

De hoofdwikkel en de trui

Herkenning en verborgen betekenis in een verhaal over ziekte en heling

Edien Bartels

Voor Z. en H.

Verhalen over ziekte kunnen mensen dichterbij de beleving daarvan brengen. Door onderscheid te maken tussen bedoelde betekenis en verborgen betekenis en zowel de verteller als de luisteraar in de analyse te betrekken, wordt duidelijk hoe verteller en luisteraar samen de verhalen construeren. Dat is ook het geval wanneer mensen met verschillende culturele en religieuze achtergrond zich herkennen in elkaars verhalen en in hun zoeken naar heling. De verborgen betekenis van verhalen over ziekte wordt in verband gebracht met het zoeken naar zingeving. In die verborgen betekenis is de sociale identiteit en positie te herkennen van de luisteraar en verteller.

[verhalen, ziekte, heling, betekenis, zelfbepaling, islam, moslima, diaspora]

Toen ik zwanger was van mijn eerste kindje had ik veel pijn. Mijn moeder reageerde: "Ga in de Koran van opa lezen, ga naar je zus."

Sinds twee jaar is opa overleden en bij mijn zus liggen een paar spullen als herinnering aan mijn opa. Ik mis hem en dat doet zeer.

Bij mijn zus mocht ik de Koran van opa pakken. Ik moest er heel voorzichtig mee omgaan omdat het boek bijna uit elkaar viel. Ik zag bij het boek ook de hoofdwikkel van opa en het lieve rustige en zo wijze gezicht van mijn grote voorbeeld kwam als verdrietige en blije herinnering in mij boven. Ik pakte de hoofdwikkel, de grote gestreepte doek, wikkelde mijn zere lichaam in de wikkel van opa, sloeg het boek open en begon te lezen. Tranen liepen over mijn gezicht. Pijn, verdriet en blijdschap over mijn opa en over mijn te verwachten kindje vielen samen. De Koran teksten maakten me vredig, rustig en niet meer bang voor de toekomst (Zuaad, 32 jaar).

Als verhalen ons dichterbij ziekte en de beleving daarvan brengen, wat vertelt ons dan dit fragment van een verhaal over pijn tijdens de zwangerschap, over de beleving daarvan en wat zegt die beleving over Zuaad, de vertelster van dit verhaal? Dat de Koran als heilig boek voor moslims een belangrijke rol speelt in ziekte en genezing, komt in allerlei (medisch) antropologisch onderzoek over Noord-Afrika en over Noord-

Afrikaanse migranten in Europa, naar voren (Bakker 1993, Bartels 1993, Hermans 1999, Hoffer 2000). Maar waarom speelt de opa van Zuaad zo'n belangrijke rol en nog specifieker: wat maakt haar opa duidelijk over de beleving van pijn rond zwangerschap? Om hier een antwoord op te geven zal ik eerst kort weergeven hoe ik dit verhaal optekende, wat de achtergronden zijn van de vertelster, waarom zij het vertelde aan de schrijfster van dit verhaal, een collega van haar, en waarom deze collega het opschreef. Tenslotte zal ik proberen iets van de *verborgen betekenissen* te achterhalen, dat zijn *betekenissen die dus niet per definitie bekend hoeven te zijn aan de verteller van het verhaal of zo bedoeld zijn door de verteller* (Van der Geest & Oderwald 2000: 105, naar aanleiding van Good 1994). Deze *verborgen betekenis* probeer ik te achterhalen op basis van mijn kennis over de achtergrond van en omgang met zowel de vertelster als de schrijfster. Daarbij stel ik mij de vraag of in die verborgen betekenis iets van de sociale identiteit en de positie van de verteller en schrijfster doorklinkt.

Achtergrond

Zuaad is een Marokkaanse vrouw die ongeveer 25 jaar in Nederland woont. Ze is gehuwd en inmiddels moeder van twee zoontjes. Zuaad ziet zichzelf als moslima en draagt dat ook nadrukkelijk uit. Ze loopt met een hoofddoek en draagt lange bedekkende kleding. In haar werk, ze werkt als aankomend maatschappelijk werkster, brengt ze haar overtuiging ook naar voren in haar contacten met cliënten. Zo is ze in staat om met erg vereenzaamde en depressieve Marokkaanse vrouwen contact te maken en hen te motiveren tot enige actie en iets te ondernemen voor het gezin. Ze spreekt, zoals ze zelf zegt, met hen in de taal van het geloof en die taal verstaan deze vrouwen. Maar niet in iedere werksituatie reageert Zuaad vanuit haar religieuze overtuiging. Daarin is ze selectief. In werkbesprekingen bij Nederlandse hulpverleningsinstellingen bijvoorbeeld kan ze niet altijd uit laten komen hoe ze Marokkaanse vrouwen activeert. Islam is dan vaak nog een taboe. Veel Nederlandse hulpverleners zijn er niet van gediend te horen hoe godsdienst een rol kan spelen in hulpverlening die in Nederland gepraktiseerd wordt. Slechts wanneer Zuaad zich veilig voelt, spreekt ze zich hierover uit.

Dat was in ieder geval wel zo op het moment dat ze dit verhaal vertelde aan Marjan, een Nederlandse maatschappelijk werkster en directe collega. Deze maatschappelijk werkster probeerde het verlies van een vriend, die ze vooral als leermeester had gezien, te verwerken en schreef het verhaal op onder de titel "De hoofdwikkel en de trui". Het verhaal van Zuaad maakte haar duidelijk hoe eigendommen van mensen vaak meer zijn dan materiële gegevens en ook de personen zelf kunnen representeren en zelfs een verbinding met die personen tot stand kunnen brengen. Zij schrijft daarover:

Zeven jaar geleden is mijn vriend en leermeester overleden. Zo eindigde plotseling deze relatie, aan het einde van een warme zomer. Veel kleding wilde ik niet bewaren, alleen een grote ruwharige trui kon ik niet wegdoen. De pijn en het verdriet om het verlies deed zo zeer.

Na het verhaal van Zuaad herinner ik me dat ik zijn trui vaak aantrok; met de trui aan, ging ik in een rustig hoekje van het huis op de grond zitten, weggedoken in de trui, heel stil, bijna apathisch om zo de pijn niet te hoeven voelen, maar om daarin terug te krijgen zijn wijze en betrouwbare aanwezigheid. Wat zou hij mij aanraden in deze tijd van verdriet?

Aan dankbaarheid ben ik niet toegekomen. Na een grote opruiming, door de verhuizing, heb ik die trui ook weggedaan. Achteraf te vroeg, weet ik nu (Marjan, 49 jaar).

Het doel of de boodschap van het verhaal van Zuaad is duidelijk overgekomen bij Marjan: eigendommen van mensen kunnen overleden geliefden en vrienden als het ware terughalen en helpen afscheid te nemen, verdriet daarover te verwerken en zelfs fysieke pijnen verlichten. Wanneer we dat niet onderkennen, ontnemen we onszelf mogelijkheden om afscheid te nemen. In het nu kijken de schrijfster en vertelster daarom ook heel anders aan tegen opruimen van voor mensen typerende eigendommen. Dit neemt echter niet weg dat de ervaringen van beiden, het verlies van respectievelijk een opa en van een vriend en leidsman en de verwerking van dat verlies, geheel verschillend zijn. De boodschap van het verhaal wordt door beiden weliswaar herkend, maar de betekenissen van de ervaringen zijn anders vanuit een verschillend interpretatiekader. Mensen kunnen niet bewust ervaren zonder betekenis te geven. Ervaring wordt gestructureerd en tot uitdrukking gebracht door de betekenis die mensen geven aan de gebeurtenissen om hen heen. En die zijn gevormd door het interpretatiekader dat mensen beschikbaar hebben. Maar het omgekeerde is ook belangrijk: betekenissen krijgen inhoud door ervaring. Het is een proces van voortdurend op elkaar afstemmen, van ervaring en betekenisverlening met als gevolg dat ook het interpretatiekader steeds weer verandert. Welke betekenis heeft haar opa dan voor Zuaad? Vanuit welk interpretatiekader kan dit geplaatst worden? En vanuit welk kader spreekt Marjan, de maatschappelijk werkster?

Over haar opa vertelt Zuaad in het verhaal:

Mijn opa was een wijs en gerespecteerd man in het dorp waar hij met mijn oma woonde. Vaak kwamen er mensen hem om hulp vragen bij hun problemen. Blij gingen ze na een gesprek met hem weer naar huis.

Mijn opa was een voorbeeld hoe ik wilde leven. Ik wilde dezelfde rust en kracht ook geven, zodat ik veel mensen blij kan maken. Ik vroeg hem: "Opa kunt U mij uw kracht ook geven, zodat ik veel mensen blij kan maken?"

Zijn antwoord was: "Mijn meisje als je goed leeft zal God je de kracht geven, daar heeft hij mij niet voor nodig."

Bijna mijn hele familie woont in Nederland. Op vakantie in Marokko zagen wij er anders gekleed uit. Op een manier waardoor van tantes en nichtjes veel commentaar kwam, behalve van opa. Ik begreep dat niet, want als er iemand volgens de Koran leefde, was het wel mijn opa. Elke dag las hij de Koran en bestudeerde hij de teksten van de Hadith.

Ik vroeg daarom mijn opa een keer: "Waarom zegt U nooit iets over onze kleding?" Opa antwoordde: "Mijn kleindochter, het is niet aan mij een oordeel uit te spreken. Eens zal de geest van God in je komen en dan zul je je vanzelf ook anders kleden. Daar heeft God, Hij zij geprezen, mij niet voor nodig."

Mijn opa schreef nooit voor wat ik zou moeten doen. Hij was ook nooit bestraffend en had veel vertrouwen in ons. Ook al woonde hij in een dorp in Marokko, hij wist dat het voor ons heel anders zou worden. Hij hield ons altijd voor: “Wees je bewust dat je gelooft, maar weet ook dat je in een bepaalde tijd leeft. Daar moet je zelf een weg in vinden.”

Voor Zuaad was haar opa duidelijk een wijze en liefhebbende gids die haar niets opdrong, maar de vraag blijft waarom Zuaad haar opa in verband brengt met zwangerschapspijnen en via zijn representatie ook fysieke verlichting vindt. Ook voor Marjan, de maatschappelijk werkster en schrijfster, gaat het om een verlies van een leermeester, een gids waarmee ze bevriend was. Geheel anders dan Zuaad geeft Marjan geen achtergrondbeschrijving in haar verhaal. Zij gebruikt geen (religieus) interpretatiekader. Zij zoekt er eerder naar; vraagt zich af wat te doen en stelt haar eerder handelen ter discussie.

Verborgene betekenissen en zingeving

Verkuyten (1999: 15) maakt verschil tussen ervaring ‘hebben’ en ervaring ‘kennen’. Mensen hebben allerlei ervaringen die ze niet altijd onder woorden kunnen brengen. Hun motieven en het waarom is henzelf ook vaak niet duidelijk. Ervaringen ‘kennen’ slaat meer op het vertellen en verklaren en niet zozeer op de ervaring zelf. Dit ‘kennen’ vraagt het maken van onderscheid tussen de ervaring zelf, ervaring ‘hebben’ en het verwoorden daarvan. Dit vraagt reflectie en daarvoor moet afstand worden genomen. Het beschrijven, het op papier zetten van de ervaring, is als het ware een tweede vorm van distantie. Het verhaal ondergaat een bewerking waardoor het nog verder van het ‘hebben’ van de ervaring komt af te staan. Anderzijds ligt hier juist de verbinding tussen individu en sociale omgeving. Een individu kan ervaring ‘hebben’, maar om die ervaring te delen als sociaal persoon, moet het die ervaring kunnen ‘kennen’.

Dit lijkt samen te vallen met de vraagtekens die Van der Geest en Oderwald (2000: 104) stellen bij de invulling van het begrip *emplotment* dat Mattingly gebruikt. *Emplotment* is het begrip dat aangeeft hoe een reeks van gebeurtenissen tot een lopend en zinvol geheel gemaakt moeten worden om samenhang, begin en – een voorlopig – einde te krijgen. Er wordt een kern, een plot, geconstrueerd die een lijn oproept en van onafhankelijke gebeurtenissen een verhaal maakt met een kern. Voor Mattingly is het verhaal dan niet alleen de expressie van de ervaring, maar ook de ervaring zelf. Dit samenvallen van ervaring en verhalende expressie van ervaring is niet houdbaar, zoals Van der Geest en Oderwald stellen, in het licht van antropologische veldwerk. Verhalen komen vaak pas tot stand in een langdurig proces, waarbij het gehoor ook een vormende rol speelt via vragen en commentaar dat weer ingekleurd wordt door de relatie van de verteller met het gehoor. Na enige tijd lijkt zo’n verhaal in een eindstadium gekomen; het heeft dan een min of meer afgeronde vorm gekregen. Voor de verteller wordt daarmee de ervaring als het ware ‘gekend’, terwijl de toehoorders tot betrokkenen zijn geworden (Van der Geest & Oderwald 2000: 104). Ook het verhaal van Zuaad en Marjan laat zien dat het gaat om de wisselwerking tussen de verteller en het gehoor. Het verhaal over haar opa wiens representatie haar zwangerschapspijnen verminderde

is mede tot stand is gekomen onder invloed van de luisteraar de collega Marjan die het heeft opgeschreven. Daardoor is het voor Zuaad van 'ervaring' hebben, verlichting van zwangerschapspijn, tot ervaring 'kennen' – waarin haar opa een centrale rol speelt in die verlichting –, geworden, maar het blijft nog wel haar ervaring.

Anders ligt het voor de *verborgen betekenissen* van een verhaal. Daarbij gaat het niet zozeer om de ervaring (hebben of kennen) van de verteller, maar eerder om de interpretatie van de luisteraar. Verborgen betekenissen, door Van der Geest en Oderwald geïntroduceerd via het werk van Good als betekenissen die *dus niet per definitie bekend hoeven te zijn aan de verteller van het verhaal of zo bedoeld zijn door de verteller*, kan dus buiten de interactie tussen verteller en gehoor blijven. Voor de verborgen betekenis zoeken we daarom naar dat deel van de betekenis dat buiten de interactie tussen verteller en luisteraars is gebeven. We onderscheiden hier dus twee betekenisniveaus: de bedoelde betekenis waarin de ervaring die de verteller heeft 'gehad' in interactie met het gehoor wordt 'gekend' en de verborgen betekenis. Anders dan bij de verborgen betekenis is bij de bedoelde betekenis de interactie tussen verteller en luisteraar voorwaarde.

Hier doet zich het verschil voor tussen verhalen en literaire verbeelding. De betekenis van verhalen komt tot stand in wisselwerking tussen verteller en gehoor. Literaire verbeelding daarentegen ontwikkelt zich veeleer buiten interactie met een gehoor. In samenlevingen waar de orale traditie overheerst, werken verhalen ook nadrukkelijk in groepsverband. Groepen zijn dan ook een voorwaarde voor het voortbestaan van die verhalen. In de westerse samenleving is de orale traditie veel minder sterk ontwikkeld; het gaat daar meer om een geschreven traditie. Voorwaarde voor het voortbestaan van verhalen is eerder het op schrift gesteld zijn. Het schrijven is daar ook zo ingeburgerd dat 'ervaring hebben' en 'ervaring kennen' dichter bij elkaar liggen. Voor de ontwikkeling van de ervaring die leidt tot literaire verbeelding is het gehoor of de lezer minder belangrijk dan voor het verhaal. Daarentegen wordt de luisteraar of lezer een meer onafhankelijke voorwaarde voor de kwalificatie literair en krijgen verborgen betekenissen meer belang, en daarmee ook de lezer. Literatuurbespreking en kritiek kan zelfs gezien worden als een geïnstitutionaliseerde vorm van het zoeken naar verborgen betekenissen.

Hoe speelt dan de verhouding tussen bedoelde betekenis en verborgen betekenis in het verhaal van Zuaad en het verhaal van Marjan? Door de 'gelaagdheid' is het verhaal van Marjan complex om betekenisniveaus te onderscheiden. In dit artikel gaat het in feite om drie verhalen. Als eerste speelt het verhaal van Zuaad. Als tweede het verhaal van Marjan waar het verhaal van Zuaad een essentieel onderdeel van uitmaakt. Tot slot gaat het hier om een artikel waarin beide verhalen worden opgenomen. Het eerste en het tweede verhaal vinden hun samenhang vooral in de bedoelde betekenis, terwijl in het derde 'verhaal' verder gekeken wordt om ook de verborgen betekenis te onderzoeken. Voor dit artikel is dan de vraag: waar vinden we die verborgen betekenis.

Alle schrijvers die Van der Geest en Oderwald aanhalen, hoe verschillend hun uitgangspunt ook is, gaan uit van zingeving. In een geslaagd verhaal gaat het om ordening en zingeving. Maar wat is zingeving? Wat is het verschil met betekenisgeving? Gaat het dan om een persoonlijk visie of kan zingeving gezien worden als een sociaal pro-

duct en hoe verhoudt zich dan de persoonlijke visie tot zingeving als maatschappelijk product in een verhaal over ziekte? En als we spreken over zingeving in relatie tot verborgen betekenis doet zich de vraag voor of een verhaal met betrekking tot zingeving verschil in interpretaties oproept tussen verteller en luisteraar.

Er zijn verschillende visies op het begrip zingeving, in relatie tot religie (transcendent) en in relatie tot een niet religieuze levensbeschouwing (immanent). Zingeving impliceert gericht betekenis geven, gericht op het doel, het waarom van het leven, speciaal het menselijk leven. Zo opgevat is zingeving beperkter en specifiekter dan betekenis geven. Daarbij kan religie een belangrijke rol spelen (zoals de islam voor Zuaad), maar dat hoeft niet het geval te zijn (zoals voor Marjan). In het westen zien we dat de veranderingen in de plaats van religie in de samenleving tot gevolg hebben dat ook individuele zingeving verandert. Religie maakt steeds minder deel uit van het maatschappelijk en publieke leven en wordt steeds meer een onderdeel van het privé-leven en daardoor minder waarneembaar.¹ Het gevolg is dat individuen steeds meer hun eigen religie ontwerpen, vaak vanuit de informatie over allerlei religies en levensbeschouwingen waar ze kennis mee hebben gemaakt. Met die kennis stellen ze een eigen 'pakket' samen (Polspoel 1995: 26). Dit proces vindt niet alleen plaats als vervanging van geïntegreerde, al dan niet religieuze zingevingssystemen, maar lijkt ook de opkomst van een diversiteit aan gefragmenteerde zingevingssystemen te bevorderen (Hijmans & Hilhorst in Polspoel 1995: 27). Ter Borg (1998) signaleert naast individualisering in het zoeken naar zingeving ook een instrumentalisering; geloof wordt een optie om bij problemen op terug te grijpen. Het gaat eerder om een *opportunistisch stand-by geloof*. Dit betekent eveneens een sterke informalisering van zingeving. De grote tradities worden naast nieuwe kleine tradities geplaatst. Individuen ontwikkelen als het ware een doe-het-zelf product van zingeving waarvan de elementen door eigen keuze bepaald worden en waarvoor een nieuwe ordening wordt gezocht. Het lijkt een product van wat Lévi-Strauss *bricolage* noemde.

Wanneer zingeving zo'n sterke individuele aangelegenheid wordt, afhankelijk van individuele activiteiten, gaat het vooral om een plaatsbepaling voor en van het individu zelf. De conclusie van de hier genoemde schrijvers als Hijmans en Hilhorst en Polspoel (1995) is dan ook dat 'zelfbepaling kenmerkend lijkt te zijn voor de hedendaagse zingevingproblematiek'. Dat is ook te herkennen in het verhaal van Marjan. Zij geeft aan zoekend te zijn en is door het verhaal van Zuaad op een spoor gezet. Maar Zuaad is een moslima migrantenvrouw. Dit roept de vraag op of die zelfbepaling ook kenmerkend is voor mensen zoals moslimmigranten in het westen uit niet gesecculariseerde samenlevingen waar zingeving nog gezocht wordt binnen geïntegreerde religieuze kaders? Of speelt voor hen deze zelfbepaling juist extra omdat migratie een breuk kan betekenen? De vraag is dan of de betekenis van zelfbepaling van moslimmigranten overeenkomt met die van mensen die opgegroeid en gesocialiseerd zijn in gesecculariseerde westerse samenlevingen.

Zelfbepaling wordt door Polspoel gezocht met behulp van diverse elementen maar wel in een kader. Wanneer mensen het geïntegreerde zingevingskader loslaten, zoeken zij zich een nieuw kader met behulp waarvan zij zich situeren in tijd en ruimte. Daarbinnen gaat het om ordening. Dit proces van situering en oriëntatie, en van beschou-

wing en beleving, kenmerkt zich volgens Polspoel (1995: 29) “door een zo groot mogelijke samenhang van ervaringen, waarnemingen, herinneringen, gedachten, gedragingen etc.” Hier is een kanttekening op zijn plaats: is het niet juist deze samenhang die door het loslaten van geïntegreerde zingevingssystemen, onder druk komt te staan? Komen mensen niet meer voor de opgave te staan om naar samenhang te zoeken in de elementen die ze uit allerlei bronnen combineren? Ziekte brengt het zoeken naar samenhang en de samenhang die mensen gevonden denken te hebben in hun plaatsbepaling juist in de war. Dat vraagt weer een hernieuwd zoeken naar een nieuwe ordening in de plaatsbepaling. Maar dat zoeken naar die nieuwe ordening vindt niet in een vacuüm plaats; er moet iets van het verleden in verwerkt worden. Het verleden moet daarin worden opgenomen of er moet afstand van genomen worden.

Ook de ziekte zelf en de nieuwe situatie vragen een plaats in die ordening. Wanneer verhalen rond ziekte in dat kader worden geplaatst gaat het om het zoeken naar nieuwe zingeving voor het heden en voor de toekomst. Hier komt ook de *wishful thinking* (Good in Van der Geest & Oderwald 2000: 105) terug: *het hoopvol marchanderen met de feiten om zicht op een toekomst te behouden*. Verhalen over ziek-zijn bieden de zieke dus verwerking van het verleden, een plaatsbepaling in het heden en greep op de toekomst; ze bieden continuïteit door verandering een plaats te geven. Het verleden en de toekomst worden in de verhalen rond ziekte als het ware in het heden binnengehaald en gesitueerd, inclusief gemaakt. De vraag is: hoe vinden we dat nu terug in de verhalen van Zuaad en Marjan? Dat zal ik eerst vanuit de islam aangeven, het interpretatiekader dat voor Zuaad zo belangrijk is. Ik doe dat met behulp van twee begrippen: *baraka* en *jihâd*.

Baraka

Centraal in de islam staat het begrip *baraka*. *Baraka* is goddelijke kracht en zegening. *Baraka* is een voorwaarde voor bestaan van leven. Zonder *baraka* is leven van mensen, dieren, planten, onmogelijk. Het is een primaire levenskracht die van God afkomt. Alles wat bestaat is door God geschapen; het is Gods *baraka* die bij mensen, dieren, planten de conceptie bewerkstelligt. Mensen, dieren en planten worden ook door God in leven gehouden. In dat opzicht is *baraka* ook zichtbaar in het groeien van kinderen, jonge dieren en planten, de gezondheid en het ouder worden van mensen, dieren en gewassen, en de vruchtbaarheid daarvan. *Baraka* is een complex begrip; het is zowel een teken van als bewijs voor, zowel een voorwaarde voor als een gevolg van.

Mensen en dieren nemen *baraka*, in de zin van primaire levenskracht, tot zich via voedsel. In voedsel zit, in meer of mindere mate, afhankelijk van het soort, *baraka*. Dierlijk voedsel en voedsel dat dieren produceren hebben over het algemeen meer *baraka* dan plantaardig voedsel. Dierlijk leven is van een hogere orde dan plantaardig leven. Dieren bezitten evenals mensen een geest. Dieren hebben dan ook meer *baraka* dan planten. Een zelfde onderscheid maakt men voor het lichaam van een dier: de meest vitale organen zonder welke het dier niet kan leven, hart, nieren en lever, bevatten de meeste *baraka*. Na het doden van een offerdier, eet men die organen ook altijd

het eerst. Van alle voedsel heeft moedermelk de meeste *baraka*. Het is van mensen afkomstig en in de meest kwetsbare periode van het menselijk leven is het deze melk die de *baraka* geeft tot overleven. Van alle lichaamsvloeistoffen en uitscheidingen is ook alleen moedermelk rein. Graan wordt als een speciale gave van God gezien; het is de meest essentiële voedingsbron voor mensen. Weggooien van voedsel, speciaal weggooien van brood is *haram*, door God verboden. Menselijk leven is van een hogere orde dan dierlijk leven. Mensen hebben dan ook meer *baraka* dan dieren en oudere mensen hebben meer *baraka* dan jongere. Oudere mensen geven door hun ouderdom het bewijs veel *baraka* te bezitten. Ouderdom is in deze opvatting dus geen teken van zwakte, maar juist van kracht.

In moskeeën, heiligdommen 'hangt' meer *baraka* dan in huizen van gewone mensen. In huizen en woningen kan de mate van *baraka* verschillen. In huizen waar veel en kwalitatief goed voedsel is, waar gezonde mensen wonen die in harmonie met elkaar omgaan, heerst *baraka*. Religieuze voorwerpen zoals de Koran bezitten ook veel *baraka*. Mensen kunnen *baraka* aan elkaar overdragen. Zij zoeken het voortdurend door religieuze plichten en activiteiten te verrichten, door religieuze gebouwen zoals moskeeën en heiligdommen te bezoeken en religieuze voorwerpen aan te raken. Mensen wensen het elkaar ook toe. Mensen die dicht bij God staan of een speciale relatie met God hebben, bezitten meer *baraka* dan andere mensen. Dat geldt natuurlijk voor de imam, voorganger in het gebed, voor de korangeleerden en in mindere mate voor de oproeper tot het gebed, maar ook voor oudere religieuze mensen en heiligen. De religieuze specialisten en oudere religieuze mensen verkeren dagelijks in de moskee en gaan veel met de Koran om. Deze mensen zijn als het ware concentratiepunten van *baraka*. Hier wordt goddelijke gratie omgezet in menselijke energie. Met of via *baraka* kunnen er ook dingen gebeuren die de menselijke macht te boven gaan, zoals zieken genezen, een goede oogst laten groeien en een zwangerschap laten ontstaan.

De opa van Zuaad was als religieuze oudere, hij is volgens Zuaad 115 jaar geworden, vol met *baraka*. Van haar opa resten nog slechts zijn bijna stukgelezen Koran en hoofdwikkel. Door deze wikkel om haar buik te draaien en de Koran van haar opa te lezen, stroomt *baraka*, speciaal zijn *baraka*, over in Zuaad.²

Jihâd

Jihâd betekent inspanning, strijd voor God. Strijd en inspanning kunnen een agressieve lading hebben, maar dat hoeft niet het geval te zijn. Het begrip *jihâd* wordt nogal verschillend geïnterpreteerd. In het westen staat het vooral voor 'heilige oorlog' of 'veroveringen' om te islamiseren. *Jihâd* heeft echter een veel bredere betekenis: het slaat op alle moeite en inspanning, in welke vorm dan ook, *fi sabîl Allâh*, op de weg naar God. Dat kan dus oorlog betekenen, maar ook pacifistische strijd tegen de ongelovigen om de boodschap van Mohammed geaccepteerd te krijgen. Daarnaast gaat het ook om de inspanning en strijd die een individu moet leveren om zichzelf 'bij het geloof te houden', steeds maar weer te proberen een goede moslim te zijn in woord en daad. *Jihâd* betreft niet alleen het uitvoeren van religieuze plichten maar ook de juiste religieuze

instelling en een goed hart, niet alleen naar God toe, maar ook naar mensen, want oprechte onderwerping aan God is strijdig met onderling menselijk egoïsme. Voor vrouwen bestaat er nog een speciale vorm van *jihâd*: het voortbrengen van kinderen die de gemeenschap van Mohammed vergroten en versterken, *ziyâda fi ummat Muhammed*. Kinderen krijgen is aldus een religieuze inspanning.

De *jihâd* van vrouwen is niet in tegenspraak met de visie op het reguleren van het kindertal en het gebruik van anti-conceptie binnen de islam. Ook al is geboortebepaling toegestaan, het zijn vrouwen die zwanger worden, kinderen baren, zogen en verzorgen. Vrouwen moeten accepteren dat zij kunnen sterven ten behoeve van nieuw leven en dat zij soms tot uitputting toe hun kinderen moeten dragen, baren, voeden en verzorgen. De *jihâd* van vrouwen is er een op het grensvlak van leven en dood. Dit aspect van het vrouw-zijn wordt gezien als een inspanning voor God; vrouwen zien daarbij hun sekse bevestigd als één kant van het mens-zijn (man én vrouw). Daarmee benadrukken zij, zoals in de Koran 7:189 te vinden, dat zij samen met de man geschapen zijn uit één ziel (Fekkar 1983: 281-287).

Door haar zwangerschap verkeert Zuaad in gezegende staat; ze is vol *baraka*. Maar door de pijn en het ongemak van haar zwangerschap wordt Zuaad beproefd; zij levert daardoor extra inspanning, *jihâd*, voor God. Wie kan haar daar beter in steunen dan haar opa, die als religieus man zoveel inspanning voor God heeft betracht en die heeft laten zien dat het goed was om dat te doen?

Moslina in de diaspora naast een westerse vrouw

Hoe komt de *emplotment* en zingeving nu te voorschijn in het verhaal van Zuaad?

In dit verhaal van Zuaad zien we hoe weliswaar allerlei gebeurtenissen verschillen, in tijd en plaats en handeling, maar haar opa staat steeds centraal. Hij geeft de lijn aan, niet alleen in het verre verleden, Zuaad als klein meisje, maar ook in het recente verleden, Zuaad als zwangere, en zelfs voor de toekomst, Zuaad als moeder. Haar opa is als het ware de *trait d'union* tussen verschillen, tussen zichzelf als religieus mens en Zuaad die nog van alles moet leren, tussen Zuaad en andere familieleden uit Marokko, tussen wat goed is en wat niet en hoe dat goede te verwerven, zelfs in Nederland in het huis van haar zus met zijn Koran. Haar opa speelt in de *emplotment* een essentiële rol; hij is als het ware het middel om het verleden en de toekomst, haar kind, in het nu te halen. Het gaat in dit verhaal om verlies en heling door een verbinding tot stand te brengen met haar opa en zijn kracht, de bedoelde betekenis. Maar wat is dan de verborgen betekenis van het verhaal? Gaat het bij deze vraag naar verborgen betekenis dan nog wel om de *baraka* van haar opa en zijn steun in haar *jihâd*? Anders gesteld: ligt de verborgen betekenis niet eerder in de overdracht van de islam van haar opa naar Zuaad en dan nu, met haar zwangerschap, ook naar haar kind toe? Gaat het hier om zingeving als een zoeken naar zelfbepaling? Voor Zuaad als moslimvrouw is de islam niet verborgen, niet onzichtbaar of teruggebracht tot het privé-leven. Integendeel: voor Zuaad is haar religie zichtbaar en ze maakt het nog extra zichtbaar met haar hoofddoek, haar kleding en wanneer mogelijk in haar werk door het uit te dragen. Haar religie is ook niet gefrag-

menteerd, maar eerder geïntegreerd en in totaliteit aanwezig en zelfs alles bepalend. Hoe is er dan in het verhaal van Zuaad nog sprake van zoeken naar zelfbepaling?

Als migrante in de Nederlandse samenleving is er een sterke druk om 'Nederlands' te worden. De Nederlandse omgeving vraagt aanpassing. En Nederlander zijn betekent dan niet alleen de taal spreken, maar ook religie, de islam, binnenkamers houden. Dat is voor vrouwen moeilijker dan voor mannen. Mannen brengen hun geloof niet naar buiten. Vrouwen worden door hun kleding direct herkend als moslima. Dit is heel anders dan in Marokko waar iedereen moslim is en de islam heel vanzelfsprekend aanwezig, ook in het openbare leven. In Nederland vraagt dit voor moslima een nadrukkelijke keuze; het impliceert zelfs een keuze die door herkenning in het openbaar, voortdurend verantwoord en mede daardoor bevestigd moet worden. Dit gebeurt op twee manieren: binnen het geloof in de relaties naar andere religies die voorkomen in Nederland en in de bredere samenleving. De eerste manier, binnen het geloof, wordt door moslims niet ervaren als een afwijzen van andere religies en van de Nederlandse samenleving, maar eerder als een meenemen daarvan in hun keuze. 'Iedereen wordt als moslim geboren': zo geven moslims aan dat de islam voor ieder mens de 'natuurlijke' religie is, de religie die God als schepper voor hen heeft bedoeld. Het uitgangspunt dat mensen al vanaf hun geboorte moslim zijn, impliceert dat mensen zich niet tot de islam 'bekeren' in de betekenis van veranderen of afkeren; zij kiezen voor de islam, voor de rechte weg, de weg van het geloof. Het gaat om een zich richten op God, op een innerlijke overgave en een zich afkeren van zonde. Deze innerlijke spiritualiteit, het zich keren naar God of islam, is dus geen verwerping van andere religies, zoals bijvoorbeeld het jodendom of het christendom, maar een 'omhelzing' van een religie die andere religies omvat, en dus een vervolmaking.

De tweede manier van kiezen voor de islam hangt samen met de oriëntatie op de omringende samenleving. Anders dan moslims het zelf ervaren wordt hun keuze voor islam in de Nederlandse samenleving als een afwijzing van die samenleving gezien. Het gaat dus om een zelfbepaling die steeds weer bevestiging behoeft. Een zelfbepaling op het moslim zijn is een nieuwe ontwikkeling. In het algemeen gaan moslims ervan uit dat ieder kind geboren uit een moslimvader vanzelfsprekend moslim is. In de landen van herkomst waar de overgrote meerderheid moslim is en de staat soms ook een moslimstaat met wetgeving die teruggaat op de *sharia*, de goddelijke wet voor moslims, is geen bevestiging, noch zelfbepaling nodig. Dat verschil tussen de islam bijvoorbeeld in Marokko en in Nederland heeft mede tot gevolg dat de religieuze beleving van de tweede generatie moslimmigranten is veranderd in vergelijking met die van de eerste generatie. Dominicus-Groot (2000) deed onderzoek onder Marokkaanse meisjes naar hun religieuze beleving en laat zien hoe voor de jongere generatie het geloof een heel sterk persoonlijk karakter krijgt. Zij spreekt over "een persoonlijk geloof binnen de oemma." (gemeenschap der gelovigen). Meisjes eigenen zich het geloof persoonlijk toe en moeten daarbij ook expliciet keuzes maken. Deze meisjes zijn geen moslim omdat hun ouders moslim zijn, maar omdat ze daar zelf voor gekozen hebben. Dit proces van persoonlijke toe-eigening van het geloof wordt ook door hun omgeving zo ervaren; de meisjes die kiezen voor de islam krijgen een 'achieved status'. Het is, zoals ook Buitelaar (1998: 43) laat zien, een 'asserted' en geen 'ascribed' identity. Zij kiezen

zelf voor 'de rechte weg', *nishân*, de weg van het geloof. Het is ook deze boodschap die Zuaad van haar opa in Marokko kreeg: je moet zelf bepalen wat je doet. In haar verhaal legitimeert haar opa als het ware haar persoonlijke keuze voor islam.

Hoe komen nu *emplotment* en zingeving naar voren in het verhaal van Marjan? Anders dan voor Zuaad zien we in het verhaal van Marjan geen lijn met het verleden. Het gaat eerder om een breuk in het verleden die nog steeds niet geheeld is en nog geen plaats heeft in het heden: voor Marjan gaat het om het verwerken van het verlies van een vriend en leidsman die zeven jaar geleden is overleden. Ze mist hem nog steeds. Ze zoekt in dit verhaal wel naar een verbinding met het verleden om voor zichzelf duidelijk te krijgen waarom de rouw over het verlies niet op gang is gekomen. Daarmee probeert ze voor zichzelf een plaatsbepaling in het heden te zoeken. Maar het blijft nog een breuk en er is nog geen ruimte voor de toekomst. Zingeving vanuit een religie of een ander geïntegreerd systeem en haar eigen plaatsbepaling daarin, zoals Zuaad dat doet, geeft ze niet aan. Uitgangspunt is het verhaal van Zuaad waarin ze zich herkent. Via het verhaal over de opa van Zuaad, realiseert ze zich hoe destijds zelf wel bezig is geweest met rouwverwerking maar daar niet uit is gekomen. Zoals de wikkel van haar opa voor Zuaad genezing bracht door de kracht van haar opa op te roepen, zo is de opgeruimde trui van haar vriend en leidsman voor Marjan eerder een symbool van verlies en niet verwerkte rouw; de verbinding met het verleden is ze kwijt en ze weet nu waarom. Door het verhaal van Zuaad op te schrijven, probeert ze haar eigen niet verwerkte verdriet te plaatsen: in het verhaal van Zuaad zoekt Marjan een kader voor zingeving.

Hier wordt duidelijk dat het zoeken van Marjan niet gericht is op het zoeken van nieuwe elementen maar eerder op het verwerven van samenhang. Het verhaal van Zuaad biedt haar geen nieuwe voorstellingen die ze overneemt; wel biedt het verhaal reflectie over haar verdriet. Ze realiseert zich de mogelijkheden tot verwerking te snel aan de kant gezet te hebben. Daarmee biedt dit verhaal van Zuaad aan Marjan een doorbraak: het verhaal van Zuaad wordt als het ware een wikkel om de trui te vervangen.

Conclusie

Het verhaal van Zuaad en Marjan laat zien hoe verteller en luisteraar samen de bedoelde betekenis van het verhaal bepalen, maar dat de verborgen betekenis verschillend kan uitkomen, al naar de achtergrond en het interpretatiekader dat mensen hantieren en de luisteraar of lezer terugziet. In het verhaal van Zuaad over haar opa herkent Marjan haar verdriet over het verlies van haar vriend en leermeester en ziet haar beperkingen in de verwerking daarvan. De verborgen betekenis voor zowel Zuaad als Marjan zoek ik in zingeving. Zingeving wordt door beiden gekenmerkt door zelfbepaling, maar wel zelfbepaling met een verschillende oriëntatie. Zuaad als moslima in de Nederlandse samenleving zoekt zingeving in een geïstitutioniseerd religieus kader, de islam. Zij zoekt het niet in een eigen ontwerp, maar schaaft zich in de religieuze traditie van haar ouders en grootouders. In haar zwangerschapspijn en angsten zoekt Zuaad Gods zegening bij haar opa die haar altijd tot voorbeeld is geweest. Haar

moederschap kan zij plaatsen als een inspanning voor God. Toch is er ook voor Zuaad sprake van zelfbepaling. Zij situeert zich nadrukkelijk als moslima in deze tijd en in een land waar religie steeds meer gerekend wordt tot het privé-leven. Ze draagt haar keuze voor haar geloof naar buiten uit. Het gaat niet om het moslim zijn, dat heeft ze met haar geboorte meegekregen, maar om het volgen van de rechte weg, *nishân*. Daarin staat haar eigen keuze, haar persoonlijk geloof voor de islam centraal. Die eigen keuze is niet gebruikelijk en lijkt een nieuwe ontwikkeling voor moslims in de diaspora.

Voor Marjan is het verhaal van Zuaad een bijdrage aan de creatie van een zingevingssysteem dat geen samenhang lijkt te hebben en dat ze zoekt in haar situatie van verdriet; het biedt een verklaring voor het voortduren van haar rouw en verdriet om het verlies. Vanuit deze gedachte vertelt hun verhaal niet alleen de beleving van ziekte en verlies en het zoeken naar heling en verbinding, maar representeert het ook hun sociale identiteit en positie in de samenleving, een moslimvrouw in de diaspora en een westerse vrouw die zich een eigen zingevingskader verwerft. Maar hoe verschillend ook, beiden zoeken naar een nieuwe ordening en kunnen zich herkennen in elkaars verhalen en hun zoeken naar heling.

Noten

Edien Bartels (eac.bartels@scw.vu.nl) is cultureel antropologe aan de afdeling CA/SNWS van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Zij doet onderzoek in Noord Afrika en onder Marokkaanse migranten in Nederland.

- 1 Deze verandering hoeft niet te betekenen dat mensen in het westen 'minder' religieus zijn dan bijvoorbeeld een eeuw geleden (Van Harskamp 2000). Het gaat er hier om dat de vorm en expressie sterk veranderd zijn. Polspoel (1995: 26) spreekt over de these van Luckmann. Het komt erop neer dat er een nieuwe niet-kerkelijke niet-christelijke, niet geïnstitutionaliseerde sociale vorm van religie is ontstaan. De betekenissen zijn niet helder en er bestaat geen georganiseerde vorm. Deze vorm van religie is daarom volgens Luckmann onzichtbaar.
- 2 Het gaat nadrukkelijk om de *baraka* van haar opa en niet om *baraka* in het algemeen. Zuaad heeft een eigen Koran om in te lezen, maar ze zoekt hier naar de Koran van haar opa en gebruikt zijn hoofdwikkel.

Literatuur

Bakker, J.

1993 *The lasting virtue of traditional healing. An ethnography of healing and prestige in the Middle Atlas of Morocco*. Amsterdam: VU University Press.

Bartels, Edien

1993 *Eén dochter is beter dan duizend zonen. Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de sexen*. Utrecht: Jan van Arkel.

- Ter Borg, M.
 1998 'Alles zindert en knispert'. In: A. van Harskamp, E. Borgman en A.M. Korte (red.), *De religieuze ruis in nederland. Thesen over de versterving en de wedergeboorte van de godsdienst*. Zoetermeer: Meinema, pp. 26-32.
- Buitelaar, Marjo
 1998 Between ascription and assertion. The representation of social identity by women of Moroccan descent in the Netherlands. *Focaal* 32: 29-51.
- Dominicus-Groot, Christina
 2000 *Een persoonlijk geloof binnen de oemma. Een studie naar religieuze overdracht en religieuze beleving bij Marokkaans meisjes*. Doctoraalscriptie Culturele Antropologie. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Fekkar, Y.
 1983 Mettre au monde ou le jihad des femmes. *Femmes de la Méditerranée. Peuple Méditerranéen*, 22/23: 281-287.
- Van der Geest, Sjaak & Arko Oderwald
 2000 Weg van gehoorde zinnen, dichterbij ziekte. Medische antropologie en literaire verbeelding. *Medische Antropologie* 12(1): 103-16.
- Van Harskamp, Anton
 2000 *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.
- Hermans, Philip
 1999 *Buzellum* behandelen in El Jadida. In: *Cultuur, etniciteit en migratie*. Liber Amicorum Prof. dr. E. Roosens. Leuven/Leusden: ACCO.
- Hoffer, Cor
 2000 *Volksgeloof en religieuze geneeswijzen onder moslims in Nederland*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Polspoel, Arthur
 1995 De rol van levensbeschouwing in het proces van hulpverlening. In: A. Baart (red.), *Kerken en sociale interventie. Een introductie*. Amsterdam/Meppel: Boom, pp. 23-38.
- Verkuyten, Maykel
 1999 *Etnische identiteit. Theoretische en empirische benaderingen*. Amsterdam: Het Spinhuis.