) gelijkaardige resultaten. Jongeren staan positiever ten opzichte van lesbische vrouwen dan tegenover homoseksuele mannen. Ook het al dan niet religieus zijn was een belangrijke voorspeller en bleken moslimjongeren significant vaker homofobe opvattingen te koesteren dan christelijke jongeren (Hooghe et al., 2010).

In 2009 voerde Siraj een kwalitatieve studie uit bij achtenzestig islamitische mannen en vrouwen waarin naar voren kwam dat de respondenten homoseksualiteit niet als een legitieme sociale, persoonlijke of religieuze identiteit beschouwen. De out-groep, in deze context de LGBTQ-gemeenschap, werd ook opvallend vaak gehomogeniseerd en gereduceerd tot hun seksuele identiteit (Siraj, 2009). Net zoals eerdere studies vond ook Siraj (2009) dat de mate van praktiserende religiositeit duidelijk meespeelt in de negatieve attitudes ten opzichte van homoseksuelen. De negatieve attitudes namen vaak de vorm aan van walging, maar er waren eveneens respondenten die bewust kozen voor tolerantie ondanks dat ze relaties van hetzelfde geslacht afkeuren. Deze respondenten geven aan dat homoseksualiteit wel degelijk ingaat tegen de wil van Allah, maar dat Allah eveneens vraagt om verdraagzaam te zijn ten opzichte van de medemens (Siraj, 2009).

Het kwalitatieve onderzoek van Bonthuys en Erlank (2012) focust op een centrale onderzoeksvraag, namelijk of de prevalentie Westerse percepties over moslims als homofob de werkelijkheid weerspiegelen. Hun belangrijkste resultaat was dat de meerderheid van de respondenten inderdaad aangaf dat het homoseksualiteit op basis van hun religieuze voorschriften afkeurt, maar dat men in het dagelijkse leven zijn gedrag niet aanpast aan deze visies. Eveneens relevant is de bevinding dat veel respondenten een onderscheid maken tussen homoseksuele verlangens en homoseksuele activiteiten, waarbij men de keuze om niet te handelen naar de verlangens respecteert (Bonthuys & Erlank, 2012). Wanneer geconfronteerd met homoseksualiteit binnen de eigen gemeenschap, geeft een groot deel van de participanten aan dat ze de betrokken personen zouden aanraden om ervoor te kiezen niet te handelen en de verlangens te ontkennen, om zo de dagelijkse sociale structuur van de gemeenschap niet te ontwrichten (Bonthuys & Erlank, 2012).

In de studie uitgevoerd door Anderson en Koc (2015), werd een groep atheïstische respondenten vergeleken met een groep islamitische respondenten met betrekking tot hun percepties over homoseksualiteit. Uit de resultaten bleek dat zowel de impliciete als de expliciete attitudes ten opzichte van homoseksualiteit negatiever waren bij de groep moslims. Opnieuw wordt er hier een significant verband gevonden tussen religiositeit en homofobe opvattingen (Anderson & Koc, 2015). Bovendien vinden de onderzoekers net zoals Duyan (2006) en Hooghe en collega's (2010) dat men over het algemeen positiever staat ten opzichte van lesbiennes in vergelijking met homoseksuele mannen.

In een zeer recente, voorlopig enkel online gepubliceerde, studie werden 166 moslimmigranten, waarvan de meerderheid met wortels in Saoedi-Arabië, bevraagd (Yeck & Anderson, 2018). Ook hier wordt een duidelijk verschil tussen mannen en vrouwen opgemerkt, mannen koesteren significant vaker homofobe opvattingen dan vrouwen, vooral met betrekking tot homoseksuele mannen. Opvallend is dat heteroseksuele vrouwen vaker negatiever staan ten opzichte van lesbiennes dan heteroseksuele mannen. Yeck en Anderson (2018) zien een mogelijke verklaring in het feit dat men homoseksualiteit vaker

ook associeert met afwijkend gendergedrag, wat dan weer als een bedreiging kan gepercipieerd worden voor de genderidentiteit van de dominante groep. Yeck en Anderson (2018) vonden daarnaast ondersteunende evidentie voor de hypothese dat frequent en positief contact kan leiden tot minder negatieve attitudes ten opzichte van de out-groep. Tot slot blijkt ook dat respondenten wiens migratie langere tijd geleden is, positiever staan ten opzichte van homoseksualiteit en dat respondenten met roots in Saoedi-Arabië er negatievere attitudes op nahouden dan moslimmigranten uit andere landen (Yeck & Anderson, 2018).

We zien dus dat behoorlijk wat onderzoeken aantonen dat er een verband is tussen islamitische religiositeit en homofobe standpunten ten opzichte van homoseksualiteit. Het is echter belangrijk om deze bevindingen te nuanceren binnen het bredere debat. Er is inderdaad voldoende wetenschappelijke evidentie voor de these dat een hogere mate van religiositeit samengaat met negatievere attitudes ten opzichte van homoseksualiteit, maar deze these geldt voor verschillende godsdiensten, niet enkel islam. Zo staan protestanten die actiever zijn binnen het religieuze leven bijvoorbeeld meer afkeurend tegenover afwijking van de heteronormatieve standaard dan meer gematigde protestanten (Olson, Cadge, & Harrison, 2006). Een hogere mate van homonegativiteit werd eveneens gevonden in een grote kwantitatieve survey bij een zeer diverse steekproef waarbij rekening werd gehouden met verschillende religies (Marsh & Brown, 2011). Hoewel Hooghe et al. (2010) opmerkten dat moslimjongeren significant vaker negatieve attitudes hebben tegenover homoseksualiteit dan christelijke jongeren, beargumenteren Leak en Finken (2011) dat het niet zozeer draait om de religie in kwestie, maar om andere variabelen. Deze variabelen zijn religieuze toewijding, orthodoxie, fundamentalisme en openheid en transparantie. De eerste drie variabelen worden gelinkt aan meer homofobe attitudes, terwijl openheid en transparantie voorspellers blijken voor een positievere houding ten aanzien van homoseksuelen. Ook Reese, Steffens en Jonas (2014) vinden verschillen tussen christelijke en islamitische mannen en hun standpunten over homoseksualiteit, maar de onderzoekers geven aan dat men deze bevinding niet uit de context mag trekken en dat de situatie complexer is dan ze op het eerste gezicht lijkt. Een belangrijke

mediërende factor blijkt de gepercipieerde bedreiging die de heteroseksuele mannen ervaren met betrekking tot hun mannelijke identiteit, waardoor de invloed van religie deels verminderd werd. Hoe sterker men zich identificeert met een essentialistische visie op klassieke genderrollen, hoe sterker men homoseksualiteit afkeurt (Reese, Steffens, & Jonas, 2014).

#### **4. Homoseksuele moslims: intersectionele onzichtbaarheid**

Intersectionaliteit als analytisch kader creëert mogelijkheden om bepaalde gemarginaliseerde groepen in kaart te brengen, door wat Purdie-Vaughns en Eibach (2008) beschrijven als intersectionele onzichtbaarheid. Uit verder onderzoek blijkt dat homoseksuele moslims zich vaak in deze onzichtbare positie bevinden, waarbij ze zoeken naar de balans tussen verschillende identiteiten. Rahman (2010) suggereert dat homoseksuele moslims zich bevinden op een intersectioneel kruispunt, aangezien hun identiteit het idee dat Westerse en Oosterse cultuur lijnrecht tegenover elkaar staan, uitdaagt. Dit wil echter niet zeggen dat deze individuen zich noodzakelijk zowel in een ‘moderne’ en ‘homotolerante’ Westerse wereld en een ‘conservatieve’ en ‘beperkende’ Oosterse wereld bevinden. Rahman (2010) stelt dat homoseksuele moslims een intersectionele sociale positie innemen en daardoor een bepaalde vorm van onderdrukking ervaren. Homoseksuele moslims bevinden zich op een as waarbij ze gevangen zitten tussen culturele en politieke islamofobie en homofobie (Peumans, 2014; Peumans, 2018). Hun identiteit kan nooit volledig vereenzelvigd worden met de sociale categorieën ‘homoseksueel’ en ‘moslim’, homoseksuele moslims dagen de grenzen van deze sociale categorieën net uit. Zij ervaren dus een intersectionele identiteit die aantoont dat identiteiten meervoudig kunnen zijn en dat deze identiteiten en culturen overlappen, in tegenstelling tot een dominante visie die identiteit en cultuur als duidelijk afgebakend en monolithisch beschouwd (Rahman, 2010). De intersectionele positie van homoseksuele moslims zorgt voor een ontwrichting van de essentialistische visie op identiteit en vormt een uitdaging voor deze dominante narratieven omtrent identiteit

(Akachar, 2015). Ook Akachar (2015) meent dat de intersectionele positie van homoseksuele moslims een intersectionele onzichtbaarheid blootlegt waarin men uitermate veel risico loopt om gemarginaliseerd te worden. Hieronder volgt een overzicht van literatuur die onderzoekt hoe homoseksuele moslims hun intersectionele identiteit vormgeven.

In een studie bij Indonesische homoseksuele moslims kwam naar voren dat zij heel erg vasthouden aan het heteronormatieve kader dat hen voorschrijft om een goede moslim te zijn (Boellstorff, 2008). Homoseksualiteit staat volgens de respondenten niet in overeenstemming met een vroom leven, maar dit betekent niet dat ze minder gelovig gaan leven. Integendeel, respondenten geven aan dat ze in zekere mate het gevoel hebben dat ze moeten overcompenseren (Boellstorff, 2008). Sherry en haar collega's (2010) vonden echter dat conservatieve moslimmannen met homoseksuele verlangens vaak te kampen krijgen met gevoelens van schuld en schaamte, wat een hogere mate van geïnternaliseerde homofobie tot resultaat kan hebben. In dit kwalitatief onderzoek kwam echter eveneens naar voren dat vraagstukken rond de eigen seksuele identiteit als katalysator kunnen dienen voor vraagstukken rond religieuze affiniteit (Sherry, Adelman, Whilde, & Quick, 2010). Een grote meerderheid van de homoseksuele moslims ondervindt doorheen zijn of haar leven moeilijkheden om in het reine te komen met zijn of haar intersectionele identiteit. Vaak gaat dit gepaard met interne conflicten, schaamte, verdriet en woede (Siraj, 2006).

Jaspal en Cinnirella (2010a) onderzochten de manier waarop homoseksuele moslimmannen in het Verenigd Koninkrijk hun intersectionele identiteit vormgeven en onderhandelen, daarbij focussend op copingstrategieën. Het uit de kast komen vormde voor de meerderheid van de participanten een grote horde, aangezien ze kampten met de angst om binnen de in-groep van de moslimgemeenschap gezien te worden als een paria. Voor velen blijken hun geloof en hun homoseksualiteit niet compatibel, waardoor men gebruik gaat maken van copingstrategieën. En veel gebruikte strategie is het aanpassen van gedrag naargelang de situatie. In de moslimgemeenschap wordt de moslimidentiteit benadrukt, in andere



situaties wordt de homoseksuele identiteit meer op de voorgrond gebracht (Jaspal & Cinnirella, 2010a). Ook Jaspal en Siraj (2011) vonden dat het uit de kast komen een mogelijke bedreiging voor iemands identiteit kan inhouden omwille van de duale dimensie van homofobie, zowel van de etno-religieuze in-groep als de bredere populatie. Respondenten zien het verlies van de gemeenschap en zelfvertrouwen als grootste bedreigingen, alsook de angst voor fysiek en emotioneel geweld. De onderzoekers (2011) brengen deze gevoelens van angst en dreiging terug tot de vaak negatieve sociale representaties van homoseksualiteit binnen de moslimgemeenschap en de maatschappij in haar geheel. Een oprechte verzoening tussen religie en seksualiteit blijkt voor veel moslims die zich niet geout hebben erg moeilijk, omdat velen hun religie als intolerant ten opzichte van homoseksualiteit beschouwen (Siraj, 2012). De hierboven genoemde gevoelens van angst beletten veel respondenten om uit de kast te komen en hun seksualiteit verder te ontdekken. Daarentegen geeft een aantal respondenten ook aan dat het uit de kast komen voor hen een openbaring bleek, en dat ze zich de geanticipeerde dreiging extremer hadden voorgesteld (Jaspal & Siraj, 2011).

Research toont daarnaast ook aan dat sterkere religieuze affiniteit kan zorgen voor een bevestiging van de homoseksuele identiteit. Bepaalde respondenten geven aan dat ze hun homoseksualiteit niet kunnen verwerpen omdat Allah hen zo gemaakt heeft (Jaspal & Cinnirella, 2010a). Homoseksualiteit beschouwen als een imperfectie zou dan impliceren dat de schepping van Allah imperfect is. Deze essentialistische visie op hun seksuele geaardheid is volgens de onderzoekers een copingstrategie die hen toelaat om schuldgevoelens en persoonlijke verantwoordelijkheid los te laten. Islam kan eveneens fungeren een bron van troost waar men sterkte uit kan putten (Siraj 2012, 2016a). Doordat de seksuele geaardheid van deze groep hun moslimidentiteit bedreigt, kan dit leiden tot een vromere beleving van islam en een sterkere affiliatie met de religieuze in-groep (Jaspal & Cinnirella, 2014). Deze respondenten geven aan dat ze hun islamitische identiteit willen veiligstellen en daardoor het gevoel hebben dat ze hun religieuze authenticiteit moeten bewijzen naar de rest van de gemeenschap toe, door onder andere nog intenser te gaan praktiseren.

Een studie van Siraj (2016b) bij islamitische lesbiennes in het Verenigd Koninkrijk toont aan dat respondenten gevoelens van schuld en schaamte ondervinden, en de meerderheid krijgt te maken met ervaringen zoals afwijzing en vervreemding van de moslimgemeenschap. Voor een aantal participanten blijkt dit een belangrijke reden om het geloof in vraag te stellen, maar een deel geeft ook aan dat deze ervaringen geen invloed hadden op de kracht van hun geloof. Aan de hand van alternatieve interpretaties van de heilige teksten, kunnen ze zichzelf verzoenen met hun seksuele geaardheid. Deze vrouwen integreren op deze manier complexe en gelaagde aspecten van hun identiteit door resoluut te kiezen voor religieuze toewijding, maar ook door bewust een intrinsiek aspect van zichzelf te erkennen in plaats van te onderdrukken (Siraj, 2016b). In een andere studie pleit Siraj (2016a) voor meer onderzoek naar bepalende factoren in dit proces van acceptatie en identiteitsvorming. De onderzoeker vraagt zich af of er mediërende effecten plaatsvinden van onder andere opleidingsniveau, familiale achtergrond en socio-economische factoren.

In een kwalitatieve studie die dateert uit 2012, gingen Jaspal en Cinnirella dieper in op identiteitsprocessen, bedreiging van identiteit en de rol van interpersoonlijke relaties met andere homoseksuele mannen bij Britse homoseksuele moslimmannen. Er werd verdere evidentie gevonden voor de resultaten uit hun eerdere studie (2010a), namelijk dat homoseksuele moslims hun identiteitsexpressie aanpassen naargelang de sociale context waarin ze zich bevinden. De onderzoekers onderscheiden daarnaast belangrijke copingstrategieën die een beduidend positieve invloed hebben op het psychologisch welbevinden van de respondenten. Allereerst geven de participanten aan dat men manieren zoekt om de bestaande sociale representaties van homoseksuelen binnen etno-religieuze contexten zichtbaarder te maken op een positieve manier. Daarnaast probeert men om etnische en religieuze diversiteit zichtbaarder te maken binnen de LGBT-gemeenschap. Dit duaal proces van gepoogde sociale verandering kan vervolgens leiden tot een actieve participatie in de LGBT-gemeenschap, meer interpersoonlijke contacten met andere

homoseksuelen waardoor de bedreiging van identiteit afneemt (Jaspal & Cinnirella, 2012).

Bovenstaande studies leveren interessante bevindingen op, maar ze focussen voornamelijk op respondenten die zich bevinden in de Westerse samenleving. In een recente studie die werd uitgevoerd in Afrikaanse islamitische landen waar seksuele activiteiten tussen personen van hetzelfde geslacht actief bestraft worden, werd gepeild naar de ervaringen van homoseksuele mannen (Hamdi, Lachheb, & Anderson, 2018). Na verscheidene interviews identificeren de onderzoekers vier strategieën die gebruikt worden om de dissonantie tussen conflicterende identiteiten in een homofobe en religieuze context te negotiëren. Een eerste strategie is om de islamitische identiteit te laten primeren en de homoseksuele identiteit te verwerpen als een legitieme seksuele identiteit. Een tweede aanpak is het omgekeerde, waarbij islam als religie, al dan niet in het geheim, wordt afgezworen en de seksuele identiteit wordt omarmd. Een derde mogelijkheid draait rond de alternatieve interpretaties van islam om zo een compromis te vinden tussen beide identiteiten. Als laatste zijn er respondenten die een platonische homoseksuele identiteitsvorm ontwikkelen die verenigbaar is met conservatievere invullingen van islam (Hamdi, Lachheb, & Anderson, 2018).

## **5. Racisme en islamofobie binnen de LGBTQIA+-gemeenschap**

De LGBTQIA+-gemeenschap wordt door de dominante groep te vaak beschouwd als een homogene sociale categorie die bepaalde essentialistische eigenschappen worden toegeschreven (Gates, 2012). Gates (2012) beargumenteert dat deze sociale groep vaak te ruim wordt genomen, wat problematisch kan worden wanneer men geen rekening houdt met interne diversiteit binnen groepen. Bovendien wordt dikwijls een gedeelde identiteit met eenzelfde gedachtegoed verondersteld, terwijl LGBTQIA-identiteiten intrinsiek meervoudig zijn en interne conflicten niet zeldzaam zijn (Gates, 2012).

### *5.1. Interpersoonlijke relaties*

In een onderzoek van Minwalla en zijn collega's (2005) werd gepeild naar de dagelijkse hindernissen waarmee homoseksuele moslims die zichzelf labelen als progressief, geconfronteerd worden. Als belangrijkste bevinding kwam naar voren dat respondenten moeilijkheden ondervonden in het datingleven. De gay subcultuur is vaak erg wit-normatief en de specifieke sociale dynamieken maken het voor niet-witte mannen moeilijker om aansluiting te vinden (Minwalla, Rosser, Feldman, & Varga, 2005).

Callander, Newman en Holt (2015) beschrijven in deze context de term seksueel racisme, waarbij men bepaalde etniciteiten discrimineert op basis van romantische en seksuele voorkeuren. Rond dit begrip bestaat enige controverse, aangezien sommigen dit zien als een vorm van racisme en anderen de nadruk leggen op het persoonlijke en individuele karakter van voorkeuren en verlangens. Seksueel racisme zou vaker voorkomen in homoseksuele contexten dan in heteroseksuele kringen. Callander en collega's beschrijven verschillende vormen van seksueel racisme, zoals etno-seksuele stereotypes, raciaal fetisjisme en seksuele afwijzing op basis van etniciteit. Deze eerste en laatste vorm blijken het vaakst voorkomend, en uit data blijkt dat dit kan leiden tot geïnternaliseerd racisme en psychologische problemen (Callander, Newman, & Holt, 2015). Bovendien toont dit onderzoek aan dat respondenten die seksueel racisme uitsluitend beschouwen als een persoonlijke voorkeur, vaker toleranter staan ten opzichte van algemene racistische opvattingen.

### *5.2. Verenigingsleven*

Ook binnen het georganiseerde LGBTQ-verenigingsleven speelt vaak een vorm van witte dominantie, vaak in de vorm van onbewuste en onzichtbare ideeën en praktijken die doen uitschijnen dat een witte huidskleur als norm wordt beschouwd (Ward, 2008). Ward (2008) vond door langere periodes etnografisch veldwerk uit te voeren, dat meerdere Amerikaanse LGBT-organisaties hun best doen om een raciaal diverse uitstraling over te brengen en te bouwen aan een collectieve identiteit, maar dat gekleurde LGBT-leden vaak niet het

gevoel hebben dat ze als volledig gelijkwaardig worden gezien (Ward, 2008). Ook in Canada zijn gelijkaardige resultaten terug te vinden. Systematisch en structureel racisme is eveneens sprekend binnen de LGBTQ-gemeenschap, waardoor gekleurde LGBTQ-leden vaak in een intersectionele onzichtbare positie terechtkomen (Giwa & Greensmith, 2012).

Een laatste studie die besproken wordt, is het etnografisch onderzoek van Jones (2016). Zij geeft aan dat homoseksuelen met roots in moslimlanden, binnen de LGBT-gemeenschappen in het Verenigd Koninkrijk soms geframed worden als de out-groep, op basis van de veronderstelling dat deze groep homofob is. Hoewel de bestudeerde gemeenschappen gekenmerkt worden door diverse identiteiten, werd de collectieve identiteit in bepaalde gevallen geconstrueerd op basis van het verschil met de out-groep. De out-groep, zowel homoseksuele als heteroseksuele moslims, wordt gehomogeniseerd en in haar totaliteit bestempeld als homofob en dus niet wenselijk voor de in-groep. Jones (2016) beargumenteert dat de geanalyseerde in-groepen met name vatbaar zijn voor steeds vaker voorkomende ideologische discours, waaronder homonationalisme.

# EIGEN STUDIE

## 1. Probleemstelling

In deze studie willen we kijken naar de ervaringen en percepties rond identiteit, seksualiteit en islam bij homoseksuele mannen in Vlaanderen. Meer bepaald willen we nagaan hoe respondenten kijken naar de beleving van identiteit, het islamitische geloof, en de manier waarop dit kan corresponderen met de acceptatie en tolerantie ten aanzien van een niet-heteroseksuele identiteit. Het gaat dus om een exploratieve studie, waarin zowel witte, niet-gelovige homoseksuele mannen -opgegroeid binnen een christelijk seculiere traditie- als mannelijke homoseksuele moslims bevestigd worden over hun opinies, attitudes en ondervindingen omtrent identiteit, homoseksualiteit en islam. Allereerst willen we door middel van een intersectionele analyse kijken naar de manier waarop homoseksuelen in het superdiverse Vlaanderen hun identiteit construeren en hoe ze die identiteit beschouwen. We willen daarnaast in deze studie een genuanceerd beeld schetsen over de opvattingen en attitudes die mensen koesteren over intergroepsrelaties door verschillende invalshoeken vanuit verschillende intersectionele posities te belichten. We kijken met andere woorden vanuit een in-groep, witte Vlamingen, en een out-groep, de moslimgemeenschap, naar de thematiek rond islam en homoseksualiteit. We opteren echter zowel binnen de in-groep als de out-groep voor de stem van mensen die zich in een minderheidspositie bevinden omwille van hun homoseksuele geaardheid, omdat we geïnteresseerd zijn in hoe deze intersectionaliteit meespeelt in hun beeldvorming.

In het licht van de bestaande theorie en literatuur rond de integrated threat theory is het interessant om te polsen bij witte, niet-gelovige Vlaamse homoseksuelen hoe zij de Vlaamse moslimgemeenschap percipiëren en hoe zij kijken naar de combinatie van een religieuze en homoseksuele identiteitsbeleving bij homoseksuele moslims. Uit onderzoek blijkt namelijk dat de relatie tussen de dominante groepen en moslimgemeenschappen in West-Europa vaak gespannen is, wat resulteert in impliciete en expliciete vormen van islamofobie (Choma,

Hodson, & Costello, 2012). Het blijkt eveneens dat witte autochtone respondenten in België een hoge mate van angst en gepercipieerde dreiging voelen ten opzichte van de moslimgemeenschap (Schlueter, Meuleman, & Davidov, 2013). Bovendien heerst er volgens Yip (2009) in het Westen vaak de perceptie dat islam een intolerante en uitermate orthodoxe religie is, die seksuele divergentie niet goedkeurt. Daarenboven wordt er volgens Puar (2013) steeds vaker een homonationalistisch discours gevoerd, waarbij men vanuit een islamofob gedachtegoed de LGBTQ-gemeenschap wil wijzen op het zogenaamde homofobe karakter van moslims. Er is echter nog geen wetenschappelijk onderzoek voorhanden dat peilt naar dergelijke percepties over moslims bij leden van de dominante witte groep die zich als homoseksueel beschouwen en in welke mate multiple identiteiten meespelen in deze beeldvorming. Omgekeerd is er echter wel wetenschappelijk onderzoek voorhanden dat negatieve attitudes binnen de moslimgemeenschap ten opzichte van homoseksuelen aantoot (Anderson & Koc, 2015; Siraj, 2009; Yeck & Anderson, 2018). Deze masterproef wil in het verlengde van de bestaande wetenschappelijke literatuur nagaan in welke mate deze gepercipieerde dreiging speelt bij Vlaamse homoseksuelen, alsook of gelijkaardige resultaten in verband met opvattingen over seksualiteit en islam naar voren komen.

Eerder in deze masterproef werd reeds aangehaald dat men als het gaat om de LGBTQ-gemeenschap intersectionaliteit vaak uit het oog dreigt te verliezen. Zo komen bijvoorbeeld religieuze en etnische minderheden binnen deze minderheidsgroep in een onzichtbare positie terecht. Ook vanuit wetenschappelijk oogpunt wordt duidelijk dat onder andere homoseksuele moslims zich op verschillende kruisende assen van ondergeschikte posities bevinden, waardoor een vorm van intersectionele onzichtbaarheid ontstaat (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008). Om de ervaringen van deze groep in kaart te kunnen brengen, is het volgens Harding (1993) essentieel om de leden van deze groep zelf aan het woord te laten, met het oog op strong objectivity. Er bestaat reeds een aanzienlijk deel wetenschappelijke studies dat dieper ingaat op de ervaringen van homoseksuele moslims, zoals ook in de literatuurstudie wordt weergegeven. In de literatuur wordt voornamelijk gefocust op identiteitsprocessen, het negotiëren van de

seksuele identiteit en de religieuze identiteit en op verscheidene copingstrategieën. We merken echter dat zulke wetenschappelijke, kwalitatieve bevestigingen bij Vlaamse homoseksuele moslims ontbreken. In deze masterproef zal onder andere worden getoetst in welke mate de ervaringen van Vlaamse homoseksuele moslims overeenstemmen met de bevindingen uit eerdere wetenschappelijke studies. Vanuit het oogpunt van de identity negotiation theory, die stelt dat mensen actief meerdere identiteiten kunnen onderhandelen, zullen we nagaan in hoeverre Vlaamse homoseksuele moslimmannen met een migratieachtergrond omgaan met de multiplicatieve aspecten van hun identiteit. Daarnaast vragen we ons eveneens af hoe de percepties van deze kwetsbare sociale groep over islam en de moslimgemeenschap mee worden gevormd door deze multiplicatieve identiteitsbeleving. We willen met andere woorden kijken hoe de assen seksualiteit, religie en etniciteit meespelen in de eigen identiteitsbeleving en de beeldvorming die men heeft over de moslimgemeenschap en haar tolerantie ten opzichte van homoseksualiteit.

## **2. Onderzoeksvragen**

Vanuit het exploratieve karakter van deze masterproef, wordt ervoor gekozen om enkele breed geformuleerde onderzoeksvragen op te stellen op basis van de gevoerde literatuurstudie.

Een eerste algemene onderzoeksvraag stamt vanuit de theorie en het onderzoek rond multiple identiteiten.

*OVI: Hoe speelt het onderhandelen van multiple identiteiten een rol in het leven van Vlaamse homoseksuele mannen, zowel witte niet-gelovigen als moslims?*

*OVIa: Wat betekent dit voor de beleving van iemands seksualiteit?*



Onze tweede onderzoeksvraag peilt naar de percepties over islam en de vermeende ingesteldheid ten opzichte van homoseksualiteit. We weten uit onderzoek dat de relatie tussen islam en homoseksualiteit gecompliceerd is, maar dat verschillende interpretaties een genuanceerd beeld schetsen (Siraj, 2006). Uit de literatuur blijkt bovendien dat Westerse niet-moslims de godsdienst niet als progressief ervaren (Yip, 2009). In deze masterproef willen we nagaan wat de beeldvorming is bij Vlaamse homoseksuelen en hoe de intersectionele assen seksualiteit, religie en etniciteit hierin een rol spelen.

*OV2: Op welke manier percipiëren Vlaamse homoseksuele mannen, zowel witte niet-gelovigen als moslims, de godsdienst islam en haar houding ten opzichte van homoseksualiteit?*

*OV2a: Hoe manifesteert iemands religieuze en etnische identiteit zich in deze beeldvorming?*

Aan de hand van onze laatste onderzoeksvraag willen we bij de respondenten nagaan wat de percepties zijn over de moslimgemeenschap en in welke mate de respondenten een gepercipieerde dreiging ondervinden. Daarnaast vinden we het interessant om te onderzoeken hoe de in- en out-groepsrelaties hierin meespelen, alsook opnieuw de verschillende assen seksualiteit, etniciteit en religie.

*OV3: Welke attitudes en opvattingen koesteren Vlaamse homoseksuele mannen, zowel witte niet-gelovigen als moslims, ten opzichte van de moslimgemeenschap?*

*OV3a: Hoe sterk speelt identiteits- en gemeenschapsgevoel hierin mee?*

# METHODOLOGIE

## 1. Een kwalitatieve benadering

In deze masterproef wordt geopteerd voor een kwalitatieve onderzoeksmethode. Zoals eerder vermeld, betreft deze masterproef een exploratieve studie waarin voornamelijk gepeild wordt naar persoonlijke ervaringen, attitudes en opinies. Vertrekkend vanuit de centrale probleemstelling en de bijhorende onderzoeksvragen, lijkt een kwalitatieve benadering door middel van semigestructureerde diepte-interviews ons een aangewezen methode om deze te onderzoeken.

De keuze voor een kwalitatieve benadering hangt samen met de aard van onze onderzoeksvragen. Waar men in kwantitatieve onderzoeksmethodes vaak focust op empirische en eventueel causale verklaringen aan de hand van cijfermatige data, heeft kwalitatief onderzoek eerder een exploratief karakter en zoekt het naar antwoorden op vragen zoals wat, hoe en waarom (Hammersley, 2013). Een belangrijk doel van kwalitatief onderzoek betreft bovendien het ontdekken hoe mensen hun sociale wereld beleven, interpreteren en produceren. Kwalitatieve methodes lenen zich tot het interpretatief begrijpen van de complexe sociale realiteit van de respondenten, doordat ze peilen naar persoonlijke attitudes, ervaringen en opvattingen (Ormston, Spencer, Barnard, & Snape, 2014). Kwalitatief onderzoek levert een enorm volume en rijkdom aan data op. Het focust zich daarenboven meer op het begrijpen van sociale fenomenen, eerder dan ze te verklaren. Ritchie en Ormston (2014) beschouwen kwalitatief onderzoek bovendien als een geschikte benadering wanneer een nog slechts weinig bestudeerd onderzoeksonderwerp nood heeft aan een meer grondig begrip. De auteurs argumenteren dat de open en generatieve aard van kwalitatief onderzoek ervoor kan zorgen dat er een algemene verkenning van dit onderzoeksonderwerp kan gebeuren zonder dat eerdere voorschriften van constructies en betekenissen overheersen (Ritchie & Ormston, 2014).

Hammersley (2013) beschrijft het kwalitatieve aspect van research als een vorm van wetenschappelijk onderzoek dat zich baseert op een flexibele benadering van over het algemeen weinig gestructureerde data, om zo een klein aantal specifieke casussen in detail te bestuderen, zonder daarbij de cruciale rol van subjectiviteit in het onderzoeksproces te negeren. Een vaak gebruikte kwalitatieve onderzoeksmethode betreft een uitgebreid diepte-interview met de respondenten, al dan niet geheel open of semigestructureerd. Ook in deze masterproef zal gebruikt worden gemaakt van semigestructureerde diepte-interviews. Om een zo volledig mogelijk antwoord te kunnen bieden op de onderzoeksvragen, is het belangrijk om in een diepte-interview de respondenten zelf uitgebreid aan het woord te laten en ze de mogelijkheid te bieden om op hun eigen voorwaarden de vragen te laten beantwoorden (Hammersley, 2013). Op deze manier kan men de complexe en contextsensitieve aard van de sociale realiteit van de respondenten begrijpen, alsook de mate waarin bepaalde ervaringen en opvattingen geproduceerd worden op basis van interpretaties. Een diepte-interview kan op verschillende wijzen worden afgenomen, maar wetenschappers geven aan dat een face-to-face gesprek de meest voordelige methode blijkt om attitudes, opinies, ervaringen en, al dan niet non-verbale, gedragingen te achterhalen (Baarda, Bakker, & Fischer, 2013). Aangezien deze masterproef als doel heeft om een beter inzicht te verkrijgen in complexe sociale fenomenen en de focus hier niet ligt op een mogelijke veralgemening en verklaring, lijkt het ons aangewezen om te opteren voor kwalitatief onderzoek aan de hand van diepte-interviews.

## **2. Steekproef**

### *2.1. Onderzoekspopulatie*

In deze masterproef zijn we geïnteresseerd in de ervaringen en opvattingen bij Vlaamse homoseksuele mannen, meer bepaald bij enerzijds niet-gelovige witte homoseksuele mannen en anderzijds bij

homoseksuele mannen die zichzelf beschouwen als praktiserend moslim.

## *2.2. Sneeuwbalsteekproef*

Via een centrale contactpersoon uit de eigen kenniskring werden twee kleine sneeuwbalsteekproeven opgezet. Een sneeuwbalsteekproef werd uitgevoerd om een eerste groep witte, niet-gelovige homoseksuele mannelijke respondenten te rekruteren. Een andere sneeuwbalsteekproef werd uitgevoerd om in contact te komen met een tweede groep respondenten bestaande uit homoseksuele mannelijke moslims. Bij een sneeuwbalsteekproef vertrekt men vanuit een of meerdere stakeholders die de onderzoekers vervolgens in contact kunnen brengen met mogelijke respondenten, die op hun beurt weer nieuwe respondenten kunnen aanbrengen. Zo ontstaat er als het ware een sneeuwbalsteekproef (Goodman, 1961).

Na overleg werd ervoor gekozen om zes respondenten te bevragen over de thema's die in deze masterproef behandeld worden. De eerste groep respondenten betreft drie personen. De tweede groep respondenten, de homoseksuele mannelijke moslims, telt eveneens drie respondenten. We beseffen dat dit aantal eerder aan de lage kant ligt, maar dit valt grotendeels te verklaren vanuit het zeer exploratieve karakter van deze studie.

## *2.3. Respondenten*

Na een eerste contactopname gingen zes respondenten akkoord om deel te nemen aan het onderzoek en zich te laten bevragen in een interview. Zoals hierboven reeds vermeld, kunnen we de respondenten opdelen in twee groepen. Enerzijds de groep die zichzelf niet als gelovig beschouwd, anderzijds een groep die zichzelf identificeert als islamitisch. De participanten bevinden zich tussen vierentwintig en dertig jaar oud. Alle respondenten zijn daarenboven geboren en opgegroeid in Vlaanderen en een grote meerderheid woont daar nu nog steeds, met uitzondering van een respondent die recent verhuisde naar het Brussels Hoofdstedelijk Gewest. De tweede groep respondenten kent bovendien een migratieachtergrond. Het betreft twee

respondenten met Marokkaanse roots, alsook een respondent wiens familie migreerde uit Tunesië. Tabellen I en II geven een beknopt overzicht van de belangrijkste achtergrondkenmerken van de bevroegde respondenten. Om de leesbaarheid in het vervolg van de masterproef te vergroten, werd ervoor gekozen om te werken met pseudoniemen, die terug te vinden zijn in onderstaande tabellen.

**Tabel I: Achtergrondinformatie over de respondenten**

	<i>Leeftijd</i>	<i>Woonplaats</i>	<i>Opleidingsniveau</i>
<i>Vincent (R1)</i>	26	Brussel	Universitair
<i>Wout (R2)</i>	24	Leuven	Universitair
<i>Joren (R3)</i>	28	Tienen	Secundair
<i>Mohamed (R4)</i>	30	Gent	Hogeschool
<i>Amir (R5)</i>	27	Antwerpen	Hogeschool
<i>Yassin (R6)</i>	27	Gent	Secundair

**Tabel II: Achtergrondinformatie over de respondenten**

	<i>Gezinssituatie</i>	<i>Religie</i>
<i>Vincent (R1)</i>	Single	Niet gelovig
<i>Wout (R2)</i>	In een relatie	Niet gelovig
<i>Joren (R3)</i>	In een relatie	Niet gelovig
<i>Mohamed (R4)</i>	In een relatie	Moslim
<i>Amir (R5)</i>	Single	Moslim
<i>Yassin (R6)</i>	In een relatie	Moslim

### **3. Dataverzameling**

Een eerste contactmoment met de respondenten gebeurde via mail, waarna een afspraak werd gemaakt voor een face-to-face diepte-interview. Zoals eerder reeds werd aangehaald, biedt een face-to-face gesprek aanzienlijke voordelen ten opzichte van andere bevragingen. Het is belangrijk om op te merken dat de deelnemers op voorhand een formulier van informed consent dienden te ondertekenen, waarin ze voldoende geïnformeerd werden over de opzet van het onderzoek en toestemming gaven voor deelname en een anonieme verwerking van hun antwoorden.

Er werd gekozen om het diepte-interview semigestructureerd te laten verlopen aan de hand van een topiclijst. Deze topiclijst werd op voorhand opgesteld op basis van de bestaande literatuur en onze onderzoeksvragen. Een semigestructureerd gesprek verleent de nodige vrijheid aan de respondent om te antwoorden buiten strikte antwoordcategorieën en dieper in te gaan op bepaalde aspecten die belangrijk worden geacht, maar het biedt eveneens het voordeel aan de onderzoeker dat deze het gesprek kan sturen aan de hand van op voorhand vastgelegde thema's (Esterberg, 2002). In de diepte-interviews werd aan de hand van zowel ruime als gerichte vragen gepeild naar de ervaringen en opinies van de respondenten omtrent volgende thema's: identiteitsvorming en -beleving, islam en homoseksualiteit, en groepspercepties. De vragen omtrent identiteitsbeleving, waaronder seksualiteit en religieuze beleving, werden licht aangepast naargelang de groep respondenten. Bij de tweede groep homoseksuele moslims, werd er meer aandacht besteed aan de religieuze identiteit alsook aan de manier waarop de respondenten de facetten seksualiteit en religie negotiëren.

### **4. Dataverwerking en -analyse**

In de geïnformeerde toestemming gaven de respondenten ook de toelating om het gesprek op te nemen. Aan de hand van deze geluidsfragmenten konden de diepte-interviews verder geanalyseerd

worden. Allereerst werd een letterlijke transcriptie van de gesprekken uitgevoerd. Vervolgens werden deze transcripties verder geanalyseerd door middel van het categoriseren van de data, en werd er op zoek gegaan naar interessante bevindingen en terugkerende patronen om te verwerken in de resultatensectie.

## **5. Positie van de onderzoeker**

In deze masterproef werd reeds aangehaald dat wetenschappelijk onderzoek, en zeker kwalitatief onderzoek, een vorm van subjectiviteit met zich meebrengt (Hammersley, 2013). We moeten erkennen dat een onderzoek en de bijhorende data steeds mee gevormd worden door de sociale en persoonlijke positie van de onderzoeker, en dat dit bepaalde effecten met zich meebrengt die niet kunnen weggewerkt worden. Belangrijk is daarbij dat de onderzoeker zich hiervan bewust is, alsook een kritische reflexiviteit aan de dag legt (Ormston et al., 2014). Dit linken we ook aan de argumenten die aangehaald worden in de standpoint theory, die oppert dat puur objectieve kennis niet kan bestaan, maar steeds beïnvloed wordt door de leefwereld van het individu, waardoor een kritische en bewuste reflectie cruciaal is (Hennessy, 1993).

Deze masterproef betreft een onderzoek bij homoseksuele mannen, waarvan een deel met een migratieachtergrond en een islamitische religieuze identiteit. Ik ben me ervan bewust dat mijn sociale positie als onderzoeker ervoor zorgt dat ik moeilijker toegang krijg tot de leefwereld van de respondenten. Als witte, heteroseksuele vrouw ervaar ik bepaalde machtsstructuren in de samenleving niet op dezelfde manier en ben ik me bewust van mijn eigen intersectionaliteit en hoe deze mijn positie als onderzoeker beïnvloedt.

# RESULTATEN

## 1. Identiteit

De eerste bevindingen die hier worden gerapporteerd, hebben betrekking tot de invulling en beleving van iemands identiteit. Wanneer de respondenten gevraagd werden naar hun idee over identiteit als algemeen concept, gaf een aantal respondenten aan dat identiteit voor hen bestaat uit een veranderlijk deel en een deel dat per definitie vaststaat. Een cruciaal element van iemands identiteit is volgens de niet-gelovige respondenten dat bepaalde zaken, zoals seksuele geaardheid en etniciteit, aangeboren zijn en dat deze dan ook niet kunnen veranderen doorheen de tijd.

*Joren: “Er zijn bepaalde dingen van uzelf die nu eenmaal zo zijn, omdat ge nu eenmaal zo geboren zijt. Er zijn ook dingen die dat ge dan zelf kunt veranderen.”*

*Wout: “Ik denk dat bepaalde aspecten misschien wel vast zullen zijn, maar ik denk zeker dat mensen nog kunnen veranderen, evolueren, ook met de dingen dat ze meemaken, omgeving waarin ze zijn opgevoed enzo.”*

Belangrijk is ook om op te merken dat deze respondenten eveneens aangeven dat bepaalde aspecten van identiteit veranderlijk zijn, evolueren en zich verder kunnen ontwikkelen doorheen iemands levensloop. Bovendien geeft Vincent aan dat hij het veranderlijke aspect waar hij zelf invloed kan op uitoefenen meer naar waarde schat.

*Vincent: “Dus een deel aangeboren, maar de grootste bolster daarrond is aan verandering onderhevig dus ja, kunnen wij vanuit... zie ik als iets wat ge zelf kunt veranderen en wat ook automatisch verandert met de tijd.”*

*Interviewer: “En wat is dan voor u het belangrijkste aspect? Voor u persoonlijk, hetgene dat vaststaat of hetgene dat...”*



*Vincent: “Voor mij persoonlijk hetgene dat aan verandering onderhevig is, want dat zijn alle dingen die ertoe doen. De dingen die vaststaan hebben voor mij weinig tot geen waarde, en de dingen waar ge niet tevreden mee zijt zijn altijd veranderbaar.”*

Ook voor de tweede groep gelovige respondenten is identiteit iets waar ze actief over nadenken, iets wat voor hen een belangrijke betekenis heeft. Daarnaast geven ook deze respondenten aan dat identiteit voor hen een flexibel gegeven is, dat ze altijd opnieuw onderhandelen. Identiteitsvorming wordt met andere woorden beschouwd als een groeiproces, een onafgewerkt product waaraan men zelf steeds opnieuw invulling geeft.

*Yassin: “Mijn identiteit, iets waar ik zekerder van word naarmate ik ouder word, maar ook iets dat verandert. Mijn identiteit is gelinkt aan wie ik ben, dus hoe ik ben geboren en hoe ik ben opgevoed, maar ook wat ik zelf, hoe ik zelf invulling heb gegeven.”*

*Mohamed: “Bijzonder interessant of alleszins uitdagend om op dat persoonlijke, die zelf-ownership of dat ownership te creëren van wie ben ik, of wie wil ik ook zijn, voorbij alle maatschappelijke conventies en verwachtingen die op u worden geprojecteerd, is dat iets dat zeer maakbaar is, maar dat vraagt wel een groeiproces, een goede kennis van uzelf.”*

### *1.1. Seksuele identiteit*

In deze steekproef zijn alle respondenten homoseksuele mannen, allen kregen ze te maken met het invullen van een seksuele identiteit die niet in lijn ligt met de heteroseksuele norm. De respondenten geven aan dat die homoseksuele identiteit inderdaad een cruciaal aspect van zichzelf vormt, waar ze op een bepaalde manier actief mee bezig zijn. Zo geeft Yassin aan dat zijn homoseksualiteit meespeelt in de positie die hij inneemt in de samenleving, waardoor zijn ervaringen en opvattingen gekleurd worden. Ook Wout vindt het belangrijk om mee te delen dat

zijn homoseksualiteit een facet is van zijn identiteit dat hem sterk definieert. Er is echter eveneens de nodige aandacht voor nuance.

*Joren: “Dat is een deel van het geheel, ik ben meer dan alleen maar een homo.”*

Hier wordt duidelijk aangegeven dat hoewel homoseksualiteit een niet te onderschatten onderdeel vormt van de identiteitsvorming, men ook niet wil gereduceerd worden tot dat ene aspect.

*Mohamed: “Voor mij persoonlijk is dat maar een deel van wie dat ik ben. Ik word verliefd en ik ben seksueel aangetrokken tot iemand van hetzelfde geslacht, maar ik ben meer dan dat. Ik ben meer dan op wie dat ik val of tot wie ik mij aangetrokken voel. Maar het heeft wel mijn levensloop... wel een enorme impact gehad. De heel belangrijke nuance, ik ben meer dan. Ik ben ook iemand zijn lief, iemand zijn maat, ik heb een politieke overtuiging, ik ben zo veel meer dan mijn seksuele oriëntatie, identiteit.”*

Ook Amir maakt duidelijk dat hij zichzelf ziet als meerdere identiteiten die sterk met elkaar verbonden zijn en die zijn wereldbeeld vormen. Zijn geaardheid speelt hier een belangrijke rol in, maar hij acht het niet belangrijker dan zijn andere identiteiten. De multiple identities vormen als het ware deel van een groter geheel.

*Amir: “Mijn geaardheid... daar komen andere dingen bij kijken, bepaalde ideeën, manieren waarop ik dingen zie, waarop ik naar andere mensen kijk en hoe ik in het leven sta. Maar dat geldt ook voor andere aspecten van mijn identiteit vind ik. Mijn afkomst, mijn familie, mijn interesses, dat is allemaal ergens wel met elkaar verbonden. Ik bekom wie ik ben alleen maar doordat al die verschillende dingen op een manier samenspeelen. Het is het geheel wat dat mij maakt.”*

## 1.2. Religieuze identiteit

De respondenten werden naast hun seksuele identiteit eveneens bevraagd over hun religieuze identiteit. Allereerst rekruteerden we een groep witte respondenten die op voorhand reeds aangaf dat ze zichzelf niet als religieus bestempelen en ook tijdens de interviews kwam naar voren dat deze mannen niet geloven. Hoewel deze drie respondenten zijn opgegroeid binnen een christelijk seculiere traditie, en dus bepaalde christelijke rituelen zoals communies wel hebben doorlopen, zien zij zichzelf allerminst als religieus. Vincent is bovendien overtuigd van zijn atheïstische visie en ook Wout lijkt zeker te zijn dat er geen God is. Joren zou zichzelf nooit beschrijven als gelovig, maar hij is minder sterk overtuigd van een atheïstische benadering en laat toch nog een kleine ruimte voor onwetendheid.

*Joren: “Ik zou mezelf nu ook niet direct beschrijven als atheïstisch. Ik kan me niet voorstellen dat er zo helemaal niks is ofzo, maar ik kan ook niet zeggen wat er dan wel is.”*

Zoals eerder reeds aangegeven, betreft een tweede groep respondenten Vlaamse homoseksuelen die zich wel sterk identificeren als religieus, namelijk islamitisch. Meteen valt op dat zij het religieuze sterk linken met het persoonlijke, met het veranderlijke. De respondenten beschouwen hun religie als een proces dat heel sterk aanleunt bij de ontwikkeling van zichzelf als individu.

*Yassin: “Dat is meer een levenslang proces ofzo, iets waar ge echt vooral zelf moet naar op zoek gaan. En dan blijft het iets waar ge keuzes in maakt en waar... voor mij blijft mijn religieuze identiteit iets dat nog kan veranderen. Ik kan me perfect voorstellen dat als ge mij die vraag binnen een aantal jaren opnieuw zou stellen dat ik dan verder zit in dat proces en bepaalde dingen anders ga beschouwen en invullen. Ik ben nog altijd bezig met zoeken naar betekenissen daarin enzo en ik denk dat ik daar altijd wel nog mee bezig ga zijn, omdat ge altijd nieuwe inzichten en gevoelens gaat krijgen.”*

In de diepte-interviews werd sterk de nadruk gelegd op de persoonlijke beleving van geloof. Daarbij wordt veel minder gefocust op het institutionele aspect, volgens sommigen onlosmakelijk verbonden met religie, maar de kern van het geloof betreft de subjectieve relatie met Allah.

*Mohamed: “Ik blijf het wel in alle eerlijkheid... voor mij is dat nog altijd iets heel ambigu, maar het is ook die ambiguïteit die voor mij ook heel interessant is en die nu op dit moment comfortabel aanvoelt. Het gaat me niet zozeer om het bestaan van Allah of niet, het gaat erover voor mij van wat doet het voor mij, en hoe inspireert dit mij.”*

Doordat de ontdekking van het religieuze onderhevig is aan veranderingen en kadert binnen een proces, betekent dit eveneens dat de intensiteit van de religieuze beleving kan variëren. Yassin geeft toe dat hij in het verleden geworsteld heeft met zijn religieuze beleving, en dat het ook vandaag voor hem nog niet vanzelfsprekend is om zijn geloof juist te benoemen. Ook voor Amir is zijn connectie met Allah veranderlijk van aard.

*Amir: “Mijn beleving en mijn relatie met Allah... dat schommelt ook. Ik zie dat niet als een constante ofzo, maar ja als een relatie en zoals elke relatie is dat met verandering en ups en downs enzo. Er zijn momenten dat ik mijn connectie, die relatie... er zijn momenten dat ik die meer voel, maar er zijn ook periodes geweest waarin ik daar minder mee bezig was of minder behoefte aan had ofzo.”*

### *1.3. Multiple identiteiten en negotiatie*

Uit de hierboven weergegeven resultaten blijkt dat de respondenten zichzelf beschrijven aan de hand van multiple identiteiten. Dit betekent dat Vlaamse homoseksuele mannen, zowel gelovige moslims als witte, niet-gelovigen, erkennen dat hun identiteit bestaat uit verschillende aspecten en facetten, meerdere identiteiten die gelinkt zijn aan verschillende sociale categorieën. Er werd hen daaromtrent

eveneens gevraagd hoe ze die verschillende identiteiten onderhandelen, in welke mate ze hun identiteiten conformeren en aanpassen naargelang gangbare normen.

Verschillende respondenten geven daarbij aan dat ze de manier waarop ze hun identiteit uiten, aanpassen naargelang verschillende situaties. Opvallend is dat het vaak de homoseksuele identiteit is die wordt genuanceerd. Wout zegt dat hij vanuit een grote mate van onzekerheid, negatieve reacties op zijn homoseksualiteit wil vermijden en dat hij daarom dat deel van zijn identiteit vaak naar de achtergrond schuift. Joren deelt gelijkaardige ervaringen, waarbij hij zich niet altijd even comfortabel voelt om voluit zichzelf te zijn in bepaalde situaties. In onderstaand citaat illustreert Amir de paradox dat hij zich ervan bewust is dat hij zich vaak onbewust aanpast naargelang bepaalde contexten.

*Amir: "Ik vind het wel ergens logisch dat ge u aanpast aan sommige situaties want anders... op zich zouden we ons niet moeten aanpassen natuurlijk he, maar het is geen perfecte wereld dus de sociale normen vragen soms ander gedrag enzo. Ik denk dat er geen één persoon in de wereld constant dezelfde façade kan blijven aanhouden zonder soms te moeten onderhandelen over bepaalde dingen."*

Opvallend is hier dat hij expliciet vermeldt dat hij zich eigenlijk niet wil aanpassen, maar dat het soms volgens hem niet anders kan. Dit gevoel weerklinkt eveneens bij de andere respondenten. De mannen geven aan dat ze het jammer vinden dat zulke aanpassingen van hen meer verwacht worden omdat ze homoseksueel zijn in een heteronormatieve wereld. Het gaat dan om aanpassingen op vlak van kledij en uiterlijk vertoon, maar eveneens op vlak van bepaalde gedragingen.

*Vincent: "Maar toen was ik wel actief aware van ja ik moet niet te vrouwelijk bewegen of, zeker als bijvoorbeeld een groep heteroseksuele jongens, maar zelfs al onderneemt ge een poging, het komt niet echt heel overtuigend over in mijn geval."*

Vincent geeft hier aan dat hij zich vroeger bewust meer ging spiegelen aan het traditionele beeld van mannelijkheid om zo lacherige commentaren te vermijden. Dit was echter een rol die hij niet lang kon volhouden, waardoor hij nu aangeeft dat hij zo weinig mogelijk rekening probeert te houden met wat de maatschappij volgens hem bestempelt als normaal.

Voor de islamitische respondenten speelt ook hun identiteit als religieuze minderheid mee in de identiteitsnegotiatie. Yassin illustreert een voorbeeld waarin hij vroeger bij witte klasgenootjes thuis niet anders durfde dan mee te eten wat de pot schafte, ook al was dit niet halal. Ergens schuilt er een vorm van angst om altijd als de ander te worden beschouwd. Maar net zoals Vincent geeft Yassin ook aan dat hij een groeiproces heeft doorgemaakt waardoor hij zich nu niet meer wil aanpassen.

*Yassin: "Maar nu... ik ga mij niet meer verstoppen. Ja, ik ben homoseksueel, deal with it. Ja, ik ben moslim, deal with it. Ik doe niemand iets kwaad met mezelf te zijn, zo zie ik het. Ik zou enkel mezelf kwaad doen door mezelf niet te zijn."*

Het niet willen conformeren vinden we ook terug bij Mohamed, die daarnaast ook schetst dat dit gelinkt is aan zijn persoonlijke proces van zelfacceptatie. Waar hij vroeger worstelde met zichzelf, met zijn homoseksualiteit en religieuze beleving, worstelde hij eveneens met het uiten van zijn identiteiten.

*Mohamed: "Niet meer, in het begin wel, of toch een soort van zelfcensuur. Maar nu absoluut niet meer, ik ben daar gewoon niet tot bereid. Als de mensen een probleem hebben met wat ze zien, dan moeten ze maar de andere kant op kijken."*

## 2. Percepties over islam en homoseksualiteit

### 2.1. Niet-gelovige witte homoseksuelen

Tijdens alle diepte-interviews kwam het onderwerp religie ter sprake. Bij de groep respondenten die zichzelf als niet-gelovig beschouwt, wordt religie niet meteen positief onthaald. Wout geeft aan dat hij geen interesse toont in geloof, Joren en Vincent verduidelijken dat ze religie zien als een nefaste invloed binnen de maatschappij. Wanneer het gaat over islam in het bijzonder, geven de respondenten aan dat ze denken dat deze religie veel strikter en radicaler is dan bijvoorbeeld het Christendom, dat meer als seculier wordt beschouwd.

*Wout: “Bij moslims denk ik dat de Koran nog belangrijker is dan hier de Bijbel ofzo.”*

*Joren: “Ge moet niet racistisch zijn enzo, maar ge moet het ook durven benoemen zoals het is. Ik durf te zeggen dat ik denk dat islam geen tolerante religie is, als ge ziet wat er overal in de wereld en hier ook gebeurt.”*

Religie in het algemeen wordt door de respondenten bovendien niet geassocieerd met positieve attitudes ten opzichte van homoseksualiteit. Maar opnieuw komt naar voren dat islam als religie minder breeddenkend en tolerant is ten opzichte van niet-heteroseksuele relaties. Vincent is van mening dat homoseksualiteit binnen islam als een taboe wordt beschouwd, maar dat islam ook radicaler staat ten opzichte van divergentie omdat ze volgens hem zeer strakke geloofsregels hebben die homoseksualiteit niet toelaten. Ook Wout beschouwt islam als een strenge godsdienst, maar hij ziet wel een beperkte ruimte voor persoonlijke interpretaties. Hoewel hij de nuance van een persoonlijke invulling van het geloof aanhaalt, vermoedt hij echter wel dat men in het algemeen negatieve zaken zal terugvinden omtrent islam en homoseksualiteit.

*Wout: “Omdat ik wel denk dat ge in de Koran enzo niks positiefs over homo's gaat vinden, dus dan zal dat voor de meerderheid van de moslims ook wel zo zijn.”*

Joren gaf eerder al aan dat hij islam beschouwt als een intolerante religie, voornamelijk dan ten opzichte van vrouwen en homoseksuelen. Acceptatie van vrouwen- en LGBTQ-rechten ziet hij als een essentieel onderdeel van de Vlaamse maatschappij, rechten die in zijn ogen moeilijk compatibel zijn met een islamitische geloofsovertuiging.

*Joren: “Het geloof van islam is misschien gewoon minder goed compatibel met onze Westerse samenleving waardoor het voor hen ook moeilijker is om daar tolerant tegenover te staan.”*

*“Ik denk niet dat homoseksualiteit en islam werkt.”*

Alle drie de respondenten geven daarnaast eveneens aan dat ze binnen hun persoonlijke kringen en daarbuiten geen homoseksuele moslims kennen. Alle drie geven ze ook aan dat het hen extra moeilijk lijkt om zichzelf als homoseksueel te accepteren binnen een moslimgemeenschap. Hoewel zij niet denken dat homoseksualiteit en een islamitische geloofsovertuiging hoe dan ook incompatibel zijn en ze ervan overtuigd zijn dat er zich binnen de moslimgemeenschap homoseksuelen bevinden, lijkt het hen moeilijk om zowel openlijk moslim als openlijk homoseksueel te zijn. Voor Joren is dit bijvoorbeeld een mogelijke verklaring waarom hij geen openlijk homoseksuele moslims kent, en dat roept bij hem een gevoel van medelijden op.

*Joren: “Het is sowieso altijd een grote stap om uit de kast te komen, maar ik zou me niet kunnen voorstellen hoe dat voor hen moet zijn. Ja, dat is kei erg.”*

## 2.2. Homoseksuele moslims

Zoals in een vorig hoofdstuk reeds vermeld, is religie voor de islamitische respondenten een zeer persoonlijke beleving die draait om de connectie met Allah. Dat persoonlijke is sterk gelinkt aan een zoekproces naar geloof en betekenis. In het geval van de respondenten



hangt dit zoekproces ook samen met het ontdekken en accepteren van hun geaardheid. Alle drie respondenten geven toe dat ze doorheen hun leven geworsteld hebben met de verzoening van hun geaardheid met hun islamitische geloofsovertuiging. Mohamed en Amir geven aan dat ze gedurende bepaalde tijd geen aansluiting meer vonden bij hun religie.

*Mohamed: “Als dat zo'n grote breuken zijn in uw leven, wilt ge die kwaadheid, of dat verdriet of al die emoties projecteren, ik wou iets of iemand de schuld kunnen geven. In mijn geval was dat dan de relatie met mijn geloofsovertuiging, waardoor ik dat echt heb afgezworen, jaren aan een stuk.”*

*Amir: “Er zijn momenten geweest dat ik niets met religie te maken wou hebben, ik kon mezelf niet ergens in vinden dat mensen zoals ik niet accepteert.”*

Ook Yassin kende in het verleden moeilijke periodes waarin hij kampte met een enorm schuldgevoel. Hij heeft echter nooit zijn geloof de rug toegekeerd of het gevoel gehad dat hij geen moslim meer kon zijn. Dit gevoel was wel aanwezig bij Mohamed, die in het verleden te maken kreeg met een zware ziekte, en dit in eerste instantie opvatte als een straf van Allah voor zijn homoseksualiteit.

*Mohamed: “Het eerste wat ik dacht... dit is een straf van God omdat ik homo ben. Maar dezelfde seconde dacht ik ook van wat een dwaze gedachte, dit heeft niets met religie te maken.”*

Nadien heeft Mohamed zijn connectie met Allah opnieuw gevonden, wat eveneens geldt voor Amir. De drie respondenten geven bovendien aan dat ze online enorm veel steun vinden in getuigenissen en literatuur over het thema, en dat deze interpretaties hun persoonlijke beleving mee hebben vormgegeven.

*Mohamed: “Allah heeft ons gemaakt naar zijn evenbeeld, en daar valt niet over te discussiëren. Dat hij u het leven niet altijd gemakkelijk maakt, tot daaraan toe, maar ge zijt wie dat ge moet zijn in dit leven.”*

De respondenten zijn allemaal overtuigd dat islam en homoseksualiteit absoluut compatibel zijn, maar Amir erkent dat er bepaalde strubbelingen zijn. Hij wil bepaalde mainstreaminterpretaties liever anders zien, maar het is volgens hem ook belangrijk om te onthouden dat islam niet minder tolerant is dan andere religies en dat het beeld van islam als een vijandige religie niet klopt. Ook Yassin en Mohamed benadrukken het belang van interpretatie, maar alle respondenten zijn het erover eens dat islam voornamelijk liefde uitdraagt.

*Yassin: "Voor mij is het duidelijk dat islam een religie is die draait om acceptatie en het uitdragen van liefde."*

Waar Amir enigszins kan begrijpen dat sommigen islam en homoseksualiteit als onverzoenbaar zien, vinden Mohamed en Yassin het moeilijker te vatten dat sommige moslims homoseksualiteit niet aanvaarden. Yassin geeft aan dat hij bij bepaalde sprekers aansluiting vindt in hun interpretaties, en dat islam eigenlijk weinig concrete dingen zegt over homoseksualiteit en de eventuele morele verwerping ervan.

*Yassin: "Hij zegt ook van dat de oorspronkelijke islam nooit homofob was, maar dat door foute interpretatie van de teksten een homofobie in islam is geslopen. Eigenlijk staat er over seksualiteit praktisch niks in de Koran en wat er staat is eigenlijk best vaag, dus vatbaar voor interpretatie. Maar Allah heeft lief en dat is voor mij de kern van mijn geloof, mijn persoonlijke ervaring."*

Mohamed geeft bovendien aan dat hij voelt dat het verwerpen van homoseksualiteit niet kan aansluiten bij de belangrijke waarden die islam wil uitdragen.

*Mohamed: "Er is geen grotere zonde binnen de islam dan iemand anders te gaan beschimpen of gaan oordelen over wie dat hij wel of niet zou moeten zijn. De enige die dat zou mogen doen is Allah. En als ge daaraan toegeeft, als ge dan toch rechter speelt om het zo te noemen, begaat ge een van de grootste zondes."*

Het is dus opvallend dat de invulling van hun geloof voor de respondenten berust op een overtuiging van de kracht van liefde en verbondenheid. Voor hen primeert de persoonlijke ervaring en interpretatie, die zij onmogelijk als onverenigbaar met hun seksualiteit kunnen aanzien.

### **3. Percepties over de moslimgemeenschap**

#### *3.1. Niet-gelovige witte homoseksuelen*

Wanneer we bij de groep niet-gelovige witte respondenten gaan kijken naar hun attitudes en percepties over de moslimgemeenschap, dan merken we dat deze in dezelfde lijn liggen als hun opvattingen over islam. Net zoals ze islam een beperkende en conservatieve religie vinden, hebben ze niet de indruk dat de moslimgemeenschap zich volkomen tolerant opstelt ten opzichte van de Westerse maatschappij.

*Joren: “Ze zijn ook niet allemaal echt openminded voor ons denk ik.”*

Belangrijk om op te merken is dat geen van de drie respondenten direct in contact komt met leden van de moslimgemeenschap. Hun percepties worden dus uitsluitend gevormd door externe bronnen. Vincent geeft aan dat hij voornamelijk online bewijs vindt voor de intolerantie van moslims ten opzichte van homoseksualiteit.

*Vincent: “Maar als ge bijvoorbeeld online kijkt, zie ik wel bijvoorbeeld op facebook posts dat als er bijvoorbeeld iets gaat over homoseksualiteit is slecht, dat de likes vaak van Arabische accounts zijn of accounts met Allah blabla enzo”.*

Bij de respondenten heerst een sterke veronderstelling dat homoseksuele moslims geen steun zullen vinden in hun gemeenschap en dat het hoe dan ook moeilijker is voor homoseksuele moslims om aanvaard te worden. We zien dus opnieuw de assumptie dat men

homoseksualiteit binnen de moslimgemeenschap als problematisch beschouwt.

*Wout: “Omdat het daar misschien meer als taboe gezien wordt, misschien dat onze cultuur daar verder in staat, dat dat meer geaccepteerd wordt en bespreekbaar is. Moest ik opgegroeid zijn in de moslimgemeenschap, dan zou ik het nog moeilijker hebben met mezelf omdat ge dan niet de steun hebt van uw gemeenschap.”*

Vincent linkt homofobe attitudes ook sterk aan de mate waarin iemand gelovig is. Hij beschouwt de moslimgemeenschap als een sociale groep die veel belang hecht aan religie en waarbij islam een centrale plaats inneemt in de cultuur.

*Vincent: “Ik denk dat mensen die islamitisch zijn iets meer waarde hechten aan hun geloof dan bijvoorbeeld andere christenen. Ook al bestempelen ze zichzelf niet als moslim, ze zitten wel vast binnen een moslimcultuur. Bij islam... net iets meer waarde van het geloof binnen de maatschappij... het geloof tout court meer... serieus gaan nemen. Daar hangt religie veel meer vast aan de cultuur, dat is die cultuur.”*

Religie en cultuur zijn in de moslimgemeenschap volgens Vincent dus onlosmakelijk met elkaar verbonden, waardoor hij moeilijkheden ziet voor integratie en acceptatie van Westerse waarden. Opvallend is daarbij dat hij seculiere moslims eveneens beschouwt als lid van de moslimgemeenschap.

*Vincent: “Maar ze behoren wel nog binnen die gemeenschap omdat ze daar nu eenmaal binnen zijn, snapt ge wat ik bedoel? Ook al zijn die niet actief gelovig, ze zitten toch nog altijd bij diezelfde mensen, niet bij ons... omdat die altijd samen in buurten wonen die dan gedomineerd worden door moslims. Sommigen zijn dan geïntegreerd, maar anderen niet.”*

Ook voor Joren is het moeilijk om de moslimcultuur compatibel te zien met Westerse waarden en normen.

*Joren: “Ik ben absoluut geen racist he, maar soms denk ik dan van hoe kan dat nu dat ge in België bijvoorbeeld wel geboren wordt, dat ge hier naar school kunt gaan enzo en dat ge hier uw kansen krijgt en dat ge uzelf dan toch niet ziet als Belg en u zo... tegen de blanke Belgen zijt. Ik bedoel, ik snap dat niet. Ge zijt dan hier geboren maar uw ideeën zijn compleet anders dan onze normen en waarden.”*

Integratie blijkt ook voor Wout essentieel om goed te kunnen samenleven, maar het blijft een pijnpunt.

*Wout: “Ja nee, we moeten ze meer betrekken denk ik, want nu hebben die, ja die hebben toch nog zo heel sterke connecties met hun thuisland en het is ook onze verantwoordelijkheid dat zij integreren.”*

Een laatste belangrijke observatie is dat Vincent en Wout wel erkennen dat de moslimgemeenschap zich in een ondergeschikte positie bevindt en te maken krijgt met discriminatie. Ook Joren probeert zijn verhaal uiteindelijk nog te nuanceren door te stellen dat een niet-tolerante en niet-geïntegreerde minderheid in de moslimgemeenschap het vaak voor de meerderheid vergalt.

*Vincent: “Ik zie de moslimgemeenschap wel als een onderdrukte groep in onze samenleving want ik denk dat zij minstens even hard gediscrimineerd worden als homoseksuelen.”*

### *3.2. Homoseksuele moslims*

In dit hoofdstuk werden de islamitische respondenten gevraagd naar hun opvattingen over de moslimgemeenschap en hun tolerantie ten opzichte van homoseksualiteit. Amir en Yassin erkennen dat homoseksualiteit vaak met moeite onthaald wordt. Volgens Yassin kan dit te wijten zijn aan een bepaalde religieuze interpretatie die sterker meespeelt binnen de cultuur dan in de rest van het seculiere Vlaanderen, een interpretatie waarin een expliciete beleving van seks

misschien gecompliceerder is. Vanuit hun eigen traumatische ervaringen is het niet vanzelfsprekend om voor Yassin en Mohamed om hun gemeenschap als tolerant en ondersteunend te beschouwen.

*Yassin: “Vanuit mijn eigen ervaringen kan ik dus niet zeggen dat de gemeenschap waarin ik ben opgegroeid tolerant is. Waarmee ik ook niet wil zeggen dat de hele gemeenschap niet tolerant is.”*

Hier wordt meteen wel een belangrijke nuance aangehaald, een nuance die voor Mohamed ook enorm belangrijk is. De respondenten ontkennen niet dat de acceptatie van homoseksuelen in de moslimgemeenschap vaak problematisch is, maar ze vragen zich ook af of er wel echt grote verschillen zijn met de witte Vlaamse gemeenschap.

*Amir: “Op zich hangt het ook af van geval tot geval, net zoals dat bij de witte Vlamingen ook zo is denk ik. Het is niet dat in Vlaanderen iedereen op de tafel danst als hun kind uit de kast komt.”*

Het verschil ligt volgens Mohamed ook voor een groot stuk in perceptie. Hij merkt dat er een soort veronderstelling heerst dat moslims per definitie tegen homoseksualiteit gekant zijn, terwijl men zichzelf als een verlichte gemeenschap beschouwt.

*Mohamed: “Het is grappig bijna, om te denken dat het feit dat ge hier in het Westen zijt opgevoed, u zou vrijstellen van homofob gedrag of zelfs gedachten.”*

De respondenten zien met andere woorden een soort van morele superioriteit die het Westen zichzelf toeschrijft en waarop ze zich baseert om haar beeld te vormen over de achterlijkheid van andere culturen.

*Yassin: “Het Westen vindt zichzelf zo superieur, ethisch zo veel beter. Het is soms zo bijna weer een excuus om bijvoorbeeld de moslimgemeenschap aan te vallen, om zo*

*weer te kunnen zeggen dat wij een achterlijke gemeenschap zijn ofzo, terwijl... ja, er zijn homofobe opvattingen binnen de moslimgemeenschappen en zeker ook in moslimlanden, moeten we niet ontkennen, maar er zijn ook echt gigantisch veel witte mensen die homo's haten hoor. Het is zeer gevaarlijk om bepaalde groepen over dezelfde kam te scheren.”*

Hoewel de respondenten de problemen in de moslimgemeenschap omtrent seksuele divergentie dus niet willen minimaliseren, willen ze ook aandacht vestigen op het feit dat homofobie ook bij witte Westerse mensen nog steeds een groot probleem vormt. Daarnaast zien ze echter ook een positieve evolutie, een mentaliteitsshift binnen de moslimgemeenschap. Yassin ziet kansen voor verandering, kansen die volgens Mohamed kunnen verklaard worden door het feit dat de moslimgemeenschap sterker komt te staan op financieel, sociaal en emancipatorisch vlak.

*Mohamed: “Maar ge ziet nu dat het aan het opschuiven is, dat er andere strategieën, andere copingmechanismen worden gehanteerd binnen de community om met iets zo complex om te gaan. Dus dat is wel zeer bemoedigend en hoopvol.”*

## **4. Gemeenschapsgevoel**

### *4.1. Familie en vrienden: de ervaring van coming-out*

De respondenten in deze studie zijn allen openlijk homoseksueel, allen zijn ze op een bepaald moment uit de kast gekomen tegenover hun familie en vrienden. Een eerste bevinding is dat de coming-out-ervaring voor de niet-gelovige witte respondenten achteraf bekeken best een positieve ervaring was. Vincent geeft aan dat de momenten zelf ongemakkelijk kunnen zijn, maar dat hij nadien nooit negatieve reacties heeft ontvangen en hij geeft toe dat hij op voorhand ook nooit afwijzende reacties had geanticipeerd. Voor Joren bleek de coming-

out een belangrijke openbaring in zijn leven, waarna hij zich veel beter in zijn vel voelde.

*Joren: "Ik wist direct van oke, ik ga hiermee naar buiten kunnen treden bij mijn ouders bijvoorbeeld, en dat zal niet echt iets veranderen. Ik heb mij daar nooit slecht over gevoeld, eigenlijk zie ik het meer als een positieve ervaring, omdat ik mij daarna gewoon bevrijd voelde."*

Ook Wout geeft aan dat hij buiten een enkele minder positieve reactie, niet het gevoel heeft dat zijn coming-out iets veranderd heeft aan de familierelaties.

Bij de islamitische respondenten was het uit de kast komen een veel minder fijne ervaring. Alle drie respondenten geven aan dat ze op voorhand al het gevoel hadden dat een coming-out een negatieve invloed ging hebben op familierelaties, met hoge stressniveaus en soms zelfs fysieke kwalen tot gevolg.

*Yassin: "Ik ben nog nooit zo bang geweest. Ik was zo bang van ja, ik dacht echt van als ik dit zeg, dan ben ik ze allemaal kwijt."*

Uiteindelijk hebben de drie respondenten hun familie ingelicht over hun geaardheid. De coming-out was voor deze respondenten een zeer ingrijpende gebeurtenis, al dan niet met mentaal en zelfs fysiek geweld, die hun leven in zeer grote mate beïnvloed heeft.

*Mohamed: "En dan is de hel losgebarsten. Het heeft een halfuur maar geduurd, maar dat was het langste halfuur van mijn leven. En dan heeft mijn vader gebruld van 'bol het af, ga weg, ga weg'. Ik heb de sleutels op tafel moeten achterlaten en vertrokken met de kleren dat ik aanhad."*

Amir is de enige van deze drie respondenten die nog contact heeft met zijn volledige familie, zij het op een vaak geforceerde manier waarbij zijn seksualiteit volkomen wordt doodgezwegen. Yassin heeft op geen enkele manier nog contact met zijn ouders, hij praat enkel nog



regelmatig met zijn broer. Na zijn coming-out heeft Mohamed een tijd op straat geleefd en hoewel hij nu opnieuw met zijn moeder overweg kan, blijven de relaties met andere familieleden hooggespannen.

*Mohamed: “Vooral de broers van mijn vader, die bleven mij bedreigen. Waar ik werkte kwamen ze dan twintig, dertig keer voor de etalage passeren, bleven die aan de etalage staan, belden mij op in het midden van de nacht om mij van alles te wensen, zo van 'ge zult toch sterven van die vuile homoziekte' en zo verder enzovoort.”*

*“Met mijn vader heb ik geen enkel contact meer omdat hij mij dat nooit heeft kunnen vergeven, tot die mate dat ik geen enkele stap in Tunesië kan zetten zonder dat dat mijn leven kost. Dat komt niet meer goed.”*

De respondenten vertellen dat deze ervaringen hen een onbeschrijflijk gevoel van pijn hebben bezorgd. Ze geven aan dat er onmiddellijk een vorm van verbondenheid, liefde en een vangnet wegvalt, wat men net op zulke momenten zo hard nodig heeft. Het gebrek aan steun van de directe familiale omgeving wordt aangevoeld als een enorm gemis. Mohamed geeft ten slotte wel aan dat hij gelijkaardige ervaringen binnen de moslimgemeenschap herkent, maar dat hij eveneens positieve verhalen ziet opduiken.

*Mohamed: Qua evolutie... het hoeft niet meer tot een breuk te leiden, er komen generaties van ouders die ook islamitisch zijn, die veel relaxter daarmee omgaan.*

#### *4.2. De LGBTQIA+-gemeenschap*

Wanneer de respondenten gevraagd werden of ze zichzelf beschouwen als lid van de LGBTQIA+-gemeenschap, kregen we van iedere bevroegde een positief antwoord. Dat lidmaatschap is niet zozeer concreet en fysiek, maar eerder een abstracte connectie die men voelt op basis van een veronderstelling van gedeelde zoekprocessen en ervaringen. Vincent verduidelijkt dat hij voornamelijk een connectie

op mentaal vlak aanvoelt met mensen die niet voldoen aan de heteroseksuele norm. De gedeelde achtergronden zorgen er volgens Wout, Joren en Yassin voor dat men verschillende vormen van steun kan vinden bij de LGBTQIA+-gemeenschap en dat men zich in deze omgevingen vrijer kan voelen.

*Wout: “Ik denk dat wel sowieso, dat ge u daar deel van uit... omdat ge weet van die zijn door hetzelfde gegaan, die voelen hetzelfde als mij, die weten welke aspecten er moeilijker zijn.”*

Voor sommige respondenten is het echter ook duidelijk dat er binnen de LGBTQIA+-gemeenschap soms een vorm van verdeeldheid heerst, waardoor diversiteit en inclusie niet altijd vanzelfsprekend zijn. Ondanks een gedeelde vorm van identiteit blijft de groep zeer homogeen samengesteld, en dat zorgt soms voor wrijvingen. Vincent geeft zelfs aan dat hij soms verscheidene vormen van discriminatie tegenkomt op online communicatie- en datingplatformen. Onderstaand citaat maakt duidelijk in welke mate deze gemeenschap volgens de respondenten nog geconfronteerd wordt met uitdagingen rond diversiteit, inclusiviteit en acceptatie.

*Mohamed: “Ze is in beweging, ze is soms niet ruim genoeg. Ze is zeer gedefinieerd in heel wat subculturen, wat dat een goede zaak is denk ik, maar ze is daarom niet per se inclusief. Denk aan mensen in armoede, mensen met een beperking, mensen met een migratieachtergrond... daarvoor is de LGBT-community niet altijd de meest open community. Dus ja, daar valt nog wel serieus een groeiproces in af te leggen.”*

### 4.3. De moslimgemeenschap

Eerder in deze resultatensectie kwamen reeds de opvattingen die de respondenten koesteren ten opzichte van de moslimgemeenschap aan bod. Naast hun percepties en attitudes, vroegen we de islamitische respondenten eveneens of ze zich na al hun ervaringen lid voelen van deze gemeenschap. Yassin geeft toe dat hij omwille van zijn seksualiteit en de negatieve reacties volledig gebroken heeft met de

gemeenschap in zijn geboortestad en zich dus niet volledig beschouwd als behorend tot, maar hij geeft ook aan dat er ergens een connectie blijft bestaan.

*Yassin: “Ik voel mij wel moslim, dus op zich voel ik mij wel verbonden met anderen die zich ook zo zien en ook die connectie voelen met God.”*

Mohamed deelt een gelijkaardige visie, ondanks traumatische gebeurtenissen in het verleden. Hoewel hij met zijn vroegere directe omgeving en gemeenschap amper nog contact heeft, voelt hij op een breder maatschappelijk niveau een verbondenheid die sterk gelinkt is met culturele en religieuze aspecten.

*Mohamed: “Absoluut. Dat zit in mijn alles, dat gaat over het culturele component, over de islam, tot het politieke ook.”*

# DISCUSSIE EN CONCLUSIE

In deze masterproef werd getracht om aan de hand van een kwalitatieve benadering door middel van diepte-interviews, de ervaringen, attitudes en opvattingen die Vlaamse homoseksuele mannen beleven omtrent de thema's identiteit, seksualiteit en islam in kaart te brengen. In dit hoofdstuk gaan we dieper in op de onderzoeksresultaten en wat deze betekenen in het licht van de onderzoeksvragen, de centrale probleemstelling en de bredere literatuur.

## 1. Discussie

### *1.1. Identiteit*

Een eerste onderzoeksvraag werd opgesteld op basis van de theorie en literatuur rond multiple identiteiten en het negotiëren van identiteiten. Meer bepaald wilden we nagaan op welke manier het onderhandelen van identiteiten een rol speelt in het leven van Vlaamse homoseksuele mannen, zowel witte, niet-gelovige homoseksuelen als homoseksuele moslims. Een belangrijke deelvraag die we hierbij stelden is wat deze negotiatie zou kunnen betekenen voor de beleving van iemands seksualiteit. Vanuit de identity negotiation theory weten we dat iemands identiteit geen vaststaand gegeven is, maar een veranderlijk iets dat wordt uitgedaagd en zich manifesteert binnen een specifieke culturele context, socialisatieprocessen en sterk afhankelijk is van sociale interactie (Ting-Toomey, 2005). Tijdens de diepte-interviews kwam naar voren dat de respondenten hun eigen identiteit niet als een volledig vaststaand gegeven beschouwen, maar ze geven eveneens aan dat ze bepaalde aspecten wel degelijk aanzien als vooraf bepaald en onveranderlijk. Opvallend is hier dat de respondenten een relatief essentialistische kijk hebben op zaken zoals etniciteit en seksualiteit, die volgens hen wel ergens vaststaand zijn, maar toch ook ergens ruimte laten voor een persoonlijke invulling. Deze persoonlijke invulling is voor de respondenten uitermate belangrijk, en voor hen ook de meest belangrijke veranderlijkheid die ze aan hun identiteit toeschrijven. De manier waarop bijvoorbeeld iemands seksuele en

etnische identiteit mee wordt gevormd door de sociale en culturele context, zoals Ting-Toomey (2005) beschrijft, is niet meteen iets waar de respondenten aan denken.

Waar de respondenten zich wel van bewust zijn, is dat sociale normen sterk meespelen in hoe ze hun identiteit en daaruit vloeiend gedrag vormgeven, zoals eerder ook beschreven door Swann en Bosson (2008). Swann en Bosson (2008) tonen aan dat mensen zich daadwerkelijk zullen conformeren aan bepaalde gangbare normen om zo makkelijker te kunnen navigeren in het sociale speelveld. Uit onze resultaten blijkt inderdaad dat sommige homoseksuele mannen zich, al dan niet bewust, meer volgens stereotypen van heteroseksuele masculiniteit gaan gedragen om bepaalde negatieve reacties omtrent homoseksualiteit te vermijden. Dit wil niet zeggen dat men beschaamd is om de eigen homoseksuele identiteit, maar in bepaalde situaties kan het mogelijk voordeliger zijn om de homoseksuele identiteit meer naar de achtergrond te schuiven. Dit wil ook niet zeggen dat de respondenten er noodzakelijk mee akkoord gaat dat men verwacht dat mensen zich moeten aanpassen naargelang sociale normen. Sommige respondenten geven aan dat ze zich bewust niet meer aanpassen, maar steeds voluit zijn wie ze willen zijn zonder bereid te zijn om daarin compromissen te sluiten. Uit onderzoek blijkt dat het bewust naast zich neerleggen van sociale en culturele normen een grote mate van zelfbewustzijn en zelfvertrouwen vraagt, wat vaak pas kan worden bekomen na een uitgebreid proces van persoonlijke groei (Bobel & Kwan, 2011). Aangezien men actief de structuur van de maatschappij uitdaagt, vraagt dit een enorme mentale stabiliteit vermits deze mensen volgens Bobel en Kwan (2011) een vergrote kans hebben op negatieve bejegening en stigmatisatie, zowel vanuit de eigen omgeving als de bredere samenleving. Deze mentale kracht vinden we eveneens terug bij Vincent en Mohamed, die weigeren om te schikken als het aankomt op het uiten van hun identiteit.

Uit onze resultaten blijkt bovendien dat de respondenten duidelijk erkennen dat ze behoren tot meerdere sociale groepen in de samenleving en dus beschikken over multiple identiteiten. Deze multiple identiteiten functioneren, zoals Jackson (2002) eveneens aantoonde, simultaan binnen verschillende situaties en contexten.

Opmerkelijk is dat uit deze studie blijkt dat de respondenten niet gereduceerd willen worden tot slechts een enkele identiteit, in hun geval hun niet-heteroseksuele geaardheid, en dat ze veel waarde hechten aan de verscheidenheid van hun identiteiten. Zowel de homoseksuele moslims, maar eigenlijk voornamelijk de witte, niet-gelovige homoseksuelen hebben echter soms het gevoel dat men hen vaak enkel beschouwd als homoseksueel, dat hun geaardheid voor anderen het voornaamste is wat hen definieert, ook al zien zij dit volledig anders. Deze observaties kunnen we linken aan de theorie rond *integrated threat*, waarbij een out-groep, in dit geval dus homoseksuelen, vaak wordt gehomogeniseerd en herleid tot enkel dat aspect dat hen verschillend maakt van de in-groep (Quattrone & Jones, 1980). Dit heeft mogelijk belangrijke implicaties voor de manier waarop homoseksuelen hun geaardheid al dan niet zullen uiten naargelang ze het gevoel hebben dat de buitenwereld hen enkel zo definieert.

In deze masterproef werden mensen bevraagd die zich in de positie van een minderheid bevinden, vertrekkend vanuit een intersectioneel perspectief. De witte, niet-gelovige homoseksuele mannen bevinden zich op de as waarin hun seksualiteit niet overeenstemt met de meerderheid en de heteronormatieve structuur. We bevroegen echter ook islamitische homoseksuele mannen met een migratieachtergrond, die zich op verschillende intersecties van religie, seksualiteit en etniciteit bevinden, waardoor deze respondenten zich in een gemarginaliseerde positie bevinden. De ervaringen van deze groep respondenten, waar we later in dit hoofdstuk nog dieper op zullen ingaan, stemmen overeen met wat in de literatuur wordt aangeduid als intersectionele onzichtbaarheid (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008).

## *1.2. Homoseksualiteit en islam*

Aan de hand van een tweede onderzoeksvraag werd nagegaan welke opvattingen er heersen bij de respondenten over islam en de manier waarop deze religie gepercipieerd wordt als het gaat over homoseksualiteit. We gaan daarnaast kijken hoe iemands religieuze identiteit meespeelt in het creëren van deze beeldvorming. Allereerst merken we bij de witte, niet-gelovige homoseksuele mannen dat hun

percepties over de religie islam sterk in lijn liggen met bevindingen uit reeds bestaande wetenschappelijke literatuur. Deze groep respondenten is om te beginnen niet opgezet met de gepercipieerde houding van verschillende religies in het algemeen ten opzichte van homoseksualiteit. Islam wordt gezien vanuit eenzelfde houding, maar het blijkt ook dat de respondenten islam als een meer strikte, extreme en minder gesecculariseerde religie opvatten dan bijvoorbeeld het christendom. Deze interpretaties stemmen overeen met de wetenschappelijke bevindingen van Yip (2009) die in zijn onderzoek stelt dat het Westen vaak een zeer eenzijdig beeld vormt over islam als een intolerante, radicale en niet-moderne, niet-Westerse geloofsovertuiging. Islam wordt dikwijls gezien als een religie die moeilijk in overeenstemming te brengen is met een Westerse manier van samenleven, een idee dat we in deze studie eveneens bij Joren, een niet-gelovige witte respondent, zagen terugkomen. Een opvallende bevinding is bovendien dat de witte, niet-gelovige respondenten zelf aangeven dat ze eigenlijk amper in contact komen met islamitische geloofsopvattingen en discours, maar dat ze voornamelijk door middel van mediaberichten en online surfgedrag hun percepties vormen over islam. Deze bevinding kadert eveneens binnen eerder wetenschappelijk onderzoek dat stelt dat men in het Westen meestal een beeld vormt over islam op basis van secundaire bronnen (Said, 2008).

We kunnen ons bijgevolg afvragen hoe het kan dat mensen een beeld vormen over bepaalde fenomenen en sociale groepen zonder er ooit rechtstreeks mee in contact te komen. Een mogelijke verklaring kunnen we vinden in wetenschappelijk onderzoek rond stereotypering. Mensen vormen stereotypen om de complexe wereld rondom hen te categoriseren en te vereenvoudigen (McGarty, Yzerbyt, & Spears, 2002). Dit verloopt meestal onbewust, omdat mensen een hoge mate van structuur nodig hebben om dagelijks te kunnen functioneren (Schaller, Boyd, Yohannes, & O'Brien, 1995). Stereotypen worden veelal gedeeld door sociale groepen, mede omdat stereotypen voornamelijk worden gereproduceerd door middel van communicatieprocessen binnen culturele contexten (Lyons & Kashima, 2003). Uit onze literatuurstudie werd bovendien reeds duidelijk dat bijvoorbeeld media een belangrijke rol spelen in het

vormen van een perceived threat die uitgaat van groepen, vaak gelinkt met een stereotiep discours (Jaspal & Cinnirella, 2010b). We kunnen hier bijgevolg een potentiële link leggen met polariserende discours, waaronder bijvoorbeeld homonationalisme, die mogelijk, mede verspreid via de media, een invloed kunnen uitoefenen op de beeldvorming rond islam bij witte, niet-gelovige homoseksuelen door in te spelen op een perceived threat.

Ook bij de islamitische homoseksuele mannen vinden we nieuwe evidentie voor de wetenschappelijke literatuur. In tegenstelling tot de groep witte, niet-gelovige homoseksuelen, kunnen homoseksuele moslims een veel genuanceerder beeld schetsen over de verhouding tussen islam en homoseksualiteit. Een voor de hand liggende verklaring kan zijn dat zij als gelovige moslims een groter inzicht kunnen verwerven in de interpretaties die men terugvindt in het geloof omdat ze er zelf bij betrokken zijn vanuit hun intersectionele positie. Het zijn ook die persoonlijke interpretaties waaraan de respondenten erg veel belang hechten, en deze komen in grote mate overeen met eerdere bevindingen uit de literatuur (Hamdi, Lachheb, & Anderson, 2018; Siraj, 2012). Het gaat in deze studie bij de islamitische respondenten om invullingen van hun geloof waarbij liefde en steun van Allah centraal staan en waar een compromis gevonden wordt tussen een homoseksuele identiteit en islamitische geloofsbelijdenis. We vinden eveneens een beperkte verdere evidentie voor het onderzoek van Jaspal en Cinnirella (2010a), in onze resultaten kwam namelijk naar voren dat Mohamed zichzelf beschouwt als een schepping van Allah en zijn homoseksualiteit daar een onderdeel van vormt. Jaspal en Cinnirella (2010a) beschrijven dit als een essentialistische visie op seksualiteit die gebruikt wordt als een copingstrategie om homoseksualiteit te rijmen met een islamitische visie en daarin persoonlijke verantwoordelijkheid en schuld los te laten.

Aan deze persoonlijke interpretatie van islam, waarin homoseksualiteit niet als obstakel wordt gezien, ging bij de respondenten een uitgebreid groeiproces aan vooraf. Gevoelens van schuld en schaamte en een grote angst voor een coming-out en daaropvolgende exclusie waren bij de respondenten in deze studie zeer



aanwezig, alsook bij verschillende respondenten in verschillende wetenschappelijke onderzoeken (Jaspal & Cinnirella, 2010a; Siraj, 2006; Serry et al., 2010). Bepaalde studies stellen daarnaast dat homoseksuele moslims een nood aan overcompensatie kunnen ervaren, waardoor men nog vromer wordt in religieuze beleving, maar daar werden in deze masterproef geen ondersteunende resultaten voor gevonden (Boellstoff, 2008; Jaspal & Cinnirella, 2014).

### *1.3. Percepties over de moslimgemeenschap*

Een laatste onderzoeksvraag werd opgesteld om, naast de opvattingen over islam als religie, na te gaan op welke manier homoseksuele mannen kijken naar de gemeenschap die deze religie onderschrijft. Hier kijken we dus naar intergroepsrelaties en attitudes tussen homoseksuele mannen en de moslimgemeenschap. In deze studie wordt echter eveneens een belangrijke nuance aangebracht doordat we leden van de homoseksuele in-groep bevragen over de islamitische out-groep, maar daarnaast ook rekening houden met stemmen voor wie deze sociale groepen allebei de in-groepen vormen. Hierdoor verwerven we interessante intersectionele inzichten, om zo een genuanceerd beeld te vormen over de percepties die heersen over de moslimgemeenschap.

Allereerst gaan we dieper in op de resultaten die naar voren kwamen uit de diepte-interviews met de witte, niet-gelovige homoseksuele mannen. Hoewel deze respondenten op geen enkel moment letterlijk vermelden dat ze de moslimgemeenschap percipiëren als een bedreiging voor de eigen leefwereld, kunnen we uit de diepte-interviews wel afleiden dat er ergens een gevoel van afschrikking schuilt. Het gaat hier om een gevoel van symbolische dreiging eerder dan een materiële dreiging. Vanuit eerder onderzoek van Esses en collega's (2001) weten we dat wanneer men een symbolische dreiging van een andere sociale groep ondervindt, dat men dan eigenlijk voornamelijk vreest voor een veranderende impact op de eigen sociale identiteit. Dit gevoel van symbolische dreiging speelt eveneens mee in het categoriseren van de in-groep en de out-groep, waarbij men aan de out-groep bepaalde opvattingen en waarden toeschrijft die niet compatibel zijn met de waarden en overtuigingen van de in-groep

(Esses et al., 2001). Deze bevindingen komen ook naar voren tijdens de diepte-interviews met de witte, niet-gelovige respondenten. We merken bij deze respondenten een sterk wij-versus-zij-gevoel, waarbij een onderscheid gemaakt wordt tussen de eigen Westerse cultuur en de cultuur van de out-groep, in dit geval dus een islamitische cultuur. Het blijkt moeilijk voor deze respondenten om ergens een gedeelde cultuur te zien eerder dan twee aparte culturen die naast elkaar bestaan en eigenlijk ook worden beschouwd als onverenigbaar. De acceptatie en tolerantie ten opzichte van homoseksualiteit blijkt hier voor de witte, niet-gelovige bevrageden een belangrijk onderdeel te zijn van de eigen cultuur. Een cruciale problematiek blijkt voor sommige van de bevrageden de integratie van de moslimgemeenschap, of, vanuit hun perspectief, het gebrek daaraan. De gepercipieerde onwil of onbekwaamheid om te integreren kunnen we opnieuw verbinden met een gevoel van symbolische dreiging en de bevindingen van Croucher (2013), namelijk dat men een hogere perceived threat zal ervaren als men daarnaast ook denkt dat de out-groep zich niet wil assimileren. Eerder in deze discussie kwam bovendien al aan bod dat de witte, niet-gelovige respondenten bepaalde identiteiten, waaronder etnische identiteit, beschouwen vanuit een behoorlijk essentialistisch oogpunt. De samenhang tussen deze essentialistische opvattingen en het wij-zij-denken met bijhorende bedenkingen omtrent integratie, biedt verdere evidentie voor eerder wetenschappelijk onderzoek dat reeds stelde dat de mate waarin iemand essentialistisch denkt over sociale categorieën sterk correleert met een homogenisering van de out-groep (Bastian & Haslam, 2008). Ook onze bevindingen omtrent integratie als mogelijke symbolische dreiging liggen in lijn met dit onderzoek, dat zich specifiek focust op migranten als out-groep en ook een sterke samenhang vindt tussen een essentialistische kijk op identiteit en de mate waarin men denkt dat het mogelijk is om te integreren binnen de in-groep.

Het is interessant om dieper in te gaan op de homogenisering van de islamitische out-groep door de witte, niet-gelovige in-groep. We kunnen namelijk parallellen trekken tussen de opvattingen over islam als religie en de opvattingen over de moslimgemeenschap. We merken dat de ideeën omtrent islam als niet-tolerante religie worden doorgetrokken naar de moslimgemeenschap. Het is interessant om op

te merken dat de respondenten sterk aangeven dat ze niet gereduceerd willen worden tot een enkele, in hun geval meestal seksuele, identiteit en dat ze zichzelf definiëren in termen van multiple identiteiten. Wanneer het echter gaat om een out-groep, wordt het moeilijker om rekening te houden met deze idee over multiple identiteiten en wordt het moeilijker om de diversiteit binnen een groep voor ogen te houden (Quattrone & Jones, 1980). We merken dat het voor de witte, niet-gelovige respondenten niet altijd vanzelfsprekend is om een diversiteit te zien binnen de moslimgemeenschap, die voornamelijk herleid wordt tot haar religieuze identiteit. De moslimgemeenschap wordt dus onlosmakelijk verbonden met islam als religie, en aangezien de respondenten islam als een eerder intolerante religie beschouwen ten opzichte van homoseksualiteit, wordt deze perceptie van vijandigheid ten opzichte van niet-heteroseksuele betrekkingen vaak snel doorgetrokken naar de hele moslimgemeenschap. We maken echter wel een belangrijke kanttekening, want hoewel we een wij-versus-zij-denken opmerken bij de witte, niet-gelovige respondenten, geven deze respondenten eveneens duidelijk aan dat ze zich wel bewust zijn van de discriminatie waarmee de moslimgemeenschap te maken krijgt.

Een tweede parallel die we kunnen trekken met de percepties omtrent islam als religie, is het feit dat de witte, niet-gelovige respondenten weinig of niet in contact komen met leden van de moslimgemeenschap, en hun opvattingen en attitudes dus niet vormgeven op basis van rechtstreekse verstandhoudingen. Het wij-versus-zij-gevoel dat hierboven reeds besproken werd, wordt dus op andere manieren tot stand gebracht. We kunnen ons opnieuw afvragen in welke mate polariserende discours in de samenleving hierin meespelen. Een mogelijke implicatie zou kunnen zijn dat deze sociale groepen in onze samenleving door het weinige rechtstreekse contact en de verscheidenheid aan polariserende narratieven de afstand tussen deze groepen allerminst verkleint. Dit kunnen we daarnaast ook linken aan onderzoek van McLaren (2003), die aantoonde dat direct contact een positieve invloed kan uitoefenen op de verstandhouding tussen een autochtone bevolking en een sociale groep met migratieachtergrond.

Vanuit het intersectioneel oogpunt van deze studie is het eveneens belangrijk om dieper in te gaan op de resultaten die naar voren kwamen uit de diepte-interviews met de homoseksuele islamitische respondenten. In tegenstelling tot bij de groep witte, niet-gelovige participanten, vonden we dat deze groep hun percepties over de moslimgemeenschap bijna uitsluitend baseert op eigen persoonlijke ervaringen, waardoor een homogenisering van de gemeenschap veel minder meespeelt. Uit de resultaten blijkt dat persoonlijke ervaringen van de islamitische respondenten met de moslimgemeenschap niet bepaald positief te benoemen zijn, aangezien deze vaak gekenmerkt werden door exclusie. Op het eerste gezicht zou men dan kunnen afleiden dat homoseksuele moslims de moslimgemeenschap eveneens als niet-tolerant beschouwen ten opzichte van homoseksualiteit. Wanneer men echter een diepgaandere analyse voert aan de hand van wetenschappelijke literatuur, wordt duidelijk dat enige nuance noodzakelijk is en dat de complexiteit rond deze thematiek niet eenzijdig benaderd mag worden. De respondenten zien inderdaad problematische opvattingen ten opzichte van homoseksualiteit binnen de moslimgemeenschap, maar ze geven eveneens aan dat ze belangrijke positieve veranderingen waarnemen. Een respondent wil graag benadrukken dat hij een belangrijke evolutie waarneemt, waarbij een coming-out niet noodzakelijk hoeft te leiden tot een breuk met de familie en de gemeenschap. Daarnaast geven de participanten aan dat ze eveneens problematische attitudes ten opzichte van homoseksualiteit waarnemen binnen de dominante witte groep van autochtone Vlamingen, wat moeilijker te benoemen is voor de respondenten die deel uitmaken van deze dominante groep. Dit kunnen we verklaren vanuit de standpoint theory en de theorie rond strong objectivity, aangezien we weten dat de perspectieven van gemarginaliseerde groepen, in dit geval dus homoseksuele moslims, net door hun specifieke ervaringen en een outsider-from-within-perspectief, een unieke bijdrage leveren tot de kijk op de samenleving (Harding, 1993). Door de unieke intersectionele positie die homoseksuele moslims in deze samenleving innemen, kunnen zij bepaalde genuanceerde inzichten verschaffen die homoseksuelen binnen de dominante witte groep moeilijk kunnen aanbrengen, waardoor we in deze studie een genuanceerd beeld kunnen schetsen over heersende percepties ten opzichte van de moslimgemeenschap.

Zoals hierboven vermeld, geven de islamitische homoseksuele respondenten een belangrijke nuance aan omtrent de percepties rond islam en de moslimgemeenschap. De respondenten geven inderdaad aan dat zij moeilijker aansluiting kunnen vinden bij de moslimgemeenschap omwille van hun geaardheid en conflicterende religieuze interpretaties omtrent seksualiteit. Het is echter niet zo dat zij enkel negatieve bejegening en discriminatie ervaren vanuit die gemeenschap, maar ook vanuit de ruimere samenleving ervaren zij homofobe opvattingen. Daarnaast bevinden zij zich ook in een sociale positie waarin ze te maken krijgen met racistische en islamofobe discriminatie, zowel in de ruimere samenleving als binnen de LGBTQ+-gemeenschap. Deze ervaringen sluiten aan bij eerder wetenschappelijk onderzoek dat de inclusiviteit van de LGBTQ+-gemeenschap in vraag stelt (Giwa & Greensmith, 2012; Jones, 2016; Ward, 2008).

Eerder in deze discussie werd de term al kort aangehaald, de ervaringen van deze respondenten kunnen we kaderen binnen de literatuur rond intersectionele onzichtbaarheid. Homoseksuele moslimmannen beschikken over meerdere ondergeschikte identiteiten, wat leidt tot een multiple jeopardy, een unieke intersectionele positie van onderdrukking die niet zomaar als een optelsom kan gezien worden van verscheidene vormen van onderdrukking (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008). Bij de islamitische homoseksuele respondenten speelt het wij-zij-verhaal veel minder sterk mee dan bij de witte, niet-gelovige homoseksuele respondenten, wat mogelijk verklaard kan worden vanuit de intersectionele positie die zij innemen op de assen etniciteit, seksualiteit, religie, migratieachtergrond... Dit sluit aan bij wetenschappelijk onderzoek rond de intersectionele positie die homoseksuele moslims bekleden, namelijk dat homoseksuele moslims zich op een as van zowel culturele en politieke islamofobie als homofobie bevinden (Peumans, 2014; Rahman, 2010). De ervaringen van de respondenten in deze studie sluiten ook verder aan bij het onderzoek van Akachar (2015). De onderzoeker stelt dat homoseksuele moslims een essentialistische visie op sociale categorieën in zekere zin uitdagen, aangezien hun identiteit nooit geheel kan overeenstemmen met de heersende percepties over de sociale categorieën ‘moslim’ en ‘homoseksueel’.

Homoseksuele moslims vormen dus een voorbeeld van een intersectioneel onzichtbare groep, een groep die een uitermate groot risico loopt op stigmatisatie, onderdrukking en marginalisering, maar vanuit het oogpunt van de standpoint theory een unieke bijdrage kan leveren in het onderzoek naar bepaalde intergroepsrelaties in de samenleving (Akachar, 2015).

## **2. Limitaties**

Het is belangrijk om te erkennen dat aan dit onderzoek eveneens enkele beperkingen verbonden zijn. Allereerst merken we op dat aan de gebruikte onderzoeksmethode, in dit geval kwalitatieve diepte-interviews, inherent bepaalde limitaties vasthangen en dat deze methode nadelen met zich meebrengt. Een van de voornaamste bezwaren tegen kwalitatief onderzoek is dat de resultaten doorgaans weinig representatief zijn en dus niet veralgemeend kunnen worden naar de bredere onderzoekspopulatie (Lewis & Ritchie, 2014). Zowel empirische als theoretische veralgemening is moeilijk toe te passen bij constructivistische, kwalitatieve onderzoeksbenaderingen. Dit wil zeggen dat we enkel uitspraken kunnen doen over de bevroegde respondenten in deze studie, en deze dus niet kunnen generaliseren naar de sociale groepen die zij vertegenwoordigen. Hoewel zulke veralgemeenbaarheid vaak als een cruciaal aspect van wetenschappelijk onderzoek wordt beschouwd, beargumenteren Lewis en Ritchie (2014) dat er wel degelijk wetenschappelijke waarde kan gehecht worden aan individuele cases aangezien zij een goede basis kunnen vormen voor het begrijpen van bepaalde sociale constructies en problematieken, alsook kunnen dienen als inspiratie voor verder wetenschappelijk onderzoek. We moeten echter ook erkennen dat de validiteit en betrouwbaarheid in dit onderzoek eerder laag liggen, iets waar we in kwalitatief onderzoek steeds rekening mee moeten houden (Hammersley, 2013).

Een andere mogelijke tekortkoming in deze studie is de beperktheid van de steekproef. Om te beginnen ligt het aantal geïnterviewde respondenten eerder aan de lage kant, wat opnieuw kan meespelen in

de representativiteit van deze masterproef, maar komt tevens overeen met het sterk exploratief karakter van deze studie. Daarnaast zijn er ook bepaalde gevaren verbonden aan de gebruikte steekproeftrekking, in dit geval twee sneeuwbalproeven. Doordat men als onderzoeker niet de volledige controle heeft over de steekproeftrekking, loopt men het risico dat bepaalde kenmerken over- of net ondervertegenwoordigd zullen zijn bij de respondenten (Biernacki & Waldorf, 1981). Een andere mogelijke steekproef bias bij sneeuwbalsteekproeven is de mogelijkheid dat respondenten enkel nieuwe respondenten aanbrengen uit de eigen sociale kring, wat opnieuw gevolgen kan hebben voor de representatieve vertegenwoordiging van de onderzoekspopulatie (Atkinson & Flint, 2001). In deze studie zien we bijvoorbeeld dat alle respondenten momenteel woonachtig zijn in een stedelijke omgeving, een kenmerk dat eventueel zou kunnen meespelen in de manier waarop attitudes en percepties gevormd worden. Eenzelfde bemerking kunnen we maken op basis van de gemiddelde leeftijd en gender van de respondenten, aangezien oudere mensen en vrouwen niet vertegenwoordigd zijn in deze studie.

### **3. Toekomstig onderzoek**

Hoewel we in deze studie zeker interessante bevindingen naar voren kunnen schuiven, blijft er nog zeer veel ruimte voor aanvullend wetenschappelijk onderzoek omtrent deze thematiek. In deze masterproef werd evidentie gevonden in Vlaanderen voor eerder gevoerde studies in het buitenland, maar het zou daarenboven interessant zijn om de scope nog uit te breiden. Zoals eerder vermeld werden in deze masterproef zes respondenten bevraagd, drie respondenten vanuit een witte, niet-gelovige, homoseksuele en mannelijke sociale groep, drie respondenten die identificeren als niet-wit, islamitisch, homoseksueel en mannelijk. Allereerst zou het goed zijn om grotere aantallen respondenten te interviewen vanuit het oogpunt van representativiteit en veralgemeenbaarheid. Daarnaast zou het ook een meerwaarde kunnen zijn om te kijken naar de attitudes en opinies over islam en de moslimgemeenschap bij mensen die zich op verschillende intersecties bevinden op andere assen zoals gender,

klasse, leeftijd, taal..., en vervolgens te gaan kijken hoe hun identiteitsbeleving meespeelt in hun beeldvorming over deze andere sociale groep en hun religie.

Verder onderzoek is tevens nodig naar de verspreiding van homonationalistische discours in het Vlaamse politieke landschap. Het fenomeen homonationalisme in een Belgische of Vlaamse context is voorlopig slechts weinig onderzocht door wetenschappers. Eventuele discours- en inhoudsanalyses van partijprogramma's en -communicatie kunnen helpen om dit beter in kaart te brengen. Daarnaast kan kwantitatief onderzoek omtrent deze thematiek een meerwaarde bieden omdat deze methoden meer toelaten om uitspraken te doen over effecten, correlatie en eventuele causaliteit (Tacq, 2011). Het zou interessant kunnen zijn om in kwantitatief vervolgonderzoek na te gaan of er causale verbanden kunnen gevonden worden tussen eventuele homonationalistische discours en negatieve percepties bij een in-groep ten opzichte van een islamitische out-groep, zonder daarbij het belang van intersectionele posities uit het oog te verliezen.

#### **4. Conclusie**

In deze masterproef werd aan de hand van een intersectionele analyse dieper ingegaan op de ervaringen en percepties rond identiteit, seksualiteit en islam bij homoseksuele mannen. Meer bepaald onderzochten we hoe Vlaamse homoseksuele mannen hun identiteit vormgeven, hoe ze hun multiple identiteiten beschouwen en negotiëren, en hoe de assen seksualiteit, etniciteit en religie hierin meespelen. Daarnaast keken we ook naar de percepties ten opzichte van een dikwijls gestigmatiseerde out-groep in Vlaanderen, namelijk de moslimgemeenschap en de religie islam, en hoe iemands identiteitsbeleving een rol speelt in deze beeldvorming. Voor het opstellen van de exploratieve onderzoeksvragen baseerden we ons op het theoretisch kader rond intersectionaliteit, standpoint theory, identity negotiation en integrated threat, waarna een grondige literatuurstudie werd uitgevoerd. Vanuit de centrale probleemstelling



en de daarbij horende onderzoeksvragen, kozen we voor een kwalitatieve benadering aan de hand van diepte-interviews.

In eerste instantie werd in deze studie verdere evidentie gevonden voor eerder wetenschappelijk onderzoek, met resultaten die in lijn liggen met algemene en globale bevindingen. Een belangrijke meerwaarde van dit onderzoek ligt echter in het feit dat verschillende stemmen vanuit verschillende intersectionele posities aan het woord werden gelaten over eenzelfde thematiek. De bevroegde respondenten bevinden zich allen in een minderheidspositie ten opzichte van de dominante groep omwille van hun homoseksuele geaardheid, een belangrijk aspect van de eigen identiteit, waardoor het interessant bleek om hun ervaringen en opvattingen vanuit hun oogpunt als seksuele minderheid ten opzichte van homoseksualiteit en islam te gaan bevragen. Daarnaast rekruteerden we ook homoseksuele respondenten die zichzelf beschouwen als gelovig moslim om vanuit hun intersectionele positie als seksuele, religieuze en etnische minderheid, te kijken naar de ervaringen, attitudes en percepties die zij koesteren ten opzichte van islam, de moslimgemeenschap en haar tolerantie ten opzichte van homoseksualiteit.

Uit de resultaten bleek allereerst dat het niet beantwoorden aan de heteroseksuele norm een grote invloed heeft op de manier waarop de respondenten zichzelf omschrijven en hun identiteit vormgeven. Die identiteitsbeleving en vooral de intersectionele positie waarin men zich bevindt, speelt bovendien mee in de manier waarop deze mannen hun geaardheid geaccepteerd voelen door een andere sociale groep, in dit geval de moslimgemeenschap. We merken bij de witte, niet-gelovige groep respondenten dat religie over het algemeen moeilijk geapprecieerd wordt en dat islam in het bijzonder wordt beschouwd als een eerder radicale geloofsovertuiging waarin van openheid ten opzichte van homoseksualiteit moeilijk sprake kan zijn. De opvattingen over de moslimgemeenschap liggen bij deze respondenten in het verlengde van hun opinies over islam, de moslimgemeenschap wordt in wezen vanuit een enkel aspect gecategoriseerd, namelijk hun religieuze identiteit. De andere groep respondenten levert vanuit hun intersectionele onzichtbaarheid een meer genuanceerde blik. Zij geven alternatieve interpretaties over islam als een religie van tolerantie en

liefde en een perceptie over de moslimgemeenschap die vertrekt vanuit eigen ervaringen en identiteit, maar ook vanuit een ruimer een besef van een ruimer maatschappelijk kader aan machtsverhoudingen.

Deze masterproef kadert dus binnen het ruimere onderzoek naar identiteitsvorming en percepties over out-groepen die onder druk komen te staan door verschillende discours en opvattingen over intergroepsbedreiging in de Westerse samenleving. Het is belangrijk om rekening te houden met bepaalde heersende percepties en ons ervan bewust te zijn welke negatieve discours omtrent minderheden al dan niet kunnen inspelen op de manier waarop individuen hun identiteiten construeren, de manier waarop sociale groepen met elkaar omgaan en hoe dit bijgevolg onze manier van samenleven vormgeeft.

## REFERENTIELIJST

- Acker, J. (1999). Rewriting class, race, and gender: Problems in feminist rethinking. In M. M. Ferree, J. Lorber, & B. B. Hess, *Revisioning gender* (p. 44). Thousand Oaks, CA: Sage.
- 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.
- Allen, B. J. (1996). Feminist Standpoint Theory: a Black Woman's Review of Organizational Socialization. *Communication Studies*, 47(4), 257-271.
- Almquist, E. (1975). Untangling the effects of race and sex: The disadvantaged status of Black women. *Social Science Quarterly*, 56(1), 129-142.
- Anderson, J., & Koc, Y. (2015). Exploring patterns of explicit and implicit anti-gay attitudes in Muslims and Atheists . *European Journal of Social Psychology*, 45(6), 687-701.
- Atkinson, R., & Flint, J. (2001). Accessing Hidden and Hard-to-Reach Populations: Snowball Research Strategies. *Social Research Update*, 33(1), 1-4.
- Ayoub, P. M. (2014). With Arms Wide Shut: Threat Perception, Norm Reception, and Mobilized Resistance to LGBT Rights. *Journal of Human Rights*, 13(3), 337-362.

- Baarda, B., Bakker, E., & Fischer, T. (2013). *Basisboek kwalitatief onderzoek: Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Groningen: Noordhoff Uitgevers.
- Barlow, F. K., Paolini, S., Pedersen, A., Hornsey, M. J., Radke, H. R., Harwood, J., . . . Sibley, C. G. (2012). The Contact Caveat: Negative Contact Predicts Increased Prejudice More Than Positive Contact Predicts Reduced Prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38(12), 1629-1643.
- Bastian, B., & Haslam, N. (2008). Immigration from the perspective of hosts and immigrants: Roles of psychological essentialism and social identity. *Asian Journal of Social Psychology*, 11(2), 127-140.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Books.
- Biernacki, P., & Waldorf, D. (1981). Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling. *Sociological Methods & Research*, 10(2), 141-163.
- Binder, J., Zagefka, H., Brown, R., Funke, F., Kessler, T., Mummendey, A., . . . Leyens, J.-P. (2009). Does contact reduce prejudice or does prejudice reduce contact? A longitudinal test of the contact hypothesis among majority and minority groups in three european countries. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(4), 843-856.

- Bobel, C., & Kwan, S. (2011). *Embodied Resistance: Challenging the Norms, Breaking the Rules*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Boehme, O. (2019, 5 januari). Met identiteiten kun je geen politiek bedrijven. *De Standaard*.
- Boellstorff, T. (2008). Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia. *American Anthropologist*, 107(4), 575-585.
- Bonthuys, E., & Erlank, N. (2012). Modes of (in)tolerance: South African Muslims and same-sex relationships. *Culture, Health & Sexuality*, 14(3), 269-282.
- Branscombe, N. R., Spears, R., Ellemers, N., & Doosje, B. (2002). Intragroup and Intergroup Evaluation Effects on Group Behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(6), 744-753.
- Callander, D., Newman, C. E., & Holt, M. (2015). Is Sexual Racism Really Racism? Distinguishing Attitudes Toward Sexual Racism and Generic Racism Among Gay and Bisexual Men. *Archives of Sexual Behavior*, 44(7), 1991-2000.
- Carbado, D. W. (2013). Colorblind Intersectionality. *Signs*, 38(4), 811-845.
- Choma, B. L., Hodson, G., & Costello, K. (2012). Intergroup disgust sensitivity as a predictor of islamophobia: The modulating effect of fear. *Journal of Experimental Social Psychology*, 48(2), 499-506.

- Collier, K. L., Bos, H. M., & Sandfort, T. G. (2012). Intergroup contact, attitudes toward homosexuality, and the role of acceptance of gender non-conformity in young adolescents. *Journal of Adolescence*, 35(4), 899-907.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Croucher, S. M., Galy-Badenas, F., & Routsalainen, M. (2014). Host culture acceptance, religiosity, and the threat of Muslim immigration: An integrated threat analysis in Spain. *Journal of Intercultural Communication*, 15(35).
- Croucher, S. M. (2013). Integrated Threat Theory and Acceptance of Immigrant Assimilation: An Analysis of Muslim Immigration in Western Europe. *Communication Monographs*, 80(1), 46-63.
- Davis, K. (2008). Intersectionality as a Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67-85.
- De Pauw, F. (2016, 14 juni). Radicaal rechts verleidt homo's. *Uitpers*.
- De Smedt, W. (2018, 7 november). 'Het identiteitsdebat heeft bij de N-VA alle andere thema's verdrongen'. *Knack*.

- De Vries, K. M. (2015). Transgender people of color at the center: Conceptualizing a new intersectional model. *Ethnicities, 15*(1), 3-27.
- Druckmann, D. (2001). Negotiation and Identity: Implications for Negotiation Theory. *International Negotiation, 6*(2), 281–291.
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston, MA: Beacon.
- Duyan, S. G. (2006). Attitudes of University Students toward Lesbians and Gay Men in Turkey. *Sex Roles, 55*(7-8), 573-579.
- Erisen, C., & Kentmen-Cin, C. (2017). Tolerance and perceived threat toward Muslim immigrants in Germany and the Netherlands. *European Union Politics, 18*(1), 73-97.
- Esses, V. M., Dovidio, J. F., Jackson, L. M., & Armstrong, T. L. (2001). The Immigration Dilemma: The Role of Perceived Group Competition, Ethnic Prejudice, and National Identity. *Journal of Social Issues, 57*(3), 389–412.
- Esterberg, K. G. (2002). *Qualitative methods in social research*. Boston: McGraw-Hill.
- Fassmann, H., & Munz, R. (1992). Patterns and Trends of International Migration in Western Europe. *Population and Development Review, 18*(3), 457-480.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings by Michel Foucault*. In C. Gordon (Red.). New York: Pantheon.

- Gates, G. J. (2012). LGBT Identity: A Demographer's Perspective. *Los Angeles Law Review*, 45(3), 693-714.
- Giwa, S., & Greensmith, C. (2012). Race Relations and Racism in the LGBTQ Community of Toronto: Perceptions of Gay and Queer Social Service Providers of Color. *Journal of Homosexuality*, 59(2), 149-185.
- Glenn, E. N. (1998). Gender, race, and class: Bridging the language-structure divide. *Social Science History*, 22(1), 29.
- Glenn, E. N. (1999). The Social Construction and Institutionalization of Gender. In M. M. Ferree, J. Lorber, & B. B. Hess, *Revising Gender* (pp. 3-44). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- González, K. V., Verkuyten, M., Weesie, J., & Poppe, E. (2008). Prejudice towards Muslims in The Netherlands: Testing integrated threat theory. *British Journal of Social Psychology*, 47(4), 667-685.
- Goodman, L. A. (1961). Snowball Sampling. *The Annals of Mathematical Statistics*, 32(1), 148-170.
- Halstead, M. J., & Lewicka, K. (1998). Should homosexuality be taught as an acceptable alternative lifestyle? A Muslim perspective. *Cambridge Journal of Education*, 28(1), 49-64.
- Hamdi, N., Lachheb, M., & Anderson, E. (2018). Muslim gay men: identity conflict and politics in a Muslim majority nation . *The British Journal of Sociology*, 69(4), 1293-1312.



- Hammersley, M. (2013). *What is Qualitative Research?* London: Bloomsbury Academic.
- Harding, S. G. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: "What Is Strong Objectivity"? In L. Alcoff, & E. Potter, *Feminist Epistemologies* (pp. 49-82). New York: Routledge.
- Hekman, S. (1997). Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited. *Signs*, 22(2), 341-365.
- Hennessy, R. (1993). Women's Lives / Feminist Knowledge: Feminist Standpoint as Ideology Critique. *Hypatia*, 8(1), 14-34.
- Hill Collins, P. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Hill Collins, P. (1993). Toward a new vision: Race, class, and gender as categories of analysis and connection. *Race, Sex & Class*, 1(1), 25-45.
- Hill Collins, P., & Chepp, V. (2013). Intersectionality. In G. Waylen, K. Celis, J. Kantola, & S. Weldon, *The Oxford Handbook of Gender and Politics* (pp. 57-87). New York: Oxford University Press.
- Hodson, G., & Costello, K. (2007). Interpersonal Disgust, Ideological Orientations, and Dehumanization as Predictors of Intergroup Attitudes. *Psychological Science*, 18(8), 691-698.
- Holmes, S. M., & Castañeda, H. (2016). Representing the "European refugee crisis" in Germany and beyond: Deservingness and difference, life and death. *American Ethnologist*, 43(1), 12-24.

- Hooghe , M., Claes, E., Harell, A., Quintelier, E., & Dejaeghere, Y. (2010). Anti-Gay Sentiment Among Adolescents in Belgium and Canada: A Comparative Investigation into the Role of Gender and Religion. *Journal of Homosexuality*, 57(3), 384-400 |.
- Hooghe, M. (2011). The Impact of Gendered Friendship Patterns on the Prevalence of Homophobia Among Belgian Late Adolescents. *Archives of Sexual Behavior*, 40(3), 543-550.
- Intemann, K. (2010). 25 Years of Feminist Empiricism and Standpoint Theory: Where Are We Now? *Hypatia*, 25(4), 778-796.
- Jackson, R. L. (2002). Cultural contracts theory: Toward an understanding of identity negotiation. *Communication Quarterly*, 50(3-4), 359-367.
- Jahangir, J. B., & Abdul-latif, H. (2016). Investigating the Islamic Perspective on Homosexuality. *Journal of Homosexuality*, 63(7), 925-954.
- Jamal, A. (2001). The story of lot and the Qur'an's perception of the morality of same-sex sexuality. *Journal of Homosexuality*, 41(1), 1-88.
- Jaspal, R., & Cinnirella, M. (2010a). Coping with potentially incompatible identities:Accounts of religious, ethnic, and sexualidentities from British Pakistani men whoidentify as Muslim and gay. *British Journal of Social Psychology*, 49(1), 849–870.

- Jaspal, R., & Cinnirella, M. (2010b). Media representations of British Muslims and hybridised threats to identity. *Contemporary Islam*, 4(3), 289–310.
- Jaspal, R., & Cinnirella, M. (2012). Identity Processes, Threat, and Interpersonal Relations: Accounts From British Muslim Gay Men. *Journal of Homosexuality*, 59(2), 215-240.
- Jaspal, R., & Cinnirella, M. (2014). Hyper-affiliation to the Religious In-group Among British Pakistani Muslim Gay Men. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 24(4), 265-277.
- Jaspal, R., & Siraj, A. (2011). Perceptions of ‘coming out’ among British Muslim gay men. *Psychology & Sexuality*, 2(3), 183-197.
- Jones, L. (2016). “If a Muslim says ‘homo’, nothing gets done”: Racist discourse and in-group identity construction in an LGBT youth group. *Language in Society*, 45(1), 113-133.
- Jorge, V., Ccero, P., & Ramos, A. (2006). Racial prejudice, threat perception and opposition to immigration: A comparative analysis. *Portuguese Journal of Social Science*, 5(2), 119-140.
- Keiller, S. W. (2010). Masculine norms as correlates of heterosexual men’s attitudes toward gay men and lesbian women. *Psychology of Men & Masculinity*, 11(1), 38-52.
- Kirkpatrick, M. (2003). The Nature and Nurture of Gender. *Psychoanalytic Inquiry*, 23(4), 558-571.

- Kóczé, A. (2009). The Development of the Concept of Intersectionality and Its Understanding by Romani Women Activists. In A. Kóczé, & R. M. Popa, *Missing Intersectionality: Race/Ethnicity, Gender, and Class in Current Research and Policies on Romani Women in Europe*. Budapest: CEU University Press.
- LaMar, L., & Kite, M. (1998). Sex differences in attitudes toward gay men and lesbians: A multidimensional perspective. *The Journal of Sex Research*, 35(2), 189-196.
- Lehavot, K., & Lamber, A. J. (2007). Toward a Greater Understanding of Antigay Prejudice: On the Role of Sexual Orientation and Gender Role Violation. *Basic and Applied Social Psychology*, 29(3), 279-292.
- Lewis, J., & Ritchie, J. (2014). Generalising from Qualitative Research . In J. Ritchie, J. Lewis, C. McNaughton Nicholls, & R. Ormston, *Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students and Researchers* (pp. 263-286). London: Sage Publications.
- Lorber, J., & Farrell, S. A. (1990). *The Social Construction of Gender*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ludvig, A. (2006). Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 245–258.
- Lutz, H. (2015). Intersectionality as Method. *Journal of Diversity and Gender Studies*, 2(1-2), 39- 44.

- Lyons, A., & Kashima, Y. (2003). How Are Stereotypes Maintained Through Communication? The Influence of Stereotype Sharedness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85(6), 989-1005.
- Major, B., Cozzarelli, C., Testa, M., & McFarlin, D. B. (1988). Self-Verification Versus Expectancy Confirmation in Social Interaction: The Impact of Self-Focus. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 14(2), 346-359.
- Marsh, T., & Brown, J. (2011). Homonegativity and its Relationship to Religiosity, Nationalism and Attachment Style. *Journal of Religion and Health*, 50(3), 575–591.
- Maxwell, K. (2016, 30 december). Racism is rife in the LGBT community. Gay people cannot call for equality while discriminating against others. *The Huffington Post*.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.
- McCaskell, T. (2016). *Queer Progress: From Homophobia to Homonationalism*. Toronto: Between The Lines.
- McGarty, C., Yzerbyt, V. Y., & Spears, R. (2002). *Stereotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLaren, L. M. (2003). Anti-Immigrant Prejudice in Europe: Contact, Threat Perception, and Preferences for the Exclusion of Migrants. *Social Forces*, 81(3), 909-93681.

- Messina, A. M. (2007). *The Logics and Politics of Post-WWII Migration to Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milani, T. M., & Levon, E. (2016). Sexing diversity: Linguistic landscapes of homonationalism. *Language & Communication*, 51(1), 69-86 .
- Minwalla, O., Rosser, S. B., Feldman, J., & Varga, C. (2005). Identity experience among progressive gay Muslims in North America: A qualitative study within Al-Fatiha. *Culture, Health & Sexuality*, 7(2), 113-128.
- Nash, J. C. (2009). Re-thinking Intersectionality. *Feminist Review*(89), 1-15.
- Olson, L. R., Cadge, W., & Harrison, J. T. (2006). Religion and Public Opinion about Same-Sex Marriage. *Social Science Quarterly*, 87(2), 340-360.
- Ormston, R., Spencer, L., Barnard, M., & Snape, D. (2014). The Foundations of Qualitative Research. In J. Ritchie, J. Lewis, C. McNaughton Nicholls, & R. Ormston, *Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students and Researchers* (pp. 1-26). London: Sage Publications.
- Peumans, W. (2014). Queer Muslim migrants in Belgium: A research note on same-sex sexualities and lived religion. *Sexualities*, 17(5-6), 618-631.
- Peumans, W. (2018). *Queer Muslims in Europe: Sexuality, Religion and Migration in Belgium*. London: I.B. Tauris.

- Puar, J. K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press.
- Puar, J. K. (2013a). Homonationalism As Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities. *Jindal Global Law Review*, 4(2), 23-43.
- Puar, J. K. (2013b). Rethinking Homonationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 45(2), 336-339.
- Purdie-Vaughns, V., & Eibach, R. P. (2008). Intersectional Invisibility: The Distinctive Advantages and Disadvantages of Multiple Subordinate-Group Identities. *Sex Roles*, 59(5-6), 377-391.
- Quattrone, G. A., & Jones, E. E. (1980). The perception of variability within in-groups and out-groups: Implications for the law of small numbers. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38(1), 141-152.
- Rahman, M. (2010). Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities. *Sociology*, 44(5), 944-961.
- Raiya, H. A., Pargament, K. I., Mahoney, A., & Trevino, K. (2008). When Muslims Are Perceived as a Religious Threat: Examining the Connection Between Desecration, Religious Coping, and Anti-Muslim Attitudes. *Basic and Applied Social Psychology*, 30(4), 311-325.
- Reese, G., Steffens, M. C., & Jonas, K. J. (2014). Religious Affiliation and Attitudes Towards Gay Men: On the Mediating Role of Masculinity Threat. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 24(4), 340-355.

- Riek, B. M., Mania, E. W., & Gaertner, S. M. (2006). Intergroup threat and outgroup attitudes: A meta-analytic review. *Personality and Social Psychology Review, 10*(4), 336-353.
- Risman, B. J. (2004). Gender As a Social Structure: Theory Wrestling with Activism. *Gender & Society, 18*(4), 429-450.
- Ritchie, J. (2015). Pinkwashing, Homonationalism, and Israel–Palestine: The Conceits of Queer Theory and the Politics of the Ordin. *Antipode, 47*(3), 616-634.
- Ritchie, J., & Ormston, R. (2014). The Applications of Qualitative Methods to Social Research. In J. Ritchie, J. Lewis, C. McNaughton Nicholls, & R. Ormston, *Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students and Researchers* (pp. 27-46). London: Sage Publications.
- Romero, M. (2017). *Introducing Intersectionality*. Malden, MA: Polity Press.
- RTBF. (2018, 19 mei). *Un plan d'action interfédéral LGBTI: pour qui et pour quoi?* Opgehaald van RTBF: [https://www.rtbef.be/info/opinions/detail\\_un-plan-d-action-interfederal-lgbti-pour-qui-et-pour-quoi?id=9921631](https://www.rtbef.be/info/opinions/detail_un-plan-d-action-interfederal-lgbti-pour-qui-et-pour-quoi?id=9921631)
- Said, E. W. (2008). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. London: Routledge.



- Schaller, M., Boyd, C., Yohannes, J., & O'Brien, M. (1995). The prejudiced personality revisited: Personal need for structure and formation of erroneous group stereotypes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(3), 544-555.
- Schlueter, E., Meuleman, B., & Davidov, E. (2013). Immigrant Integration policies and perceived Group Threat: A Multilevel Study of 27 Western and Eastern European Countries. *Social Science Research*, 42(3), 670-682.
- Schmuck, D., & Matthes, J. (2017). Effects of Economic and Symbolic Threat Appeals in Right-Wing Populist Advertising on Anti-Immigrant Attitudes: The Impact of Textual and Visual Appeals. *Political Communication*, 34(4), 607-626 .
- Schotten, H. C. (2016). Homonationalism. *International Feminist Journal of Politics*, 18(3), 351-370.
- Settles, I. H. (2006). Use of an intersectional framework to understand Black women's racial and gender identities. *Sex Roles*, 54(9), 589-601.
- Shannahan, D. S. (2009). Sexual ethics, marriage, and sexual autonomy: the landscapes for Muslimat and lesbian, gay, bisexual, and transgendered Muslims. *Contemporary Islam*, 3(1), 59-78.
- Sherry, A., Adelman, A., Whilde, M. R., & Quick, D. (2010). Competing selves: Negotiating the intersection of spiritual and sexual identities. *Professional Psychology: Research and Practice*, 42(2), 112-119.

- Siraj, A. (2016b). British Muslim lesbians: reclaiming Islam and reconfiguring religious identity. *Contemporary Islam*, 10(2), 185–200.
- Siraj, A. (2006). On being homosexual and Muslim: conflicts and challenges. In L. Ouzgane, *Islamic Masculinities* (pp. 202-216). New York: Zed Books.
- Siraj, A. (2009). The construction of the homosexual ‘other’ by British Muslim heterosexuals. *Contemporary Islam*, 3(1), 41–57.
- Siraj, A. (2012). “I Don't Want to Taint the Name of Islam”: The Influence of Religion on the Lives of Muslim Lesbians. *Journal of Lesbian Studies*, 16(4), 449-467.
- Siraj, A. (2016a). Alternative realities: queer Muslims and the Qur’an. *Theology & Sexuality*, 22(1-2), 89-101.
- Smaje, C. (1997). Not just a Social Construct: Theorising Race and Ethnicity. *Sociology*, 31(2), 307-327.
- Stephan, W. G., & Renfro, L. (2002). The Role of Threats in Intergroup Relations. In E. R. Smith, & D. M. Mackie, *From Prejudice to Intergroup Emotions: Differentiated Reactions to Social Groups* (pp. 191–208). New York: Psychology Press.
- Stephan, W. G., Ybarra, O., & Morrison, K. R. (2009). Intergroup Threat Theory. In T. D. Nelson, *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination* (pp. 43-59). New York: Psychology Press.

- Swann, W. B., & Bosson, J. K. (2008). Identity negotiation: A theory of self and social interaction. In O. P. John, R. W. Robins, & L. A. Pervin, *Handbook of personality: Theory and research* (pp. 448-471). New York: The Guilford Press.
- Tacq, J. (2011). Causality in qualitative and quantitative research. *Quality & Quantity*, 45(2), 263–291.
- Ting-Toomey, S. (2005). Identity Negotiation Theory. In W. B. Gudykunst, *Theorizing About Intercultural Communication* (pp. 211-235). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Tobin, R. D. (2017). Gays for Trump? Homonationalism Has Deep Roots. *The Gay and Lesbian Review Worldwide*, 24(3), 5-7.
- Van Esbroeck, K. (2017, 3 april). Quoi!? "Holebi's zullen eind deze maand massaal stemmen op Marine Le Pen". *Newsmonkey*.
- Vedder, P., Wenink, E., & van Geel, M. (2016). Explaining negative outgroup attitudes between native Dutch and Muslim youth in The Netherlands using the Integrated Threat Theory. *International Journal of Intercultural Relations*, 53, 54-64.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054 .
- Ward, J. (2008). White Normativity: The Cultural Dimensions of Whiteness in a Racially Diverse LGBT Organization. *Sociological Perspectives*, 51(3), 563-586.

- Wellman, J. D., & McCoy, S. K. (2014). Walking the straight and narrow: Examining the role of traditional gender norms in sexual prejudice. *Psychology of Men & Masculinity, 15*(2), 181-190.
- Werbner, P. (2013). Everyday multiculturalism: Theorising the difference between ‘intersectionality’ and ‘multiple identities’. *Ethnicities, 13*(4), 401–419.
- White, C., Duck, J. M., & Newcombe, P. A. (2012). The Impact of Media Reliance on the Role of Perceived Threat in Predicting Tolerance of Muslim Cultural Practice. *Journal of Applied Social Psychology, 42*(12), 3051-3082.
- Wright, L. W., Adams, H. E., & Bernat, J. (1999). Development and Validation of the Homophobia Scale. *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment, 21*(4), 337-347.
- Wylie, A. (2003). Why standpoint matters. In R. Figueroa, & S. G. Harding, *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology* (pp. 26-48). London: Psychology Press.
- Yeck, A. T., & Anderson, V. N. (2018). Homosexuality as Haram: Relations among Gender, Contact, Religiosity, and Sexual Prejudice in Muslim Individuals. *Sex Roles*.
- Yip, A. K. (2009). Islam and sexuality: orthodoxy and contestations. *Contemporary Islam, 3*(1), 1-5.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics . *European Journal of Women's Studies, 13*(3), 193-209.

Zanghellini, A. (2012). Are Gay Rights Islamophobic? A Critique of Some Uses of the Concept of Homonationalism in Activism and Academia. *Social & Legal Studies*, 21(2), 357-374.

