

De stemmen van Tahara

De orkestratie van verschillende zelf-representaties in het levensverhaal van een Nederlandse moslimvrouw van Marokkaanse afkomst

Inleiding

Biografisch onderzoek is een fascinerende en doeltreffende manier om te onderzoeken hoe mensen het leven in een multiculturele samenleving ervaren. Een belangrijk thema in levensverhalen is immers hoe we passen binnen de collectieve verhalen van de verschillende groepen waarvan we deel uitmaken. Wil een levensverhaal overtuigen, dan dient het te voldoen aan de maatstaven die voor mensen met een identiteit als die van de verteller gelden binnen de groepen waartoe de verteller behoort (Appiah 1994: 160).

Aangezien mensen altijd tegelijkertijd tot meerdere groepen behoren, construeren zij een reeks alternatieve zelf-representaties die niet zonder meer verenigbaar zijn. Uiteenlopende zelf-representaties zijn gebaseerd op verschillende ketens van herinneringen en kunnen volgens zeer diverse culturele schemata geordend zijn (Ewing 1990: 253). Het construeren van een levensverhaal waarin verschillende zelf-representaties een plaats krijgen, is een strategie om te midden van een veelvoud aan inconsistente zelf-representaties een notie van eenheid of 'heelheid' te scheppen (McAdams 1993). Levensverhalen verschaffen dan ook inzicht in de manier waarop mensen hun participatie in verschillende sociale en culturele velden beleven (Bruner 1991; Labouvie-Vief, Orwell & Manion 1995; Lewis & Ferrari 2001).

In mijn huidige onderzoek analyseer ik levensverhalen van de tweede en de tussengeneratie vrouwen van Marokkaanse afkomst in Nederland. Mijn interesse gaat uit naar de vraag hoe deze vrouwen uit hun steeds verschuivende, meervoudige identificaties een wat McAdams 'persoonlijke mythe' noemt

* Met dank aan Harke Bosma, Jan Bremmer en Hetty Zock voor hun commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

construeren: de voortdurend herziene biografische vertellingen over gedragingen en episoden in het leven die een antwoord bieden op de vraag 'Wie ben ik?' (vgl. McAdams 1993; Langenhove & Harré 1993). Daarbij gaat mijn aandacht vooral uit naar representaties van etnische, religieuze en gender identificaties in de levensverhalen van deze vrouwen.

Biografisch onderzoek, waarin slechts een kader wordt aangereikt waarbinnen in eigen woorden, met eigen gekozen accenten en zelfgekozen opeenvolging van thema's een levensverhaal verteld kan worden, biedt meer mogelijkheden om de stemmen van geïnterviewden tot hun recht te laten komen dan meer gestructureerde interviews (vgl. Lutz 1991a; Anderson & Jack 1991, Rosenthal 1993). Het is evenwel van belang te erkennen dat verhalen altijd totstandkomen in interactie tussen verteller en publiek (Ochberg 1994). Interviewer en geïnterviewde reageren voortdurend op elkaars verbale en non-verbale boodschappen (Chanfrault-Duchet 1991; Verzijlbergen 1998) en hebben zodoende allebei een aandeel in de totstandkoming van het verhaal. Reflectie op de dialoog tussen verteller en interviewer alsook op de dialoog tussen verteller en de door haar of hem veronderstelde toekomstige toehoorders dient dan ook een centrale plaats in te nemen in de analyse van levensverhalen.

In dit artikel wil ik het dialogische karakter van identiteitsconstructies in biografische vertellingen illustreren aan de hand van het levensverhaal van Tahara E. Tahara is een actieve politica en een van de meest bekende vrouwen die meewerkten aan mijn onderzoek. Ik vond het een opwindende gedachte om een dergelijke publieke bekendheid te mogen interviewen en was beide keren dat we hiertoe samenkwamen onder de indruk van de hartelijke ontvangst bij haar thuis. Het interview zelf stelde me aanvankelijk evenwel teleur. Met haar plat-Randstadse accent stortte Tahara in zeer rap tempo een stortvloed aan woorden over mij uit waar met geen speld tussen te komen was. Het verhaal dat ze me vertelde, was een soort uitgebreid persbericht. Hoewel uitgebreider, was het een variant van eerdere interviews met haar die ik had gelezen, gehoord en gezien in de diverse media.

1 Tahara betekent 'De Zuivere'. Het is een door de vertelster van het gepresenteerde levensverhaal zelf gekozen pseudoniem. Om de privacy van Tahara te beschermen gebruik ik ook een pseudoniem voor haar woonstad. Verder heb ik in één instantie een uitspraak ruimer geformuleerd dan in de oorspronkelijke woorden, voor zover ik kan overzien zonder de relevantie in de bedoelde passage ervan aan te tasten.

Tahara's verhaal bevat slechts weinig anekdotes. Op het eerste gezicht is het niet veel meer dan een opsomming van bereikte doelen en ideologische standpunten. Toch is een dergelijk dichtgetimmerd verhaal als representatie van sociale identiteit minstens zo interessant als meer spontaan vertelde, ogenschijnlijk meer 'open' verhalen. De reden dat ik voor dit artikel juist Tahara's levensverhaal heb gekozen, is ingegeven door mijn fascinatie met de kwestie hoe het komt dat haar verhaal het zo goed doet in de media en hoe dit bijdraagt aan haar constructie van identiteit. Deze tweevoudige vraag zal centraal staan in mijn analyse van Tahara's levensverhaal.

De geloofwaardigheid van een verhaal hangt niet alleen af van de feiten waarover verteld wordt, maar evenzeer van de vaardigheden van de verteller om het verhaal af te stemmen op de manieren van spreken waarmee haar publiek vertrouwd is. Op haar beurt beïnvloedt de respons van het publiek het succes van het verhaal en bij implicatie de identiteit van de verteller (Ochberg 1994: 114). De vraag naar het succes van Tahara's levensverhaal is dan ook bij uitstek een vraag naar de meerstemmigheid in haar verhaal.

Deze meerstemmigheid zal ik bestuderen door ten eerste te analyseren welke verschillende 'stemmen' in het levensverhaal aan het woord komen. Vervolgens zal ik onderzoeken met wie deze stemmen in dialoog zijn om ten slotte enkele conclusies te trekken ten aanzien van de vraag hoe de vertelster door middel van deze dialogen gestalte geeft aan verschillende dimensies van haar sociale identiteit. Daarbij maak ik gebruik van het concept van 'het dialogische zelf' zoals dit is ontwikkeld door Hermans & Kempen (1993) en andere op de Russische taalfilosoof Mikael Bakhtin geïnspireerde sociaal wetenschappers.²

Allereerst volgt hier mijn samenvatting van Tahara's vertellingen over de verschillende fasen en significante anderen in haar leven.

Tahara E. is als enige van de drie kinderen uit het Marokkaanse gezin geboren in Nederland, in een wijk in de Randstad waar destijds (begin jaren zeventig) vrijwel geen Marokkanen woonden. Haar voornaamste contacten waren echter wel met Marokkanen: via de moskee waar ze vanaf haar vierde levensjaar islamitische lessen volgde, en via haar lagere school, een Marokkaans-Nederlandse school. Tahara benadrukt dat ze drietalig is opgevoed: Berbers thuis via haar ouders, Arabisch thuis via haar ouders en op school, en Nederlands via school en thuis via haar twee broers. Significante anderen uit wat zij beschrijft als de eerste periode uit haar leven zijn vooral haar twee broers, die ze neerzet als be-

2 Zie Bell & Gardiner (1998), Holland et al. (1998) en Josselson (1995).

middelaars tussen de Marokkaanse wereld en de Nederlandse en de wijdere wereld. Omdat ze in leeftijd veel scheelt met haar broers, vertelt ze dat ze de omgang met hen ervoer als een functioneren in de wereld van volwassenen. Tahara's vertellingen over haar jeugdjaren bevatten dan ook geen verwijzingen naar kinderfantasieën of spelletjes.

Na de lagere school gaat Tahara tegen een lbo-advies in naar de mavo, 'omdat ik wel wist dat ik heel wat in mijn mars had'. In termen van kennisverwaring verveelt ze zich daar vier jaar lang, maar in termen van identiteitsontwikkeling heeft ze het over een *wake-up call*. Omdat ze op de mavo het enige Marokkaanse meisje is, beseft dat ze in de ogen van anderen niet normaal is en ze gaat zich vragen stellen over wie ze is. Ze beschrijft een spirituele zoektocht naar haar islamitische identiteit. Ze hervat de islamitische lessen in de moskee, waar ze felle discussies voert met de leraren, die in haar verhaal als belangrijkste significante anderen voor deze levensfase naar voren komen.

Als zestienjarige besluit Tahara tijdens een zomervakantie in Marokko een hoofddoek te gaan dragen. Haar verweer tegen de negatieve reacties die ze hierop krijgt op de mavo en later de havo, is de aanzet tot wat in haar vertellingen over de periode op de hbo het dominante thema wordt: de strijd die ze samen met een eveneens gehoofdde Marokkaanse vriendin en later andere studenten met een migratiegeschiedenis – tevens de significante anderen uit deze periode – voert om vooroordelen over moslimmigranten in het algemeen, en over Marokkaanse meiden in het bijzonder te ontzenuwen. Haar vertellingen gaan vanaf dat moment over haar streven een eigen, zichtbare plek in de samenleving te veroveren. Ze vat dit streven samen als 'de lancering van Marokkaanse meisjes met een hoofddoek en een grote bek'.

Via een zelf-geïnitieerd interview in de schoolkrant en een 'toevallig' interview op tv neemt haar publieke bekendheid een enorme vlucht en via die bekendheid belandt Tahara in beleidsfuncties en in de politiek. Voor deze periode noemt zij geen duidelijke significante anderen. Tahara sluit haar verhaal af met een anekdote over een verbroken liefde. Ze spreekt de verwachting uit dat de vertelde gebeurtenis een nieuwe fase in haar leven zal inleiden. Een fase waarin ze het rustiger aan wil gaan doen en meer aandacht kan besteden aan haar privé-leven. Als significante anderen noemt ze twee Marokkaanse vriendinnen die bij haar in de buurt wonen.

Uitspraken over ik-posities

Hermans en Kempen (1993: 119-20) omschrijven het dialogische zelf als 'a multiplicity of I-positions from which the other, positively or negatively evaluated, cannot be dissolved'. Daar mensen zich altijd in relatie met en tot anderen ontwikkelen op basis van het beeld dat zij zich vormen van de positie die de ander, die zij daadwerkelijk dan wel in gedachten aanspreken of beantwoorden, inneemt, wordt het zelf dialogisch geconstrueerd. In variatie op Mead's *generalized other* spreken Hermans en Kempen van een 'collectieve stem'. Individuen bedienen zich van de collectieve stem van de groep waartoe zij behoren door gebruik te maken van de regels, conventies en wereldbeelden die binnen die groep heersen. Doordat zij evenwel die regels en conventies op een eigen manier aanwenden en in een voor hen specifieke context toepassen, zijn zij tevens actieve co-producenten van die collectieve stem.

Vanwege hun gelijktijdige participatie in meerdere groepen beschikken mensen over verschillende collectieve stemmen die ze in dialoog met elkaar laten treden of waartussen ze kunnen wisselen bij het innemen van verschillende ik-posities. Zulke uiteenlopende collectieve stemmen kunnen al dan niet met elkaar in conflict zijn. In verschillende contexten kunnen ook andere stemmen sterker de boventoon te voeren. Behalve een meerstemmig zelf is het dialogische zelf ook een belichaamd zelf; het is altijd verbonden aan een bepaalde tijd en een bepaalde plaats. Ook speelt lichaamsbeleving en lichaams taal een belangrijke rol in de dialoog tussen stemmen en in het besef wie men is.

In mijn analyse van de meerstemmigheid in Tahara's levensverhaal zal ik eerst aandacht besteden aan de verschillende ik-posities waaraan zij expliciet refereert. Opvallend vaker dan andere geïnterviewden doet Tahara uitspraken over zichzelf, waarvan de meeste beginnen met 'Ik ben':

- Ik ben Marokkaanse in de Randstad.
- Ik ben niet alles. Er is een grotere macht dan ik.
- Ik was een proefkonijn.
- Ik ben heel flexibel.
- Ik ben van oorsprong sociaal-democraat.
- Ik heb iets te vertellen.
- Ik ben niet zo normaal als ik dacht.
- Ik ben de dochter van een gastarbeider.
- Ik ben heel gedreven.
- Ik ben niet de norm van deze samenleving.

Ik was heel wijs, kritisch.
Ik ben een aandachtstrekker.
Wij waren sterke meiden.
Ik ben assertief.
Ik ben wie ik ben: dit is wie ik ben (wijst naar haar hoofddoek, mb) dit is Tahara.
Ik ben een harde tante.
Ik ben heel bijdehand.
Ik ben de ultieme uitdaging.

Van sommige uitspraken is het meteen duidelijk vanuit welke ik-posities ze verwoord worden: 'Ik ben Marokkaanse in Randstad' verwijst naar de meest centrale aspecten van haar positie in de Nederlandse samenleving, het betreft haar meervoudige etnische identificatie. 'Ik ben niet alles' verwijst naar haar positie in de kosmos; het betreft haar religieuze/ideologische identificatie. 'Ik ben de dochter van een gastarbeider' verwijst zowel naar haar identificatie met de lagere klasse in Nederland als naar haar etnische identificatie. 'Ik ben sociaal-democraat' verwijst naar haar politieke identificatie. 'Ik ben niet de norm van deze samenleving' verwijst naar haar identificatie als lid van een minderheid.

Van andere uitspraken, bijvoorbeeld 'Ik ben een harde tante', 'Ik ben kritisch' of 'Ik ben flexibel' is het buiten de context waarin de opmerking gemaakt wordt minder evident vanuit welke ik-posities zij worden geformuleerd. Men zou misschien geneigd zijn dergelijke uitspraken op te vatten als expressies van haar toevallige temperament, als onderdeel van haar ego-identiteit die niet verbonden zijn aan de verschillende ik-posities die zij bekleedt. Dergelijke persoonlijke eigenschappen ontwikkelen zich echter niet in een vacuüm. Ze worden gevoed door zowel de individuele als collectieve stemmen die Tahara aanspreken. Dit soort karakterbeschrijvingen in vertellingen over het zelf dienen dan ook te worden gezien in het licht van de sociale contexten waarbinnen ze tot ontwikkeling kunnen komen. Het zijn voorbeelden van de manier waarop sociale processen de ontwikkeling van persoonlijkheid mede gestalten geven. Dat brengt me bij het kenmerk van het dialogische zelf als een meerstemmig, belichaamd zelf dat zich slechts kan ontwikkelen in relatie met en tot anderen.

De meerstemmigheid van het zelf

Zoals in de inleiding genoemd werd, is het concept van het dialogische zelf een toepassing van de ideeën van Mikael Bakhtin over de 'stemmen van het zelf' op de bestudering van narratieve identiteit. Die vertaling komt ongeveer op het volgende neer. Onze identiteiten zijn afhankelijk van de sociale relaties en materiële condities waarin we leven. Wie we zijn wordt bepaald door de posities die we binnen die relaties en condities bekleden, of beter gezegd, de ruimte die ons geboden wordt om gelijktijdig dan wel wisselend bepaalde posities in te nemen in een veelvoud van culturele en sociale velden. Het dialogisch zelf nu, is het voorlopige, onvoltooide product van de antwoorden die we formuleren op de uiteenlopende manieren waarop we aangesproken worden op basis van onze posities in de machtsrelaties binnen en tussen de verschillende sociale en culturele velden waarin we participeren. Het zelf ontwikkelt zich dus steeds in dialoog met 'stemmen' binnen en buiten onszelf, stemmen die spreken vanuit de verschillende lokale settings waarin we ons begeven en die de uiteenlopende perspectieven vertegenwoordigen van waaruit we denken en handelen, samengevat ook wel de stemmen van de verschillende *sites of self* genoemd (Holland 1998: 29-30).

Een van de centrale beweringen in het betoog van Bakhtin luidt dat de betekenis van de woorden die we gebruiken slechts zeer ten dele bepaald wordt door onze persoonlijke intenties. Woorden ontlenen hun betekenissen vooral aan de contexten waaruit ze zijn voortgekomen. Bakhtin (1981: 293) betoogt dat: 'All words have the "taste" of a profession, a genre, a tendency, a party, a particular work, a particular person, a generation, an age group, the day and hour.'

De verschillende lokale settings waarin we participeren hebben alle zo hun eigen repertoires aan praktijken, stijlen, symbolisch kapitaal, en – waar het in de studie van narratieve identiteit vooral om gaat – hun eigen repertoires aan personages en *speech genres*. Als sprekers kunnen we niet anders dan gebruik maken van de manieren waarop woorden binnen deze *speech genres* bezet zijn met betekenissen en verwijzen naar machtsrelaties tussen verschillende personages. 'The word in language is half someone else's,' volgens Bakhtin (1981: 293).

Ieder gebruik van een woord is echter tevens een vorm van *toe-eigening*. Door woorden in een eigen context en in nieuwe samenstellingen te gebruiken, door er eigen accenten aan te geven en ze met meer of minder nadruk uit te spreken, voegen sprekers hun eigen intenties aan de reeds bestaande *tastes* toe (Shotter & Billig 1998: 24). Er zijn evenwel beperkingen aan de vrijheid om

nieuwe accenten toe te voegen aan de bestaande 'smaak' van woorden. Teneinde begrepen te worden door onze gesprekspartners moeten we onze woorden afstemmen op hun conceptuele horizon: 'Every word is directed toward an answer and cannot escape the profound influence of the answering word that it anticipates' (Bakhtin 1981: 280). We representeren ons zelf dus altijd vanuit de voorstelling die we ons maken van het gezichtspunt van anderen. Holquist (1990: 84; 30) verwoordt Bakhtin's visie als volgt:

(I)n order to be known, to be perceived as a figure that can be 'seen,' a person or thing *must* be put into the categories of the other(...) We see not only our selves, but the world, in the finalizing categories of the other. In other words, we see the world by authoring it, by making sense of it through the activity of turning it into a text. (A)ll of us write our own such text, a text that is then called our life.

Dat Tahara's verhaal het zo goed doet in de Nederlandse media heeft dan ook te maken met het feit dat ze de verschillende publieken tot wie zij zich richt, aanspreekt in hen vertrouwde woorden. Wat haar verhaal zo boeiend maakt, is haar talent om de woorden die de verschillende stemmen in haar verhaal spreken op zodanige wijze aan te wenden dat ze haar publieken tevens een glimp biedt van andere perspectieven dan de eigen. Tahara put in haar levensverhaal uit verschillende *speech genres* om de stemmen van personages die haar verschillende ik-posities bevolken te 'orkestreren'. Dit gebeurt bijvoorbeeld door ze als verschillende sprekers aan het woord te laten, door ze in debat met elkaar te laten treden, door sommige stemmen meer ruimte te bieden, luider of juist zachter te laten spreken dan anderen en soms door ze hybride uitspraken te laten doen.

Uitspraken als 'Ik ben een harde tante', 'Ik ben kritisch' en 'Ik ben flexibel' lijken wellicht slechts te verwijzen naar Tahara's persoonlijke temperament of wat Appiah (1994: 160) *un-scripted* dimensies van identiteit noemt, maar ze zijn dat niet toevallig. Door middel van dit soort uitspraken reageert Tahara op representaties van 'de moslim', 'de Marokkaan', 'de politicus' en 'de vrouw' zoals deze figureren in de uiteenlopende vertogen binnen de sociale en culturele velden waarin zij participeert.

Sommige stemmen van het dialogische zelf zijn doordringender dan anderen. Doordat de verschillende stemmen gerelateerd zijn aan groepen die verschillende posities innemen in de sociale verhoudingen, is het orkestreren ervan niet een eenvoudige kwestie van samenvoegen van neutrale perspectieven. Sociale relaties worden over het algemeen in sociale dichotomieën geor-

dend (Sampson 1993). Zo'n dichotomie bestaat uit een *master term*, bijvoorbeeld 'wit' of 'man', die door middel van een aantal kenmerken wordt gedefinieerd die bij de tegenovergestelde term, bijvoorbeeld 'zwart' of 'vrouw', ontbreken. Aangezien dergelijke dichotomieën de lading dragen van machtsverschillen, hebben de stemmen van sommige groepen kans om gehoord te worden dan die van andere.

Waar Tahara bijvoorbeeld rekening mee dient te houden, is dat de verschillende publieken tot wie zij zich richt verschillende posities bekleden in de Nederlandse machtsverhoudingen. Over het algemeen beschikken haar Marokkaanse en andere toehoorders met een migratie-achtergrond over minder prestige dan haar Nederlandse toehoorders. Als Tahara een expliciet beroep doet op het culturele of linguïstische kapitaal van het ene publiek, kan dat haar verhaal in de ogen van andere toehoorders in diskrediet brengen.

Wat de kwestie verder compliceert, is dat de 'smaken' en verschijningsvormen van de personages die Tahara in haar levensverhaal ten tonele voert nogal verschillen in de verschillende kringen van haar toehoorders. De hoedanigheid die het personage van 'de moslim' binnen een islamitisch vertoog bijvoorbeeld kan aannemen, verschilt sterk van 'de moslim' zoals die bijvoorbeeld figureert in het nieuw realistische vertoog in het Nederlandse debat over de multiculturele samenleving (vgl. Prins 2000).

Eén 'smaak' hebben de dominante verschijningsvormen van 'de moslim' in beide vertogen in ieder geval gemeen, en dat is dat ze beide sterk *gendered* zijn. Dat maakt het zowel voor Tahara zelf als voor mij als onderzoeker moeilijk om haar representaties van religieuze identiteit en gender-identiteit van elkaar te scheiden. Hoewel zeker niet sekse-neutraal, is het personage van 'de politicus' in het dominante Nederlandse vertoog minder met gender-connotaties omkleed. Als gevolg van specifiek *gendered* noties van het onderscheid in publieke en privé-sferen is 'de politicus' in het dominante Marokkaanse vertoog daarentegen bijna per definitie een man.

Hoe krijgt Tahara het voor elkaar om de verschillende stemmen in haar leven zodanig te orkestreren dat ze herkend kunnen worden door de uiteenlopende publieken tot wie zij zich in haar verhaal richt? In haar verhaal wordt 'de moslim' bijvoorbeeld 'een moslimmeid met hoofddoek, *brains* en een grote bek'. Het personage van de zelfbewuste en onafhankelijke moslimmeid is onder andere haar 'antwoord' op het aangesproken worden op het dominante beeld van de onderdrukte, domgehouden, niet geïntegreerde buitenlandse moslimvrouw in het dominante Nederlandse vertoog (vgl. Lutz 1991b). Het is tevens haar antwoord op het aangesproken worden op het dominante beeld in het islamitische migrantenvertoog van de gehoorzame, zorgzame moslimvrouw die

haar zuivere naam bewaakt door zo min mogelijk in de openbaarheid te treden, en die haar islamitische levenswandel beschermt tegen bezoedeling door kwade Nederlandse invloeden.

In een bepaalde passage horen we haar zelfs letterlijk de dialoog aangaan met de manier waarop zij zich aangesproken voelt op bepaalde beelden van ‘de moslimvrouw’:

Ik zit om elf uur 's avonds te debatteren met drie mannen. Ben ik onderdrukt? Nou, nee, eigenlijk niet. Ik ben het levende bewijs – niet alleen ik, maar al die meiden zijn het levende bewijs dat al die ideeën die we vroeger hadden over vrouwen en hoofddoeken, dat die allemaal onzin zijn. Misschien is het ooit wel zo geweest, ik ontken het ook niet hoor, maar het is niet alleen maar de hoofddoek die vrouw-onderdrukkend is geweest. Het zijn gewoon mannen die vrouwen onderdrukken. Wij geven er (de hoofddoek, mb) een heel andere connotatie aan. En je maakt het jezelf niet makkelijk. Nee, ik daag de samenleving uit. Ik ben volgens mij de ultieme uitdaging.

Haar positionering als moslimvrouw is echter niet alleen een *via negativa*:

Een goede moslim is goed opgeleid, een goede moslim is capabel om een bijdrage te leveren in haar samenleving. Een goede moslim is verantwoordelijk voor heel veel dingen die niet alleen in haar eigen leven gebeuren maar ook daaromheen. Een goede moslim is heel goed in staat om haar eigen achtergrond goed te kennen, is heel trots op zichzelf en alles waar haar religie voor staat. Het moslim-aspect omvat alles.

Zoals uit de laatste zin uit bovenstaand citaat kan worden afgeleid, laten verschillende verschijningsvormen van ‘de moslim’ het meest van zich horen in Tahara’s verhaal. Al in de eerste vijf minuten van ons eerste gesprek staat ze uitgebreid stil bij het profijt dat ze heeft gehad van het feit dat haar ouders haar al op zeer jonge leeftijd naar de moskee stuurden voor Arabische en koranlessen. Het is verleidelijk om de dominantie van verschijningsvormen van ‘de moslim’ in het verhaal toe te schrijven aan de islamisering van het Nederlandse migrantenvertoog (vgl. Lutz 1991b, Baumann 1999). Zoals geïllustreerd wordt in bovenstaande citaten spreekt ‘de moslim’ in Tahara’s verhaal inderdaad regelmatig politieke taal en doet deze veel uitspraken over de positie van migranten in de Nederlandse samenleving.

Toch is er ook onmiskenbaar een spirituele stem aanwezig in Tahara’s verhaal. Haar relaas is bijvoorbeeld doorspekt met uitlatingen waarin zij haar

ervaringen plaatst in het islamitische vertoog van voorzienigheid: 'God heeft mij al die dingen mogelijk gemaakt', 'Ik voel Gods hand in mijn leven', 'God geeft je dit pad niet zomaar'. Haar religieuze identiteit staat ook centraal in een van de twee sleutelgebeurtenissen in het leven van Tahara: haar besluit als zestienjarige om een hoofddoek te gaan dragen.

De profetische stem

McAdams beschrijft vertellingen over sleutelgebeurtenissen, of *nuclear episodes* zoals hij ze noemt, als die subjectieve herinneringen die een prominente plaats innemen in het begrip dat we van ons zelf hebben (McAdams 1993: 296). Een *nuclear episode* biedt een narratieve verklaring voor de manier waarop we geworden zijn wie we zijn. Vertellingen over sleutelgebeurtenissen in ons leven, zoals hoogte-, diepte- en keerpunten, zijn bij uitstek dialogische momenten in de constructie van het zelf.

De anekdote over het besluit een hoofddoek te gaan dragen, heeft een prominente plaats in Tahara's verhaal. Dat is alleen al het geval omdat het een anekdote is in de zin zoals ik het hier versta: een vertelling over een specifieke gebeurtenis op een bepaald moment in een bepaalde context. Zoals gezegd, bevat Tahara's levensverhaal niet veel anekdotes. Het grootste gedeelte ervan vertelt ze in vogelvlucht. De vertelling over haar besluit een hoofddoek te gaan dragen is de eerste passage in haar verhaal waarin ze inzoomt op een concrete gebeurtenis om daar uitgebreid over te vertellen. Niet alleen is de vertelling de eerste anekdote in het verhaal, maar het is ook een van de twee meest uitgebreide anekdotes. Bovendien komen verschillende aspecten ervan meerdere malen terug tijdens beide interview-sessies.

De hoofddoek-anekdote dankt haar prominente plaats in het verhaal vooral aan het feit dat ze fungeert als het centrale thema waaromheen de andere vertellingen worden geordend. Wat Tahara over haar leven vertelt in de tekst die voorafgaat aan de hoofddoek-anekdote leidt toe naar het moment waarop ze besluit haar hoofd te bedekken, en vrijwel alles wat ze vertelt in de tekst die volgt op de anekdote wordt gepresenteerd als het directe of indirecte gevolg van dat besluit.

Hier volgt de bijna letterlijke transcriptie van de hoofddoek-anekdote. Om het lezen te vergemakkelijken zijn herhalende woorden en zinnen weggelaten.

Ik had het gevoel: er is iets, ik ben hier met een boodschap, want waarom geeft God me al die zegeningen? Ik ben opgegroeid in een Europees land. Ik heb alle

kansen gehad die iedereen kan krijgen, goede ouders, goede opvoeding, goede opleiding, daar moet ik iets mee. Dat kan ik niet alleen voor mezelf houden. Want zoals je hoort, ik ben sociaal democrate van oorsprong: eerlijk delen (...). Dus ik was daar heel erg mee bezig en ook met de islam en zo. Op een gegeven moment ben ik dus die hoofddoek gaan dragen. (...) Het kwam zo op de een of andere manier. Ik ging, het was van de zomer, ik ging op vakantie (...). Ik was in het dorp van mijn ouders geweest. En dat was echt, dat was een heel basaal dorp. (...) Water uit de put halen, kaarslicht, één met de natuur zijn. één met de oorsprong. En dat bevestigde voor mij nogmaals die idealen die ik zo mooi vond hè, in de islam en in religie (...) Wat leven die mensen toch eigenlijk in een bepaalde harmonie, als je dat ziet. De rollen waren wel heel duidelijk verdeeld, maar je ziet dat iedereen, iedereen heeft plezier, de rollen worden ook geaccepteerd. Want ja, de mensen weten ook niet beter, dus dan accepteer je rollen ook. Maar als je ziet dat de mensen vrede hebben met datgene wat zij voelen en wat zij zijn, dan denk ik: wat is dat toch een lekker leventje. Waar kun je je in het westen druk over maken.(...) We willen meer, we willen het beter. Op heel jonge leeftijd zat ik al over dat soort elementen te discussiëren en te denken en te voelen. Ik was altijd heel bezig met – als je in de natuur zit hè, want God zegt ook hè, als je in de natuur zit dan zie je de elementen van zijn bestaan. En dan vond ik gewoon heerlijk. Soms ging ik de bergen in, dan zat ik gewoon te kijken en boeken lezen. Om even filosoferend bezig zijn. Ik voel, het zit zo diep hier in me, ik heb een symbool nodig daarvoor, ik wil een symbool hebben.

Intrigerend aan deze anekdote is dat de woorden die Tahara kiest en de beelden die ze oproept, doen denken aan het levensverhaal van de profeet Mohammed.³ Ze zegt bijvoorbeeld 'Ik ben hier met een boodschap'. De profeet Mohammed wordt door moslims doorgaans 'De Boodschapper van God' (*rasûl Allah*) genoemd. Op diverse plaatsen in haar levensverhaal herhaalt Tahara de uitspraak over haar 'boodschap'. Verder spreekt ze over het hebben van 'een missie', en verklaart ze dat ze 'een vlammetje wil overbrengen aan mensen'. Ook vertelt ze dat ze soms zomaar op straat met mensen in discussie treedt.

Een tweede parallel met het levensverhaal van de profeet Mohammed is de schets van het dorp van haar ouders. Het beeld dat ze oproept doet denken aan

3 Voor een interessante verhandeling over de neiging levensverhalen te modelleren naar die van profeten, zie Hutch 1997. Voor concrete voorbeelden zie Otto 1998 en Peacock 1984.

de 'Ummah Muhammadiya', de in de islamitische geschiedschrijving sterk geïdealiseerde, harmonieuze en eenvoudige, eerste – ook wel 'oorspronkelijke' – door de profeet Mohammed geleide gemeenschap van moslims in Medina. Overeenkomstig beschrijvingen van de Ummah Muhammadiya noemt Tahara het dorp van haar ouders een 'basaal dorp' waar mensen 'een met de oorsprong' zijn en 'waar mensen in harmonie met elkaar leven'.

Een paar regels verderop in de anekdote vertelt ze: 'Op heel jonge leeftijd zat ik al over dat soort elementen te discussiëren en te denken en te voelen'. Varianten op deze uitspraak worden verschillende malen in het levensverhaal herhaald. Het beeld van de vroegrijpe en met de wereld begane Tahara past goed in het prototypische levensverhaal van profeten, over wie vaak wordt verteld dat zij al op zeer jonge leeftijd wijsheid aan de dag legden en met volwassenen over levensvragen en maatschappelijke vraagstukken discussieerden.

De sterkste overeenkomst met het levensverhaal van de profeet Mohammed is dat Tahara zich in de bergen terugtrekt: 'Soms ging ik de bergen in, dan zat ik gewoon te kijken en boeken lezen. Om even filosoferend bezig zijn.' Volgens de overlevering placht de Profeet dat ook te doen; het was zelfs tijdens zulke retraites dat de eerste openbaringen zich aan hem zouden hebben voorgedaan.

Wat betekent het dat er parallellen zijn aan te wijzen tussen het levensverhaal van Tahara en dat van de profeet Mohammed? Wat het in ieder geval niet betekent is dat Tahara ambities koestert om zelf als profeet te worden gezien. Ze zegt dat zelf expliciet. In een episode in haar verhaal waarin ze vertelt wat haar publieke doorbraak voor haar heeft betekend, herhaalt ze de uitspraak dat ze een boodschap heeft te verkondigen: 'Ik had de eerste stap van mijn missie gevonden. God heeft mij al die dingen mogelijk gemaakt. Niet omdat ik (...) ik had een boodschap te vertellen, ik had iets te verkondigen'. Dan komt ze snel terug op de zin die ze afbrak: 'Ik ben geen profeet of zo, maar ik heb iets te vermelden'.

Hoewel Tahara zich bewust is van de profetische 'smaak' van haar woorden, moet dit dan ook niet geïnterpreteerd worden als zou zij de anekdote waarin ze vertelt over haar besluit een hoofddoek te gaan dragen bewust hebben laten lijken op het levensverhaal van de Profeet. Evenmin dienen andere beweringen over wat Tahara 'doet' in haar verhaal beschouwd te worden als weloverwogen handelen van haar. Het is integendeel zelfs een van de veronderstellingen van dit betoog dat Tahara niet de enige auteur is van haar levensverhaal. Uitgaande van het concept van het dialogische zelf is een levensverhaal nooit een vaststaande tekst maar bestaat het uit een veelvoud aan gesitueerde, dialogische

herinterpretaties die bij iedere vertelling opnieuw geordend worden (vgl. De Peuter 1998: 45).

De stem van de politica

De profetische stem is vrij dominant in Tahara's verhaal. Nu is dit een stem waarvan men kan aannemen dat zij vooral herkend wordt door haar islamitische toehoorders. Hoe is het dan te verklaren dat Tahara's verhaal het vooral bij Nederlanders zo goed doet? Het antwoord moet denk ik gezocht worden in het feit dat juist de profetische stem Tahara in staat stelt het islamitische vertoog waarin ze haar verhaal vertelt te vertalen naar een voor haar Nederlandse publiek meer vertrouwd en voor velen minder bedreigend sociaal-democratisch betoog:

Ik ben hier met een boodschap, want waarom geeft God me al die zegeningen? Ik ben opgegroeid in een Europees land. Ik heb alle kansen gehad die iedereen kan krijgen, goede ouders, goede opvoeding, goede opleiding, daar moet ik iets mee. Dat kan ik niet alleen voor mezelf houden. Want zoals je hoort, ik ben sociaal-democrate van oorsprong: eerlijk delen.

Met name Tahara's woordkeus 'eerlijk delen' is interessant. Hiermee verwoordt zij niet alleen aspecten van haar religieuze identiteit in termen van een Nederlands politiek vertoog, maar ook een dimensie van haar culturele identiteit. Waar Tahara naar verwijst met 'eerlijk delen' wordt door de meeste geïnterviewden 'gastvrijheid' en 'vrijgevigheid' genoemd, hetgeen zij vrijwel allemaal aanmerken als een specifieke eigenschap van de Marokkaanse culturele context waarin zij zijn opgevoed, bij uitstek een eigenschap die afwijkt van Nederlandse gewoonten. Niet zo Tahara: in een beschrijving van haar moeder elders in haar verhaal gebruikt ook zij het woord vrijgevigheid. Hoewel ze het koppelt aan de manier waarop ze is opgevoed, plaatst ze dit kenmerk van haar moeder direct in het kader van haar eigen politieke identificatie:

Haar vrijgevigheid, alles delen met mensen, ik zeg altijd: mijn moeder is sociaal-democrate in hart en ziel en dat ben ik ook. Zo ben ik opgevoed: alles delen met mensen.

Het is evenwel niet altijd gemakkelijk om de vocabulaire van de stemmen die haar verschillende ik-posities representeren te vertalen in die van andere. Het

meest expliciete dialogische moment in de hoofddoek-anekdote is waar Tahara de migrantendochter die het leven op het Marokkaanse platteland romantiseert, in dialoog treedt met Tahara de sociaal-democraat en geëmancipeerd wereldburger die zo haar bedenkingen heeft bij vaste rolpatronen en sterk hiërarchische verhoudingen:

De rollen waren wel heel duidelijk verdeeld, maar je ziet dat iedereen, iedereen heeft plezier, de rollen worden ook geaccepteerd. Want ja, de mensen weten ook niet beter, dus dan accepteer je rollen ook. Maar als je ziet dat de mensen vrede hebben met datgene wat zij voelen en wat zij zijn, dan denk ik: wat is dat toch een lekker leventje. Waar kun je in het westen druk over maken.

In tegenstelling tot de dorpelingen wier leven zij idealiseert, weet Tahara zelf wel beter dan de rollen te accepteren die de samenleving haar toeschrijft. In de tekst die volgt op de hoofddoek-anekdote verandert haar verhaal van toon. Ze beschrijft daarin hoe ze de negatieve reacties die ze vanuit haar omgeving krijgt op haar keuze voor de hoofddoek ervaart als een *wake-up call*: het doet haar politiek bewustzijn ontwakken en is de aanzet tot een politieke carrière waarin ze opkomt voor de zwakkeren in de samenleving en streeft naar meer respect en vooral 'een eigen plek' voor mensen van Marokkaanse afkomst.

Vanaf dat moment spreken de stemmen van zowel de moslim als de politica strijdlustige taal: 'Ik laat ze wel een poepie ruiken', 'Ik vecht net zo hard terug'. Ook heeft Tahara het over 'de barricades opgaan'; 'vechten voor de underdog'; 'samen met anderen strijd voeren'. Dergelijke uitspraken zullen Nederlandse toehoorders ongetwijfeld herkennen als vertrouwde, zij het ietwat verouderde socialistische taal. Op verschillende momenten in haar verhaal benadrukt Tahara dan ook dat haar strijd voor rechtvaardigheid zich niet beperkt tot haar eigen 'achterban'. Na een hartverscheurende schets van een ontmoeting met een oude, verwaarloosde Nederlandse zwerfster zegt ze: 'Ik zit niet alleen in de politiek om de stem van de allochtonen te laten horen, maar ook van die andere mensen die niet gezien worden.'

Wel of niet gezien of gehoord worden is een terugkerend thema in Tahara's verhaal. Verwijzend naar de Marokkaanse gemeenschap in het Nederland van de jaren zeventig zegt ze bijvoorbeeld: 'Men kende ons niet, we waren gewoon

een groep. Je weet dat ze er waren, maar niemand sprak erover.⁴ Gezien en gehoord worden vormt de voornaamste drijfveer voor haar politieke carrière. Dit natuurlijk geheel in overeenstemming met het idee dat het dialogische zelf altijd een sociaal zelf is, dat het zelf zich alleen kan ontwikkelen in relaties tot en met anderen. Met trots vertelt Tahara over haar 'lancering van Marokkaanse meiden op tv met een hoofddoek die nog een mening hebben ook.' Even triomfantelijk klinkt het volgende: 'Ik kwam in de picture. Ik had een mening en daar kwam je niet omheen.'

Het betoog van Charles Taylor(1994) over 'de politiek van de erkenning' kan licht werpen op wat het voor Tahara betekent om 'gezien' te worden. De politiek van de erkenning heeft volgens Taylor twee dimensies: waardigheid en authenticiteit. Beide zijn te herkennen in Tahara's 'missie'. De notie van waardigheid is verbonden met een politiek van gelijke kansen op de arbeidsmarkt, en gelijke rechten op het politieke en juridische terrein. De notie van authenticiteit is verbonden met een politiek van het verschil, een politiek gericht op het recht van een eigen identiteit. Aan beide dimensies van politiek ligt het principe van gelijkwaardigheid ten grondslag: het recht niet te worden genegeerd of in de dominante identiteit op te moeten gaan. Het recht, met andere woorden, 'to get into the picture' zoals Tahara het formuleert, in haar geval als volwaardig participant in de Nederlandse samenleving.

Zoals Shotter aangeeft, geeft het leven volgens maatstaven die anderen hebben bepaald altijd het gevoel niet alleen verschillend te zijn, maar ook tekort te schieten in de ogen van anderen (Shotter 1993: 9). Volwaardig lid zijn van een gemeenschap betekent dan ook niet dat je een identieke kopie moet worden van de andere leden van die gemeenschap. Een volwaardig lid van de gemeenschap is daarentegen een 'aansprakelijk' lid in de zin van iemand die een stem heeft binnen het vertoog waarin de levende traditie van die gemeenschap kritisch wordt bevraagd en op creatieve wijze wordt gereproduceerd.

Tahara's missie als politica, met andere woorden, is niet het verkrijgen van het recht om als volwaardig lid van de Nederlandse samenleving te participeren *ondanks* het feit dat ze een moslimvrouw met een hoofddoek is, maar *als* moslimvrouw met hoofddoek (vgl. Appiah 1994). Aangezien identiteit dialogisch wordt geconstrueerd, moet Tahara om te kunnen worden wie ze wil zijn door anderen ook erkenning krijgen voor die identiteit. Een dergelijke erken-

4 Let ook op de manier waarop Tahara hier binnen één uitspraak wisselt van perspectief: eerst heeft ze het over 'wij Marokkanen'. In de volgende zin praat ze vanuit het perspectief van degenen voor wie deze mensen 'zij Marokkanen' zijn.

ning komt tot stand in een aanhoudend vraag- en antwoordspel tussen haar en leden van de groepen met wie zij zich identificeert. Dit verklaart wellicht waarom Tahara het nooit moe lijkt te worden interviews te geven.

Nu is een moeilijkheid van de politiek van de erkenning dat mensen altijd tot meerdere groepen tegelijk behoren. Opkomen voor de erkenning van een specifieke dimensie van identiteit kan leiden tot het verwaarlozen of onderdrukken van andere dimensies. Wat zo boeiend is aan de manier waarop Tahara haar levensverhaal vertelt, is dat zij zorgvuldig probeert een dergelijke eenzijdigheid te vermijden. Zij positioneert zich ten opzichte van de verschillende groepen met wie zij zich identificeert door bekende woorden te gebruiken in onbekende contexten en vice versa. Nu eens benadrukt ze gelijkheid, dan weer verschil.

Het is tegen deze achtergrond dat ik haar uitspraak 'Ik ben de ultieme uitdaging' begrijp. Tahara daagt de groepen met wie zij zich identificeert uit door soms aan te haken bij hun sociale categorisering en deze op andere momenten juist aan te vechten. Het uiteindelijke doel van haar politiek van erkenning is een eigen niche te creëren in de Nederlandse samenleving voor vrouwen als zijzelf. Waar het haar om gaat, is, in haar eigen woorden, 'de lancering van Marokkaanse meiden (...) met een hoofddoek die nog een mening hebben ook'.

De aarzelende vrouwenstem

Nu is de constructie van identiteit geen vrijblijvende kwestie. De cultuurcriticus Bhabha waarschuwt tegen een te voluntaristische visie op het concept 'meervoudige identiteit'. Verwijzend naar psycho-analytische theorieën benadrukt hij dat het kiezen van en wisselen tussen identificaties een ambivalent proces is dat gepaard gaat met splitsing, repressie of sublimatie (Bhabha 1994: 196). Ook Bakhtin wijst op de enorme inspanning die het orkesteren van verschillende stemmen van het zelf vergt (Bakhtin 1981: 293-294):

Language is not a neutral medium that passes freely and easily into the private property of the speaker's intentions. (...) Expropriating it, forcing it to submit to one's own intentions and accents, is a difficult and complicated process.

Tegen het einde van haar verhaal komt er dan ook een moment waarop Tahara verzucht: 'Ik wou dat ik onzichtbaar was.' Vervolgens citeert ze een dialoog waarin 'mensen zeggen' dat ze haar zo bewonderen voor alles wat ze heeft

bereikt. Haar antwoord daarop luidt: ‘Maar je hebt weinig privacy meer. Iedereen kent je. Je bent een publiek figuur.’

Letten op de context waarin Tahara haar verlangen naar tijdelijke onzichtbaarheid uitspreekt, vermoed ik dat het gebrek aan privacy evenwel niet de enige reden is waardoor ze ambivalente gevoelens koestert jegens haar publieke bekendheid. De verzuchting sluit een vertelling af over de tweede sleutelgebeurtenis in haar leven. Dit keer betreft het een crisis in haar gender identiteit. De crisis is het gevolg van het verbreken van een liefdesrelatie enkele maanden voorafgaand aan het interview en het vrijwel gelijktijdig geveld worden door ziekte.

Over haar ziekte zegt Tahara: ‘Noem het maar een “vrouwenkwaal” in je boek.’ Dit is de eerste en enige keer tijdens het interview dat zij verzoekt om censuur in mijn weergave van haar verhaal. Het is ook de eerste keer dat ze naar woorden zoekt. Het is moeilijk te bepalen of dit komt omdat het haar zwaar valt pijnlijke gevoelens onder woorden te brengen of omdat het verwoorden van die gevoelens niet past in haar publieke imago. Vermoedelijk spelen beide factoren een rol.

Vanwege haar ‘vrouwenkwaal’ ziet het er een poosje naar uit dat Tahara onvruchtbaar zal worden. Alsof dat nog niet voldoende is om haar zelfbeeld als vrouw te doen wankelen, beschrijft ze hoe het gelijktijdige einde van een (kuise) liefdesrelatie haar ernstige twijfels over haar vrouwelijke kanten bezorgt.

Ze verklaart het mislukken van haar relatie als volgt:

Hij heeft een heel vrouwelijke kant, heel erg lief en zo, en ik ben altijd een harde tante. (...) Ik moet altijd de mannenrol spelen, want ik werk in een mannenwereld. (...) Die mannelijke kant is heel erg sterk ontwikkeld bij mij. Maar ik wil juist in mijn persoonlijke leven die vrouwelijke kant ontdekken. Dat vind ik het mooiste wat er is, en in een relatie kan dat. Alleen... hij was veel te lief. Dus hij nam die vrouwelijke rol over en ik werd de man. Ik was altijd degene (...) die de besluiten neemt. Dus... ik was heel sterk geconfronteerd met mijn eigen rol... De rol die ik binnen en buiten wil spelen... enne, ik had het gevoel, dit is, dit kan niet.

Dit citaat verraadt de invloed die de *gendered tastes* van de stemmen die Tahara's levensverhaal bevolken, uitoefenen op haar zelfbeeld als vrouw. Ze associeert de stemmen van wat McAdams *agentic* personages noemt – zelfstandig handelende actoren – met mannelijkheid, en stemmen van *communal* personages – gericht op liefde en verbondenheid – met vrouwelijkheid. Als

degene die altijd de besluiten neemt wordt zij 'de man' in haar relatie met haar vriend, terwijl hij 'de vrouwelijke rol' nam.

Bovendien koppelt Tahara zowel in bovenstaand citaat alsook in andere passages 'buiten' met mannen en 'binnen' met vrouwen. Publieke domeinen worden in haar verhaal steevast geassocieerd met mannen, privé-domeinen met vrouwen. De zinsnede 'ik werk in een mannenwereld' komt bijvoorbeeld regelmatig terug in haar relaas. Ook beschrijft ze haar gesprekspartners in publieke debatten vrijwel zonder uitzondering als mannen. Vanwege de heersende machtsverhoudingen in Nederland zijn de staatssecretarissen en ministers die Tahara ten tonele voert natuurlijk meestal 'toevallig' mannen. Het is evenwel opvallend hoe vaak ze de gender van haar mannelijke gesprekspartners benadrukt, zoals in het eerder geciteerde 'Ik zit om elf uur 's avonds te debatteren met drie mannen'. Een ander voorbeeld is wanneer ze over haar carrière als politica zegt: 'Ik heb in de afgelopen tien jaar meer bereikt dan sommige mannen in twintig jaar.' De beschrijving van haar eerste optreden in een paneldiscussie illustreert wellicht het beste haar sterke beklemtoning van ontmoetingen met mannen in het publieke domein: 'Het was een congreszaal met een stuk of 1200 mannen of zo.' Helaas liet ik na te vragen waar het congres over ging. Daar Tahara was uitgenodigd als *key note speaker* neem ik aan dat de thematiek sociale of politieke kwesties betrof. Hoewel gelijke vertegenwoordiging van mannen en vrouwen op de Nederlandse arbeidsmarkt nog ver te zoeken is, kan ik mij moeilijk voorstellen dat het publiek bij een dergelijk congres exclusief uit 1200 mannen bestond.

Hoe kan deze beklemtoning van Tahara's ontmoetingen met mannen begrepen worden? Het antwoord op die vraag wordt gedeeltelijk gegeven in Tahara's retorische vraag en antwoord in de eerder geciteerde passage: 'Ik zit om elf uur 's avonds te debatteren met drie mannen. Ben ik onderdrukt? Nou, nee, eigenlijk niet.' Het benadrukken van het opereren in een mannenwereld is een narratief stijlmiddel dat Tahara aanwendt om te laten zien hoe geëmancipeerd ze is. De wens om zichzelf te presenteren als geëmancipeerde vrouw komt ook tot uitdrukking in haar bewering dat op een leeftijd waarop andere meisjes zich druk maakten over hun haar en make-up zij zich liever mengde in discussies over maatschappelijke kwesties. Wanneer ze, in strijd met deze bewering, verderop in het interview vertelt hoe ze als tiener de *Hitkrant* en de *Tina* las en met haar uiterlijk experimenteerde door zich de ene dag te kleden als Whitney Houston en de volgende dag als Madonna, becommentarieert de geëmancipeerde Tahara haar vroegere gedrag als volgt: 'Goh, de *Tina*, die heb ik gelezen! (...) Wow, wat een afschuwelijke tijd zeg!'

De nadruk op het werken met mannen doet me echter ook denken aan een Marokkaanse mop over een gastarbeider in Amsterdam uit de begintijd van de migratie:

Tijdens zijn eerste vakantie in zijn Riffijnse geboortedorp wordt de man gevraagd Amsterdam te beschrijven. 'Broer,' antwoordt de man, 'je zou je ogen niet geloven! In heel Amsterdam, geen man te bekennen. Daar lopen alleen maar vrouwen op straat!'

Bewoners van het Rif-gebergte staan bekend om de strikte naleving van sekse-segregatie. Onbekend als de man was met het beeld van vrouwen op straat, laat staan ongesluerde vrouwen, maakte dit zoveel indruk op hem dat al zijn aandacht daar naar uitging.

Vanzelfsprekend is Tahara niet zo naïef als de man in de mop. Wel vermoed ik dat het herhaaldelijk beklemtonen van haar ontmoetingen met mannen voortkomt uit een (onbestemd) gevoel of besef dat ze volgens oude Marokkaanse patronen van seksesegregatie de grenzen van typisch vrouwelijke domeinen overschrijdt. Hier blijkt het belang van een conceptie van het dialogische zelf als een belichaamd zelf en de invloed van non-verbale vormen van 'inter-persoonlijke dialogische activiteit' (Hermans 2001: 55). Cultuur wordt ingeschreven in het lichaam, en dat lichaam heeft een eigen geheugen. Culturele noties worden niet alleen in woorden, maar ook in lichaamstaal overgedragen. Zoals Bourdieu (1977) heeft beschreven, maken kinderen zich de in hun groep geldende opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid eigen door bijvoorbeeld het gedrag van ouders te observeren en imiteren.

In Marokkaanse kringen is Tahara ongetwijfeld vaak getuige van het verschil in houding en gedrag dat veel vrouwen vertonen al naar gelang ze onder elkaar zijn of zich in gemengd gezelschap bevinden. De aanwezigheid van mannen maakt dat zij in termen van genderbeslotenheid een ruimte ervaren als een publiek domein.⁵ Zowel mannen als vrouwen voelen zich in het algemeen het meest op hun gemak in gezelschap van louter seksegenoten.

5 Een complicerende factor is dat de dezelfde ruimte in termen van familiale beslotenheid privé-ruimte kan zijn (vgl. Buitelaar 1998). Hoe context-afhankelijk het classificeren van een ruimte als openbaar of privé is blijkt ook uit Bartels (2001: 48), die erop wijst dat Marokkaanse meisjes in de Nederlandse context nog een andere dimensie van beslotenheid onderscheiden: 'binnen' is waar islamitische gedragsregels gelden, 'buiten' is de ruimere Nederlandse samenleving waar deze regels niet bekend zijn of vaak negatief worden gewaardeerd.

De invloed van het indelen van ruimte in mannelijke en vrouwelijke domeinen heeft niet alleen betrekking op de houding van mensen, maar strekt zich ook uit tot concepties van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Omdat zij volgens het principe van seksesegregatie idealiter de meeste tijd binnenshuis doorbrengen, worden vrouwen bijvoorbeeld verondersteld de als typische vrouwelijke geduide eigenschap *sabr*, geduld of volharding te ontwikkelen. Een man die veel thuis zit wordt bespot om zulk 'verwijfd gedrag'. Mannen horen de meeste tijd buitenshuis door te brengen. Daar worden ze verondersteld de typisch mannelijke eigenschap *aql* te ontwikkelen, rationele vaardigheden om te zaken te doen en te communiceren met vreemden (Buitelaar 1996).

Als gevolg van verschuivende machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen neemt zowel onder hoger opgeleiden in Marokko als in Marokkaanse kringen in Nederland het inachtnemen van de regels van seksesegregatie af. Daar Tahara herhaaldelijk benadrukt dat ze werkt met mannen vermoed ik echter dat de aanwezigheid van mannen in haar professionele leven niet consistent is met de door haar geïncorporeerde gebruiken volgens welke vrouwen en mannen zich in relatief los van elkaar staande domeinen bewegen. Mannen nemen daardoor haar aandacht meer in beslag dan vrouwen.

De moeilijkheid om zich te onttrekken aan de gevoeligheid voor oude Marokkaanse praktijken van seksesegregatie beïnvloedt ook haar zelfbeeld als vrouw. Dit kwam al naar voren in het aangehaalde '(want) ik werk in een mannenwereld.(...) Die mannelijke kant is heel erg sterk ontwikkeld bij mij'. Het komt ook tot uitdrukking in minder positieve zelf-evaluaties als 'Ik ben een harde tante', 'Ik ben een moeilijke vrouw' en, nog negatiever, 'Ik ben een boe-vrouw'. In al deze uitspraken becommentariëert Tahara zichzelf vanuit het perspectief van traditionele Marokkaanse representaties van 'de vrouw'. Haar streven naar publieke erkenning is niet consistent met aspecten van het Marokkaanse vrouwbeeld die ze zich blijkbaar heeft eigen gemaakt.

Hoewel het indelen van ruimte in mannen- en vrouwendomeinen in Marokko geprononceerder is dan in Nederland, zou het echter niet terecht zijn de spanning tussen Tahara's zelf-representaties als 'publieke figuur' en 'de vrouw' uitsluitend vanuit haar Marokkaanse achtergrond te verklaren. Een soortgelijke neiging om *agentie* stemmen sterker te associëren met publieke domeinen en mannelijke eigenschappen en *communale* stemmen meer met privé-domeinen en vrouwelijke eigenschappen komt ook naar voren in de levensverhalen van mensen die in Europese en Noord-Amerikaanse families zijn opgevoed (McAdams 1993). Het kost vrouwen over het algemeen meer moeite om de *agentie* en *communale* stemmen van hun zelf op een voor hen bevredigende wijze op elkaar af te stemmen dan mannen, wier levensverhalen doorgaans

meer eenzijdig door *agentie* stemmen worden bevolkt (vgl. Bertaux-Wiame 1979; Gergen & Gergen 1993; Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber 1998).

Het is dan ook vollediger om te betogen dat hoewel Tahara zichzelf op de eerste plaats definieert in termen van het uitdagen van Nederlandse en Marokkaanse representaties van 'de moslimvrouw', zij niet in staat is zichzelf geheel te bevrijden van de specifieke culturele schemata waarop deze zijn gebaseerd. In termen van Bakhtin resonanceert er in de stem die publieke erkenning eist 'als een moslimmeid met een hoofddoek, brains en een grote bek' een mannelijke klank die Tahara nog niet goed in harmonie kan brengen met stemmen die haar meer vrouwelijk in de oren klinken. Het gevolg is een spanning in haar zelfbeeld die haar naar woorden doet zoeken.

Haar relaas bevat evenwel een aanwijzing in welke richting die zoektocht haar wellicht zal leiden. In een bepaalde passage laat Tahara zich namelijk wel positief uit over haar vrouwelijkheid. Dat is wanneer ze opmerkt hoe 'elegant' en 'mooi' een hoofddoek haar staat. Op dat moment in het interview staat ze op en komt terug met een stapel foto's van zichzelf. De kiekjes tonen Tahara in keurige mantelpakken, in vrijetijdskleding en in prachtige Marokkaanse feestjurken, steeds met hoofddoeken die variëren in kleur, stof en drapering, al naar gelang de stijl van haar kleding en make-up.

Net als haar gebruik van bekende woorden in onbekende contexten, maakt Tahara door haar hoofd op deze uiteenlopende en vaak nieuwe manieren te bedekken gebruik van een vertrouwd symbool in een nieuwe context. Marokkaanse vrouwen van de generatie van Tahara's moeder hebben geleerd dat het dragen van een hoofddoek geen enkele zin heeft als je buitenshuis niet ook een *jellāba* of *haik* aantrekt, de lange overjas met capuchon of een grote lap waarmee het lichaam wordt bedekt. Volgens dezelfde gewoonte is het in tegenspraak met elkaar om zowel een hoofddoek als make-up te dragen. In de tijd waarin Tahara's moeder werd opgevoed was die immers vooral bedoeld om je vrouwelijk schoon te beschermen tegen de blikken van buitenstaanders.

Door dergelijke opvattingen aan haar laars te lappen en te experimenteren met de manier waarop ze haar hoofddoek draagt, probeert Tahara bewust 'er een heel andere connotatie' aan te geven. Nieuwe manieren van een hoofddoek dragen is een middel waarmee Tahara zowel haar Nederlandse als Marokkaanse publiek kan tonen dat ze heel wel kan functioneren in Nederlandse publieke domeinen zonder haar religie en vrouwelijkheid te verloochenen. De 'nieuwe hoofddoek' helpt haar, met andere woorden, om wat Ewing een *illusion of wholeness* noemt, te scheppen te midden van de meervoudige, inconsistente

zelf-representaties die gerelateerd zijn aan haar verschillende ik-posities in de Nederlandse samenleving.⁶ Naar haar hoofddoek wijzen, zoals Tahara aan het einde van het interview doet als ik haar vraag in één zin samen te vatten wie ze is, helpt haar met zelfvertrouwen te kunnen verklaren: 'Ik ben wie ik ben. Dit is wie ik ben. Dit is Tahara.'

Conclusie

In dit artikel heb ik door middel van een analyse aan de hand van het concept van 'het dialogische zelf' een antwoord willen formuleren op de vraag hoe het komt dat het levensverhaal van Tahara E., een moslimvrouw in Nederland van Marokkaanse afkomst, het zo goed doet in de media. Daartoe heb ik uitspraken opgespoord in het verhaal die expliciet verwijzen naar verschillende 'ik-posities' en zodoende informatie bevatten over verschillende identificaties. Vervolgens heb ik me gericht op de 'stemmen' door middel waarvan Tahara haar uiteenlopende zelf-representaties verwoordt en onderzocht ik met welke andere collectieve stemmen binnen en buiten haar deze in dialoog zijn.

Het levensverhaal laat zich lezen als het voorlopige product van een aanhoudend vraag- en antwoordspel tussen Tahara en leden van de groepen met wie zij zich identificeert. Zij positioneert zich ten opzichte van de verschillende groepen waarbinnen zij participeert door de stemmen die haar verhaal vertellen niet zelden bekende woorden te laten gebruiken in onbekende contexten en vice versa. Het meest dominant is de profetische stem. Deze stelt haar niet alleen in staat haar religieuze identificatie te verwoorden maar creëert ook eenheid in haar levensverhaal: haar 'missie' om uit te dragen waar haar hoofddoek voor staat, loopt als een rode lijn door het verhaal.

De profetische stem stelt Tahara bovendien in staat woorden uit een islamitisch vertoog te vertalen naar het Nederlandse sociaal-democratische vertoog. Haar politieke stem komt op voor de zwakkeren in de maatschappij, waaronder mensen met een migratieverleden. Op die manier kan Tahara haar religieuze identificatie verbinden met haar etnische en politieke identificatie en kan ze meerdere publieken tegelijk aanspreken. De profetische en politieke stem zijn beide *agentic* stemmen en spreken regelmatig strijdlustige taal. Dit

6 Zie Jansen 1998, El-Guindi 1999 en Macleod 1991 voor soortgelijke betogen over de hoofddoek als middel voor vrouwen in het Midden-Oosten om meervoudige identificaties met elkaar te verbinden.

hangt samen met het belang voor Tahara om erkend te worden door de verschillende publieken in dialoog waarmee zij haar sociale identiteit construeert. De profetische en politieke stem vormen samen een uitdagende stem die streeft naar erkenning als volwaardig participant in de Nederlandse samenleving als moslimvrouw.

Aangezien de aandacht die Tahara in het publieke domein opeist niet in overeenstemming is met representaties van 'de vrouw' waarmee zij is opgevoed, komt de stem die haar gender identificatie verwoordt nog niet goed uit de woorden in deze versie van haar 'persoonlijke mythe'. De 'nieuwe hoofddoek' fungeert evenwel als symbool om eenheid te scheppen in de meervoudige, inconsistente zelf-representaties die gerelateerd zijn aan haar verschillende ik-posities in de Nederlandse samenleving en zal naar ik vermoed in de toekomst de basis zijn van waaruit Tahara een eigen vrouwelijke stem ontwikkelt waarmee zij zich aan haar verschillende publieken presenteert.

Literatuur

- Anderson, K. & Jack, D. (1991) 'Learning to listen: interview techniques and analyses', in S. Berger Gluck & D. Patai (eds.), *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, pp. 11-26, London: Routledge.
- Appiah, K. (1994) 'Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction', in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, pp. 149-163, Princeton, NJ: Princeton UP, (Expanded ed. of: *Multiculturalism and 'The politics of recognition'*, C. Taylor, 1992.)
- Bakhtin, M. (1981) *The Dialogic Imagination. Four essays by M.M. Bakhtin*, M. Holquist (ed.), Transl. C. Emerson & M. Holquist, Austin: University of Texas Press.
- Bartels, E. (2001) 'Die hoofddoek is mijn eigen keuze', in E. Bartels, A. van Harskamp & H. Wels (red.), *Cultuur maken, cultuur breken. Essays voor Hans Tennekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, pp. 46-59, Delft: Eburon.
- Baumann, G. (1999) *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, London: Routledge.
- Bell, M. & Gardiner, M. (eds.) (1998) *Bakhtin and the Human Sciences*, London: Sage.
- Bertaux-Wiame, E. (1979) 'The life-history approach to the study of international migration', *Oral History*, 7 (1): 26-32.
- Bhabha, H. (1994) 'Between identities', in R. Benmayor & A. Skotnes (eds.), *Migration and identity, International Yearbook of Oral History and Life Stories*, 111, pp. 183-199, Oxford: Oxford UP.

- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge UP.
- Buitelaar, M. (1998) 'Public baths as private places', in K. Ask & M. Tjomsland (eds.), *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourses on Gender Relations*, pp.103-124, Oxford: Berg.
- Bruner, J. (1990) *Acts of Meaning*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- Chanfrault-Duchet, M. (1991) 'Narrative structures, social models, and symbolic representation in the life story', in S. Berger Gluck & D. Patai (eds.), *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, pp. 77-92, London: Routledge.
- Ewing, K. (1990) 'The illusion of wholeness: culture, self, and the experience of inconsistency', *Ethos*, 18 (1): 251-278.
- Gergen, M. & Gergen K. (1993) 'Narratives of the gendered body in popular autobiography', in R. Josselson & A. Lieblich (eds.), *The Narrative Study of Lives*, (Vol. 1), pp. 191-218, London: Sage.
- Guindi, F. El- (1999) *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford: Berg.
- Hermans, H. (2001) 'Conceptions of self and identity: toward a dialogical view', *International Journal of Education and Religion*, II, (1): 43-62.
- Hermans, H., H. Kempen & R. van Loon (1992) 'The dialogical self: beyond individualism and rationalism', *American Psychologist*, 47 (1): 23-33.
- Hermans, H. & H. Kempen (1993) *The Dialogical Self. Meaning as Movement*, San Diego, CA: Academic Press.
- Holland, D. et al. (1998) *Identity and Agency in Cultural Worlds*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Holquist, M. (1990) *Dialogism. Bakhtin and his World*, London: Routledge.
- Hutch, R. (1997) *Biography, autobiography and the spiritual quest*, London: Continuum.
- Jansen, W. (1998) 'Contested identities: women and religion in Algeria and Jordan', in K. Ask & M. Tjomsland (eds.), *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourses on Gender Relations*, pp. 73-102, Oxford: Berg.
- Josselson, R. (1995) 'Imagining the real: empathy, narrative and the dialogic self', in R. Josselson & A. Lieblich (eds.), *Interpreting Experience. The Narrative Study of Lives* 3, pp. 27-44, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Labouvie-Vief, G., L. Orwells & M. Manion (1995) 'Narratives of mind, gender and the lifecourse', *Human Development*, 38: 177-198.
- Langenhove, L. van & R. Harré (1993) 'Positioning and autobiography: telling your life', in N. Coupland & J.F. Nussbaum (eds.), *Discourse and Lifespan Identity, Language and Language Behaviors* 4, pp. 81-99, Newbury Park, London: Sage.
- Lewis, M. & M. Ferrari (2001) 'Cognitive-emotional self-organization in personality development and personal identity', in H. Bosma & E. Kunnen (eds.), *Identity and Emotion. Development through Self-Organization*, pp. 177-198, Cambridge: Cambridge UP.
- Lieblich, A., R Tuval-Mashiach, & T. Zilber (1998) *Narrative Research. Reading, Analysis, and Interpretation*, London: Sage.

- Lutz, H. (1991a) *Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt: IKO Verlag.
- Lutz, H. (1991b) 'Migrant women of "islamic background": images and self-images', *MERA Occasional Papers* 11, Amsterdam: MERA.
- MacLeod, A. (1991) *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York: Columbia UP.
- McAdams, D. (1993) *The Stories we live by. Personal myths and the making of the self*, New York: William Morrow.
- Ochberg, R. (1994) 'Life Stories and Storied Lives', in A. Lieblich & R. Josselson (eds.), *Exploring Identity and Gender. The Narrative Study of Lives* 2, pp. 113-144, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Otto, T. (1998) 'Paliau's stories: autobiography and automythography of a Melanesian prophet', *Focaal*, 32: 71-87.
- Peacock, J. (1984) 'Religion and life history: an exploration in cultural psychology', in E. Bruner (ed.), *Text, Play, and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society*, pp. 94-116, Washington, DC: The American Ethnological Society.
- Prins, B. (2000) *Voorbij de onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving*, Amsterdam: Van Gennep.
- Rosenthal, G. (1993) 'Reconstruction of life stories. Principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews', in R. Josselson & A. Lieblich (eds.), *The Narrative Study of Lives*, pp. 59-91, (Vol.1.), London: Sage.
- Rosenwald, G. & R. Ochberg (1992) 'Introduction: life stories, cultural politics and self-understanding', in G. Rosenwald & R. Ochberg (eds.), *Storied Lives. The cultural politics of self-understanding*, pp. 1-18, New Haven & London: Yale UP.
- Sampson, E. (1993) *Celebrating the Other: A Dialogic Account of Human Nature*, Boulder, CO: Westview Press.
- Shotter, J. (1993) 'Becoming someone: identity and belonging', in N. Coupland, J. Nussbaum & A. Grossman (eds.), *Discourse and Life Span Identity*, pp. 5-27, London: Sage.
- Shotter, J & M. Billig (1998) 'A Bakhtinian psychology: from out of the heads of individuals and into the dialogues between them', in M. Bell & M. Gardiner (eds.), *Bakhtin and the Human Sciences*, pp. 13-29, London: Sage.
- Taylor, C. (1994) 'The politics of recognition', in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, NJ: Princeton UP, pp. 25-73. (Expanded ed. of: *Multiculturalism and 'The politics of recognition'*, C. Taylor. 1992.)
- Verzijlbergen, E. (1998) "'How on earth am I supposed to use this underwear?" Listening to and interpreting life stories', *Focaal*, 32: 5-28.