

**TUSSEN 'MAROKKAANSE' EN 'MOSLIM'**  
**Over de etnische en religieuze identiteit van**  
**'Marokkaanse' adolescente meisjes (1)**

**Nadia Fadil**

**1. INLEIDING**

*"Beschouw jij jezelf als Marokkaanse?"*

Fatima: Ik weet het niet.... Ik lust geen schapenvlees en ik eet liever spaghetti (lacht), eigenlijk doe ik wat dat zij doen, maar ik ben islamitisch, dat is alles. Ik koop kleren bij H&M; ik ga niet speciaal naar de Brabantstraat om mijn kleren bij de Marokkaan te halen."

Fatima behoort tot wat men de tweedegeneratie-jongeren noemt. Fatima is een jong 'Marokkaans' meisje, of althans: zo placht men haar te noemen. We zien echter hoe ze deze term niet zonder meer aanvaardt: op een ludieke wijze maakt ze ons duidelijk hoe ze zich niet volledig kan scharen achter deze bepaling, hoe moeilijk het is haar *identiteit* op een éénduidige wijze te benoemen. Niet alleen wordt ze gealteriseerd - als vreemd aangeduid - door haar Marokkaanse benoeming, maar tevens lijkt zo'n etikettering een complexiteit te verhullen die juist eigen is aan hoe zij zichzelf beschouwt, of zoals Ouiame, een van de andere meisjes in dit onderzoek, het uitdrukt: "ik heb niet graag zo'n etiket".

Rond het begrip identiteit is enorm veel inkt gevloeid. In het meest klassieke schema werd het individu opgedeeld in twee dimensies: een organische kern en een geestelijke rationele kern. Deze tweedeling kende een hoogtepunt in het 18de eeuwse verlichtingsdenken waarin het individu zijn natuurlijke elementen moest kunnen beheersen of zelfs wegcijferen, om enkel aandacht te hebben voor datgene wat hem zou emanciperen: zijn rationele geest. Identiteit werd dan ook als een eenheid begrepen die een lineair bestaan kent: steeds beter, steviger en wijzer. Vanaf de 19de

eeuwse laat-moderniteit is deze zelfzekerheid echter steeds meer zoek geraakt, mede onder de invloed van filosofische ontwikkelingen zoals het Marxisme, de psychoanalyse en de taal filosofie (Hall, 1992: 282-287). Het individu heeft niet langer zekerheden, ook niet over de zelfbeschrijving. De 'ik weet het niet' van Fatima is een obligaat zelfbeschrijvingsritueel geworden.

Een auteur die zich in dit postmodern vertoog rond identiteit inschrijft is Stuart Hall (2). Identiteit ziet hij volgens de Lacaniaanse traditie als een geheel van representaties of positioneringen. Hij beschrijft het als een instabiel knooppunt in de positionering tot de culturele representaties (Hall, 1991: 196). Identiteit wordt niet meer als unitaire eenheid begrepen, kent geen Cartesiaanse rationale kern, maar is gefragmenteerd en diffuus. Om identiteit te begrijpen voegt Hall twee momenten samen: de differentiatie en de associatie. Identiteit wordt in eerste instantie gevormd door zich te onderscheiden van de gefragmenteerde contingente realiteit waarmee het wordt geconfronteerd (Hall, 1992: 288). Deze onderscheiding of *différance* is echter instabiel en hierin wordt de Derridaanse inslag overduidelijk (3). Dit wil zeggen dat de identiteit die iemand zichzelf toekent altijd beperkt is, zowel in de tijd als in de ruimte. Daarom besluit Hall dan ook om over een fictioneel karakter van identiteit te spreken. Elke eenduidige betekenis die men aan zichzelf tracht te geven is fictief. Maar naast dit fictioneel karakter spreekt Hall tevens van een arbitraire afsluiting van identiteit. Hiermee doelt hij op de pragmatische associatie van het individu met een imaginaire gemeenschap en ruimte, of anders gesteld: de sociale identiteit die iemand zich toekent (Hall, 1991: 198-199). Voor de zogenaamde migranten wordt deze arbitraire afsluiting zeer expliciet geduid. Termen als Marokkaan, Chinees of Turk verbinden de fictionele identiteit van de betrokken persoon met een imaginaire gemeenschap die op ruimtelijk niveau een abstracte situering kent. Etniciteit articuleert kortom het inzicht dat ieder individu spreekt vanuit een bepaalde plaats in de ruimte, geschiedenis en ervaring (4) (Hall, 1993: 36).

In het kader van een licentiaatverhandeling (2000-2001) werd nagegaan hoe jonge meisjes die van meet af aan met een dubbele identificatie worden geconfronteerd (Belgisch/Marokkaans) zichzelf beschrijven. Door de media, het wetenschappelijk onderzoek en de buitenwereld worden deze meisjes immers als allochtonen of Marokkanen gecategoriseerd. Deze term behoudt Jenkins voor identiteitsbepalingen die het gevolg zijn van krachtsverhoudingen (1997: 53). In dit artikel willen we ons observatieperspectief verschuiven en nagaan welke identificatie de Marokkaanse meisjes zichzelf toekennen. De onderzoeksvraag die hierbij centraal staat is hoe ze zichzelf beschrijven, hoe zij zichzelf verhouden tot de lokale, direct observeerbare omgeving en welke processen werkzaam zijn in deze identiteitsconstructie. In deze ruime vraagstelling volgen we de twee identificatiemomenten van Hall. Het eerste moment betreft de differentiatie: we zullen nagaan hoe zij zich differentiëren en zichzelf onderscheiden van de categorie Belg. Maar daarnaast verschijnt ook een moment van associatie met de imaginaire gemeenschap. In dit gedeelte zal de Marokkaanse identiteit centraal staan, en zullen we pogen na te gaan welke bouwstenen worden aangereikt om de Marokkaanse identificatie te begrijpen.

## 2. METHODE

Dit onderzoek werd volgens de interpretatieve onderzoekstraditie uitgevoerd. Hiervoor werden diepte-interviews afgenomen bij een 21-tal meisjes met een Marokkaanse achtergrond, waaronder één dubbelinterview. Deze meisjes of conversatiepartners (Rubin & Rubin, 1996) werden bereikt aan de hand van een combinatie van een gerichte trekking en een sneeuwbalrecrutering. Om etnische en religieuze diversiteit te garanderen werden de eerste conversatiepartners geselecteerd volgens het criterium Berberse/Arabische en hoofddoek/geen hoofddoek. Aan de hand van deze eerste contacten werd via de sneeuwbalmethode verder gerecrueteerd (zie bijlage 1).

Om het gesprek te voeren werd vertrokken van enkele fragmenten uit de jeugdroman *Amel. Een Marokkaans meisje in Nederland* (1989). De geselecteerde fragmenten werden door de meisjes gelezen waarna hierrond een gesprek werd gevoerd (zie bijlage 2). De keuze is op dit verhaal gevallen wegens de thema's die er worden aangesneden (gemengde huwelijken, relatie met ouders, uitgaan...). Deze thema's leken aan te sluiten bij de leefwereld van de meisjes. Het voordeel van deze aanpak was dat dit de conversatiepartners de nodige ruimte gaf om zelf aan te duiden wat ze in dit verhaal belangrijk vonden. Hierdoor werd ook aangegeven welke elementen essentieel waren voor de meisjes in hun identificatieproces. Bovendien was het mogelijk een aantal gevoelige onderwerpen (voorhuwelijkse seksuele relaties, vriendje hebben) op indirecte wijze aan te halen dankzij het portretteren van een aantal fictieve personages in realistische situaties.

Wanneer in navolging van Hall wordt gesteld dat identiteit een geheel van positioneringen is, kunnen deze positioneringen slechts worden nagegaan door aandacht te hebben voor de wijze waarop deze worden verwoord. Om onze gesprekken te analyseren werd dan ook gebruik gemaakt van de methode van de vertoog- of discoursanalyse. Wellicht is de meest bekende stroming hierin de kritische discoursanalyse met Michel Foucault als grondlegger. Hij introduceerde het onderscheid tussen de gewone 'taal' en het 'discours' (of vertoog) door dat laatste te omschrijven als de wijze waarop de kennis over bepaalde onderwerpen door de taal wordt geproduceerd in een historisch kader (Hall, 1997: 44). Het spreken is dus zowel performatief als sociaal gestuurd. Dit wil zeggen dat een actie, een subject, of een betekenisvol artefact slechts bestaat dankzij of doorheen de taaluiting. Hiermee is echter niet gezegd dat deze betekenisgeving aan het individueel voluntarisme wordt overgelaten. Immers, ook datzelfde individu wordt gecreëerd door of is onderworpen aan een taal die gelezen moet worden in welbepaalde sociale of historische omstandigheden (Butler, 1993: 134-135). Het spreken reproduceert dus niet enkel het sociale, het geeft het ook weer.

In onze discoursanalyse wordt de benadering gevolgd die door Piret et al. (1996) wordt voorgesteld. Zij vertrekken van dezelfde principes als de kritische benadering, met dit verschil dat de machtonthullende doelstellingen niet centraal staan. Zij

stellen een statische en dynamische lezing van de talige uitingen voor. In de statische lezing wordt op een inhoudelijk niveau de betekenis of semantiek van de woorden weergegeven. Dit wordt nagegaan door enerzijds aandacht te schenken aan de wijze waarop de taaltekens met elkaar worden gecombineerd en naar elkaar verwijzen. Anderzijds wordt de normatieve lading van deze tekens weergegeven. De dynamische lezing richt zich dan meer op de sociale dimensie van de taal door de actoren aan te halen die in het spreken aanwezig zijn (Piret et al., 1996: 127).

### 3. 'MAROKKAANSE' MEISJES ?

In dit eerste deel zullen we de etnische identiteitsvorming van de meisjes trachten te beschrijven. Het is het moment waarin het mechanisme van alterisering werkzaam is: enerzijds treedt er een differentiatie van de Ander op, anderzijds is er een moment van associatie met de imaginaire gemeenschap of de wij-groep (Laermans, 1992). Auteurs als Barth plaatsen zelfs de kern van de etnische identiteit in dit moment van differentiatie. Hij verzet zich tegen elke substantiële invulling van de etnische identiteit, en begrijpt het als een sociale organisatie van individuen die zichzelf een identiteit toekennen door zich te onderscheiden van een andere groep (Barth, 1994). In de gesprekken die we hebben gevoerd bleek dit moment van differentiatie zeer belangrijk te zijn. Alle meisjes die we hadden gesproken benadrukten hun anders-zijn maar ze duiden het niet op dezelfde wijze aan.

#### 3.1. Toch eerder Marokkaanse ...

"Ja, eigenlijk wel, want ik ben hier geboren en zo. Maar ik ben niet 100% een Belg. Ge zijt zeker meer dan de helft meer Marokkaan dan Belg, hoe lang je hier ook leeft. Zelfs al heb je een Belgische moeder en Marokkaanse vader, dan toch voel je steeds aan dat je Marokkaan bent. Ik heb zo'n vriendin die heeft een Marokkaanse moeder en een Belgische vader en die gedraagt zich Marokkaans. Marokkaans zijn zit in het bloed. Ik zeg van mezelf dat ik puur Marokkaans ben, maar wat heb ik eigenlijk? O.K., de taal, de gewoontes... Maar er is toch een verschil tussen Marokkaan en Belg. Marokkaan ben ik wel, maar moslim, dat weet ik niet."

(Malika)

Voor Malika is haar Marokkaanse identiteit onlosmakelijk met haarzelf verbonden. De term Marokkaans is hier performatief: hij creëert niet enkel een symbolische scheidingslijn tussen de Belgen en de Marokkanen, maar bevestigt tevens een lidmaatschap van de Marokkaanse gemeenschap. Door het voorbeeld aan te halen van een meisje dat bij beide groepen thuishoort, maakt Malika duidelijk hoe

fundamenteel de Marokkaanse identiteit is. Bovendien maakt ze gebruik van naturalistische elementen zoals bloed die het primair karakter van deze identiteit beschrijven.

In deze Marokkaanse identificatie kunnen we echter twee momenten van twijfel herkennen. Een eerste moment merken we in de zin "ik zeg van mezelf dat ik puur Marokkaans ben, maar wat heb ik eigenlijk?". De Marokkaanse identiteit construeert zichzelf, maar deze term lijkt bijna inhoudloos te zijn. Deze leegte tracht ze op te vullen door te verwijzen naar de taal en de tradities, maar het is in het verschil dat de Marokkaanse identiteit voor Malika betekenis krijgt: "er is toch een verschil tussen een Marokkaan en een Belg". De Belg wordt hier gealteriseerd waardoor de Marokkaanse identiteit betekenis krijgt. Een tweede moment van twijfel kan worden gelezen in de erkenning van enkele Belgische elementen in haar identiteit. De constructie van haar zelf heeft in een Belgische omgeving plaatsgehad, waarin ze geboren is. Dat ze "niet 100% Belg" is, betekent niet alleen dat ze niet als Belg kan worden gezien, maar betekent evenzeer dat ze bepaalde Belgische elementen van haar identiteitsvorming niet kan miskennen.

Maar deze erkenning van Belgische elementen in haar identiteit is slechts tijdelijk en in de volgende zinnen legt ze duidelijk het primaat bij de Marokkaanse componenten. Latour spreekt in dat verband van positieve en negatieve modaliteiten in het spreken (Latour, 1988: 33-35). Wanneer het spreken als een feit wordt voorgesteld, zoals in de zin "Marokkaans zijn zit in het bloed", dan spreekt Latour van een positieve modaliteit. De Marokkaanse identiteit is dan inherent aan wie zij is. Het moment van de tijdelijke herkenning van de Belgische identiteit draagt daarentegen niet dezelfde feitelijke betekenis, of anders gezegd: het spreken wordt negatief gemodaliseerd. Wat we dus zien is dat de Marokkaanse identiteit positief wordt gemodaliseerd, terwijl de Belgische identiteit een negatieve modaliteit vertoont.

### 3.2. Zonder twijfel Marokkaanse!

"Marokkaans meisje. Zelfs al heb ik een Belgische pas, ik zou nog een Marokkaanse nationaliteit geven. Dat verandert immers niets aan uw huidskleur. Ge zijt als Marokkaanse geboren, ge denkt Marokkaans, ge hebt Marokkaans bloed, je kan het dan ook onmogelijk veranderen. Waarom dan zeggen "Belg" als je een stomme pas hebt. Het enige moment dat ik wel "Belg" zou zeggen, dat is voor het werk, of voor officiële documenten of zo. Voor de papieren zou ik wel Belg zeggen, maar dat zeggen als ze het mij vragen, dat zou ik niet doen. Dat heeft geen zin om het zeggen. Belg zeggen betekent dat je écht Belg bent: de Belgische cultuur draagt, Belgische ouders hebt enz, maar ze zien aan u dat je van buitenlandse afkomst bent. Waarom zou ik dat dan zeggen. In mijn ogen betekent het dat ik mij zou schamen om te zeggen: ja ik ben Marokkaans. En ik schaam mij er niet voor. Maar ik heb niet graag zo'n etiket."

(Ouiame)

In tegenstelling tot Malika drukt Ouiame geen twijfel uit met betrekking tot haar Marokkaanse identiteit, wel maakt zij, net als Malika, gebruik van verschillende naturalistische elementen om haar Marokkaanse zekerheid te gronden. Ten eerste is er de essentialisering van de Marokkaanse identiteit: Marokkaans zijn zit in het bloed, men denkt Marokkaans omdat men Marokkaans is. Een tautologisch denken dat eveneens kan worden teruggevonden bij Malika. Ten tweede verwijst ze naar de geboorte. Deze genealogische dimensie wordt eveneens geuit in de woorden "Belg zeggen betekent...dat je Belgische ouders hebt". Tenslotte zijn er de externe kenmerken, vooral dan de huidskleur. De huidskleur treedt in dit geval als sociale indicator op die aan een externe groep, i.c. de Belgen, de mogelijkheid biedt een individu bij een bepaalde etnische groep, i.c. de Marokkaanse gemeenschap, te plaatsen (Jenkins, 1997) (5).

Verder laat Ouiame geen ruimte voor Belgische elementen in haar zelfbepaling. We zien hoe zij de Belgische identiteit bijna functioneel omschrijft: slechts in officiële Belgische settings zal ze zichzelf als Belgische presenteren. De Belgische identiteit wordt slechts erkend in de materiële voordelen die deze status oplevert (Timmerman, 1999: 219). Het is een categorisering die niet wordt geïnternaliseerd (Jenkins, 1997: 70), maar slechts wordt gebruikt wanneer het nodig is. Een internalisering van de categorie Belg wordt daarentegen juist afgekeurd door Ouiame: "Belg zeggen betekent dat je écht Belg bent". De Belgische identiteit wordt geassocieerd met een way-of-life en met het hebben van Belgische ouders.

### 3.3. Moslim als enige zekerheid

Uit de vorige twee citaten bleek dat voor Ouiame en Malika de etnische identificatie niet op arbitraire wijze plaats vindt. Door de positieve modalisering wordt de Marokkaanse identiteit als primaire identiteit of als een feit aangeduid, terwijl de Belgische identiteit slechts een instrumentele functie toebedeeld krijgt. In onze inleiding hebben we echter ook het vertoog van Fatima kunnen lezen. Daaruit bleek dat zij het moeilijk vond om zichzelf zowel in haar Belgische als in haar Marokkaanse identiteit te benoemen. Een ander meisje dat in dezelfde situatie verkeert is Latifa:

"Dat is nog iets dat ik moet ontdekken. Ik weet het echt niet. Ik heb een Marokkaanse origine, maar ik ben hier - mocht iemand het mij nog eens vragen, ik zou eerlijk zeggen: ik voel mij geen van de twee, ik voel mij gewoon moslim, dat is dan mijn antwoord. Wat ga je zeggen: ik ben Marokkaan, maar jij zijt Marokkaan...maar voel jij jezelf wel zo? Ik weet het niet, ik zou er gewoon geen antwoord op kunnen geven. Ik heb een Marokkaanse origine, ik ben hier geboren, maar wat kan ik daarop zeggen? Ik ben een Belg? Dat is het ook niet. En noch een Marokkaan. De enige zekerheid is mijn godsdienst."

(Latifa)

Latifa drukt dezelfde onzekerheid over haar identiteit uit als Fatima, wat ze tot driemaal toe herhaalt. Deze onzekerheid betekent echter niet dat ze haar

Marokkaanse identiteit niet langer erkent. Ze geeft het enkel een ander statuut, ze zegt immers duidelijk dat ze een Marokkaanse origine heeft, wat grondig verschilt van het essentialistisch 'ik ben een Marokkaanse'. Haar Marokkaanse identiteit associeert ze met haar afkomst maar haar gehele identiteit beperkt ze niet tot haar Marokkaans-zijn, dit in tegenstelling tot Malika en Ouiame. Haar geboorte en haar verblijf in een Belgische omgeving hebben haar immers voldoende beïnvloed om zich niet volledig Marokkaanse te voelen. Een tweede vaststelling in dit citaat is de instabiliteit van beide identiteitsbepalingen. Met de woorden 'ik voel mij geen van de twee' twijfelt zij niet alleen aan de Belgische identiteit, maar ook aan de Marokkaanse.

Tot slot is er de laatste zin van Latifa: 'de enige zekerheid is mijn godsdienst'. Haar islamitische identiteit wordt hier als alternatief gepresenteerd waarmee ze zichzelf kan associëren. De arbitraire afsluiting treedt niet enkel rond een Marokkaanse gemeenschap op. De klemtoon ligt vooral in de associatie met de islamitische *umma* of geloofsgemeenschap. De woorden 'ik voel mij moslim' drukken bovendien ook uit dat haar alternatief, de islam, zich op een emotioneel niveau lijkt te bevinden.

#### 4. DE BETEKENIS VAN HET 'MAROKKAANS' ZIJN

We hebben net kunnen vaststellen welke associaties de Marokkaanse identificatie bij Ouiame, Malika en Latifa oproept. In dit gedeelte zullen we ons nader toeleggen op deze Marokkaanse identiteit en nagaan welke bouwstenen worden gebruikt om haar betekenis te geven. Concreet gesteld betekent dit dat we zullen nagaan hoe de etnische identiteit door de meisjes zelf wordt ingevuld.

##### 4.1. Marokkaanse meisjes moeten maagd blijven

"Ik wil dat mijn kinderen echt op z'n Marokkaans worden opgevoed: dat ze over de godsdienst iets weten, over de cultuur; dat ze iets over Marokko weten. Ze zullen van mij een bepaalde vrijheid krijgen, maar ik zou ze wel eerst goed laten zien wat mag en niet mag. Ik zou hen goed uitleggen en zeggen van "kijk bij ons is dat zo en zo". (...) Van mij mogen ze niet roken, niet drinken, niet ontmaagd zijn."

(Sarah)

Sarah lijkt hier een handleiding te geven van het goede Marokkaans gedrag. Hierbij lijkt de opvoeding een fundamentele rol te spelen in het Marokkaans-zijn. De belangrijkste ingrediënten zijn niet enkel de godsdienst, de culturele aspecten en het land Marokko, maar ook gedragsverschillen die het onderscheid moeten inbouwen tussen Belgen en Marokkanen. Hiervoor haalt ze een aantal expliciete gedragingen aan: roken, alcoholconsumptie en seksuele betrekkingen. Opvallend is hoe deze drie kenmerken door alle meisjes bijzonder negatief werden geconnoteerd.

Dit inzicht komt sterk overeen met het mechanisme van zelfscriptie dat Barth beschrijft. Ondanks zijn weerzin tegen het woord cultuur, laat hij wel ruimte voor culturele uitingen die volgens hem essentieel zijn in het onderhoud van de etnische identiteit. Dit mechanisme slaat op de vaststelling dat iedere etnische groep, eens gevormd, zichzelf in stand zal houden door zichzelf bepaalde kenmerken toe te schrijven (zelfscriptie), die vervolgens als label voor de eigen groep fungeren. Wat cultuur wordt genoemd begrijpt hij bijgevolg in de eerste plaats als een resultaat eerder dan een oorzaak van etnische identiteit, en hij herdoopt het tot diacritica (Barth, 1994: 16). Deze culturele praktijken worden gebruikt om boundaries of grenzen te legitimeren.

Wanneer Sarah naar het verbod op voorhuwelijkse seksuele betrekkingen en alcoholconsumptie verwijst kunnen we dit dan ook als diacritica interpreteren die de alterisering kracht bijvoegen. In deze paragraaf richten we de aandacht op de maagdelijkheids en beschrijven hoe het fenomeen betekenisvol wordt voor de etnische identiteit:

"Eerlijk hé, je ziet het tegenwoordig, een meisje van 14 jaar en die is al ontmaagd, van 16 jaar en die is al zeker ontmaagd. Er zijn er maar weinig, misschien nog maar 20 procent waarvan de ouders nog streng zijn op hun maagdelijkheid. Ja, ik vind dat het bij hen gewoon - ze spelen ermee. Wij Marokkanen, wij letten er eigenlijk nog wel op, ik zie dat. Waarom gaan Marokkaanse jongens bij Belgische meisjes, omdat die dat snel krijgen hé. Ik zie dat veel. De meesten zijn wel ontmaagd, dat is niet iets belangrijks voor hen."

En wat vind jij dan van de Marokkaanse jongens die van die meisjes profiteren?

"Ik vind dat belachelijk, echt waar, ik vind het belachelijk."

Maar begrijp je ze?

"Ja, eigenlijk wel. Dat zijn jongens, die hebben echt behoefte aan iets. Maar die Belgische meisjes die geven dat gemakkelijk, 'waarom niet' denken die dan."

(Radia)

Om maagdelijkheid als een diacriticum te kunnen aanwijzen is het belangrijk dit kenmerk te contrasteren met een out-group die dit kenmerk niet draagt, namelijk de Belgen. Radia vertelt hier duidelijk dat het bij de Belgen "gewoon" is om al op 14-jarige leeftijd seksuele betrekkingen te hebben. Opdat hier sprake zou zijn van een alteriseringsmechanisme is het bovendien ook belangrijk dat de verschillen worden geëvalueerd (Laermans, 1992: 28). De zinsnede "ze spelen ermee" drukt uit hoe triviaal maagdelijkheid in haar ogen bij de Belgen is. Het gevolg hiervan is dat de Marokkaanse jongens ook van deze lichtzinnigheid zullen profiteren en seksuele contacten met deze meisjes zullen aangaan. Hieruit kunnen we ook een tweede vaststelling maken, nl. de gendergeladenheid van de maagdelijkheids (Luyckx, 2000: 25-27). Wanneer Radia zegt, "Marokkanen, wij letten er eigenlijk nog wel op", slaat dit slechts op de Marokkaanse meisjes, even verder specificiert ze dat jongens wel voorhuwelijkse seksuele betrekkingen hebben. Ze keurt deze gedragingen in



eerste instantie af, maar even later tracht ze die te verantwoorden door te verwijzen naar een behoefte die de jongens zouden hebben.

Uit deze vaststellingen kunnen we volgende homologische keten afleiden die de woorden van Radia lijkt te resumeren:

Marokkaanse meisjes = maagd = zedig gedrag  
Belgische meisjes = ontmaagd = onzedig gedrag

Hieruit blijkt dat de Marokkaanse identiteit voornamelijk wordt gevormd door zich af te scheiden van de Belgische identiteit, waarbij maagdelijkheid één van de relevante criteria lijkt te zijn die door de gemeenschap naar voor worden geschoven om dit onderscheid te handhaven. Maar hiermee is nog niet gezegd waarom maagdelijkheid belangrijk wordt gevonden:

Maar voor de islam moeten zowel jongens als meisjes zich onthouden?  
"Ach, *jarabbi al hbiba'* (och God), de jongens van tegenwoordig... en de meisjes van tegenwoordig. Je moet er toch geen bewijs van geven, bij jongens kunt ge dat toch niet bewijzen, zelfs de meisjes, als ze het gemakkelijk zouden kunnen doen, dan zouden die het ook veel meer doen."

Wat vind jij van Marokkaanse meisje die ontmaagd zijn?

"Eerlijk gezegd, dat is een schande voor uw ouders, en uw ouders die willen alleen maar het beste voor u, en dat je hen zoiets zou aandoen, dat vind ik wel erg."

Vind jij dat een schande voor de ouders?

"Ja, een grote schande! Want eerlijk, het is toch gemakkelijk om gewoon op uw maagdelijkheid te letten, er is toch niks moeilijk aan? O.K, je wilt misschien flirten met een jongen, maar je moet toch je grenzen kennen. Ik vind het echt een grote schande. Niet dat je thuis binnenkomt en dat je vader op je zou spuwen. Dat je iets doet waarvan het gekend is bij ons Marokkanen dat het een schande is. Ik vind het echt een grote schande."

Er zijn ook mensen die denken dat niet de maagdelijkheid belangrijk is, maar wel de persoon die je zelf bent?

"Maar je moet denken, als je trouwt. Je neemt dan misschien de man van uw dromen, maar hij heeft u niet ontmaagd, maar iemand anders; en, op de huwelijksnacht, als hij erachter gaat komen dat je niet meer maagd bent, dan ben je niets meer voor hem."

(Radia)

Vanaf dit moment tracht Radia te verantwoorden waarom de maagdelijkheids eis vooral op de meisjes weegt. Een eerste element dat ze aanhaalt is de externe zichtbaarheid van de maagdelijkheid: 'bij jongens kunt ge dat toch niet bewijzen'. Op dit moment wordt het duidelijk dat Radia het maagdenvlies als belangrijke indicator ziet, en dat niet het principe zelf van de maagdelijkheid hier van belang is. Dit zien we bovendien bevestigd in de derde paragraaf waarin Radia stelt dat het flirten niet erg is zolang je maar je grenzen kent.

Hier komen we op de connotatieve dimensie van de betekenis van maagdelijkheid. Volgens Barthes dragen tekens altijd een denotatieve en een connotatieve betekenis. Terwijl de eerste dimensie terugslaat op de feitelijke betekenis van een teken, verwijst de connotatieve dimensie naar de sociale appreciatie van deze daad (Laermans, 1987: 280). Het is dan ook slechts als we de connotaties die maagdelijkheid oproept kunnen achterhalen dat we de volledige betekenis ervan kunnen begrijpen.

Uit wat Radia ons vertelt wordt het duidelijk: het is een grote schande, hetgeen wijst op een sociale veroordeling. Met het woord schande keurt ze niet enkel deze daad af, maar reproduceert ze tevens de Marokkaanse gemeenschap die deze daad afkeurt. Deze schande associeert zij bovendien met de ouders die de eerste en voornaamste slachtoffers lijken te zijn van deze sociale ontering. Deze ouderlijke depreciatie illustreert ze zelfs met een sterke metafoor: het spuwen van de vader op zijn dochter.

De Marokkaanse sociologe Naâmane-Gessous ziet deze praktijken, die een nefaste sociale weerklank hebben, als een onderdeel van de *hachouma*-code. Het onderscheid met het 'taboe' is dat het taboe respect en angst voor een bovennatuurlijke bestraffing inboezemt. Een *hachouma*-praktijk situeert zich daarentegen zuiver op het sociaal niveau (Naâmane-Gessous, 1988, 15). Iemand die iets *hachouma* doet verliest elk respect. Het is een gedrag waaraan de naam, het aanzien en de sociale reputatie vasthangen.

Met haar volgend argument wijst Radia op de sociale gevolgen voor het meisje van deze ontering. Volgens haar ziet een meisje dat voorhuwelijkse seksuele betrekkingen heeft haar kansen op een huwelijk drastisch verkleind. Daarom benadrukt ze het belang om maagd te blijven tot het huwelijk is vastgelegd. Tot slot benadrukt Radia opnieuw de loyaliteit tegenover haar ouders, wat zelfs het belangrijkste argument is om het belang van maagdelijkheid te verantwoorden, zelfs in een situatie waarin de echtgenoot de maagdelijkheid niet belangrijk vindt.

Uit wat Radia vertelt kunnen we vaststellen hoe de sociale omgeving wordt gereproduceerd doorheen het belang van het maagdelijkheidsprincipe. Maagdelijkheid is meer dan enkel een kenteken dat normatief wordt geëvalueerd: het verwijst vooral naar een sociale dynamiek die werkzaam is achter deze eis. Deze beschrijving lijkt dan ook te beantwoorden aan wat Barth over etnische groepen denkt: "*An imagined community is promoted by making a few such diacritica highly salient and symbolic, that is, by an active construction of boundary*" (Barth, 1994: 16).

#### 4.2. Maagdelijkheid los van de Marokkaanse identiteit

Terwijl voor Radia de maagdelijkheids-eis primordiaal was als Marokkaans meisje en een diacriticum van de etnische identiteit vormde, is het maagdelijkheidsprincipe voor Imane geen alleenrecht van Marokkaanse meisjes.

"Ik vind dat het niet waar is. Ze zeggen wel dat Belgische meisjes veel losser zijn met jongens, maar ze mogen ook veel meer. Maar ook als ze

---

jongens naar huis meenemen, dan gaat dat gewoon vriendschappelijk. Ze zijn gewoon losser met jongens. Maar Marokkaanse meisjes, wij denken snel van Belgische meisjes: "dat zijn sletten", gewoon omdat ze naar een Marokkaanse jongen lachen. Maar zij mogen dat van hun ouders (.....). Ik denk dat als Marokkaanse meisjes dat van thuis zouden mogen en als al de jongens niet over hen zouden roddelen, dan zouden zij dat ook allemaal doen."

(Imane)

Imane miskent de seksuele reputatie van Belgische meisjes zeker niet. Ze erkent zelfs dat voorhuwelijkse seksuele contacten bij Belgische meisjes gangbaarder zijn dan bij Marokkanen. Maar wat we ook bij Imane lezen zijn drie vaststellingen, die nieuwe vragen doen oprijzen over onze aanvankelijke Barthiaanse interpretatie. Ten eerste kunnen we zien dat Imane aan deze vaststelling geen oordeel koppelt, méér zelfs: ze veroordeelt de normatieve lading die hieraan wordt toegekend: "Marokkaanse meisjes, wij denken wel snel van Belgische meisjes dat ze sletten zijn". Ten tweede verwijst Imane naar Marokkaanse meisjes die zich evenzeer bezondigen aan voorhuwelijkse seksuele betrekkingen, wat ook duidelijk maakt dat voorhuwelijkse seksuele betrekkingen niet enkel bij Belgische meisjes voorkomen. Tenslotte tracht Imane een verklaring te zoeken voor de vaststelling dat Marokkanen wel en Belgen niet maagd moeten blijven, en ze vindt deze in de socialisatie. Dat Belgen meer seksuele contacten onderhouden ligt niet zozeer aan hun Anders-zijn, maar veeleer aan hun opvoeding. Maagdelijkheid is voor haar niet zozeer een label dat haar differentieert van de Belgen, of beter gezegd: het is niet zozeer door de maagdelijkheid als diacriticum naar voor te schuiven dat ze het onderscheid tussen haarzelf en de Belgen kan handhaven. Latifa op haar beurt verwierpt zelfs de sociale connotatie die aan maagdelijkheid verbonden is:

Wat vind jij van maagdelijkheid?

"Ik vind: iedereen heeft daar zijn mening over, maar ik vind persoonlijk dat je dat moet behouden voor iemand waarvan je houdt, en meestal tot na het huwelijk; dat heeft niks met mijn geloof of cultuur te maken, ik vind het persoonlijk zo. Er zijn ook veel Belgische meisjes die zo denken."

(Latifa)

Latifa ondersteunt het maagdelijkheidsprincipe, maar benadrukt tevens dat het een bewuste individuele keuze is. Aanvankelijk formuleert ze het ruim: "je moet het behouden voor iemand van wie je houdt". Dit betekent dat ze niet achter een lichamelijk seksueel genot staat maar seks met liefde associeert. Verder zal zij echter ook meer specifiek worden en een seksuele onthouding tot het huwelijk bepleiten. In wat ze zegt zien we duidelijk hoe ze de maagdelijkheid expliciet tracht los te koppelen van de sociale verwachtingen. In zinnen als "iedereen heeft daar zijn mening over", "ik vind persoonlijk", of "dat heeft niks met mijn geloof of cultuur te maken" benadrukt ze keer op keer haar eigen keuze hierin en verzet ze zich zelfs tegen deze sociale dimensie die het zou kunnen oproepen. Om haar woorden kracht bij te zetten verwijst ze naar "Belgische meisjes die net zoals haar denken": ook

Belgen dragen de maagdelijkheidsis als diacriticum. Dit is de laatste stap die ze onderneemt om maagdelijkheid volledig van haar etnische identiteit los te koppelen.

De vraag is dan natuurlijk hoe we deze tweede reeks uitspraken moeten begrijpen, waarbij de Barthiaanse analyse ons in de steek lijkt te laten: maagdelijkheid fungeert bij deze meisjes niet als diacriticum om het wij/zij denken te legitimeren. We kunnen opmerken dat maagdelijkheid geen geldig diacriticum is, waardoor het alteriseringsmechanisme niet kan opgaan rond dit symbool. Maar in alle gesprekken die we hebben gevoerd bleek dit wel een belangrijk kenmerk te zijn: zowel Latifa als Imane vonden het maagdelijkheidsprincipe waardevol, maar associeerden het niet met hun Marokkaanse identiteit. Wat ons wel tot een herdefiniëring van dit begrip brengt is de vaststelling dat het mechanisme van zelfscriptie niet bij iedereen bleek op te gaan: de meeste meisjes die we hebben gesproken omschreven hun etnische identiteit niet enkel als een negatie van de Belgische identiteit. De ze vaststellingen brengt ons ertoe de omschrijving van etnische identiteit aan te vullen met een bepaalde dimensie, nl. de genealogische dimensie.

#### 4.3. Etnische identiteit als verwijzing naar een afkomst

Uit de meeste gesprekken die we hebben gevoerd verscheen keer op keer een wil om een continuïteit te garanderen in de etnische identiteit. Deze vaststelling komt overeen met de belangrijke nuancering die Roosens aan Barths omschrijving van etnische identiteit aanbracht. Hij stelt dat datgene wat een etnische identiteit onderscheidt van andere identiteitsvormen de verwijzing naar een gemeenschappelijke afkomst en een gevoel van continuïteit in deze afkomst is (Roosens, 1998: 189). In onze gesprekken hebben we dit gevoel van continuïteit meermaals kunnen vaststellen. Een gevoel van continuïteit dat zich enerzijds manifesteerde in een loyaliteit jegens de ouders, anderzijds in een continuïteit naar de kinderen toe. Dit illustreren we aan de hand van enkele citaten waarin de gedragscodes en de partnerkeuze werd besproken:

"Ik ga ook zwemmen, ik kleed mij ook kort, maar op straat zou ik dat nooit doen. Dus uiteindelijk vind ik dat het wel belangrijk is, dat je daar een beetje rekening mee houdt, gewoon uit respect voor uw ouders en familie."

(Imane)

"Ik vind het sterk van haar dat ze haar ouders boven haarzelf plaatst, de meeste jongeren doen dat toch niet. Je hoort vriendinnen van mij die hebben toch verschillende pogingen ondernomen om toch weg te lopen van thuis. Er zijn er veel."

En wat vind jij daarvan?

"Ik vind het wel het ergste dat je je ouders kunt aandoen, dat wel."

(Fatima)

In dit fragment spreekt Imane duidelijk over *hun* cultuur, verwijzend naar haar ouders. Dit maakt niet alleen duidelijk dat ze zich niet schaaft achter de sociale eisen,

maar tevens dat ze vooral uit respect voor haar ouders en niet zozeer uit angst voor sociale sancties met de stijlcodes rekening tracht te houden. Fatima vertelt op haar beurt waarom ze nooit met een Belg zou trouwen: uit trouw en uit respect voor haar ouders. Ze is hierin zeer duidelijk: het is het ergste dat je je ouders kunt aandoen, waarmee ze duidelijk maakt hoe sterk ze deze daad afkeurt. De ouders zijn de primaire socialisatoren, die niet enkel een affectieve zekerheid bieden, maar tevens het individu in haar etnische identiteit hebben opgevoed. Btissame verwijst dan weer naar de continuïteit met de volgende generatie:

"Je kunt met een Belg omgaan, maar ik vind dat je dan aan je toekomst moet denken. Ik wil later--ik leef nu wel vrij, maar later, ik zie mezelf niet leven zoals ik nu leef. Ik bedoel, ik wil later een goede islamitische moeder zijn voor mijn kinderen, en een goede islamitische opvoeding geven aan mijn kinderen zoals mijn ouders hebben gedaan. (...) het is vooral de taal. Ik wil dat mijn kinderen onze taal hebben. Ik vind Marokkaans belangrijk en dat wij onze taal nog zouden hebben. Want stel: er zou iets kunnen gebeuren, en je moet terug naar Marokko... Ik vind het ook belangrijk dat je Marokkaan bent, en dat je dat ook blijft. Ik ben geen Belg hé, ik ben een Marokkaan."

(Btissame)

Btissame zegt duidelijk dat nu de etnische identiteit van de partner misschien niet zo belangrijk kan lijken, maar dat later, eens de kinderen ter wereld komen, de sociale verhoudingen moeten worden gereproduceerd. In eerste instantie stelt ze dat ze het islamitisch erfgoed dat ze van haar ouders heeft gekregen eveneens aan haar eigen kinderen wil doorgeven. Dit betekent dat ze haar kinderen in de islamitische Umma wil inschrijven. In tweede instantie komen echter ook de etnische aspecten van de identiteitsconstructie naar boven: de inbedding in de Marokkaanse gemeenschap. Deze verknopping aan de Marokkaanse gemeenschap drukt zich uit in de taal. Rosenthal (1987: 163) benadrukt het belang van de gebruikte taal in de bevestiging van de etnische identiteit. Door aan haar kinderen elementen van de Marokkaanse cultuur, taal en traditie door te geven zorgt Btissame er ook voor dat de Marokkaanse etnische groep blijft bestaan. De *imagined community* is er niet enkel een van het heden, maar is er ook een van de toekomst. Hierin vervult de keuze voor een geschikte partner een sleutelrol. Deze stelling wordt op kernachtige wijze afgesloten met de woorden: "ik ben geen Belg hé, ik ben een Marokkaan".

Deze genealogische dimensie zien we nogmaals bevestigd in de woorden van Anissa. Hier bespreken we het fenomeen "verbelgischen" en hoe ze dit invult: niet door te verwijzen naar diacritica, maar eerder naar een ontkenning van de Marokkaanse afkomst:

Wat bedoel je als je zegt Marokkanen zijn "verbelgisch"?

"Ik bedoel, je mag je haar blonderen, dat is mooi. Maar daarna kijkt die niet meer naar u. Dat is toch een Marokkaanse, maar als je met haar praat dan... Bijvoorbeeld, vroeger werkte ik in een hotel, en er werkte een Marokkaans meisje, maar zij was half/ half. Maar goed, zij is bij haar vader opgegroeid, en zij is dus Marokkaans. En ik kan dat zien,

wie Marokkaan is en ik zeg tegen haar: "hoe is het, *ki dejra, leibeis*" [gaat het goed?] en zij zegt tegen mij: "*mat hedrisch*" [geen Marokkaans spreken]. Ik zeg tegen haar: "ben jij Marokkaans?" En zij zegt tegen mij: "Nee, ik ben geen Marokkaanse, ik ben half/half. Mijn moeder is Belg." Dan denk ik: "*maghrabija!*" [een Marokkaanse], ik ben een Marokkaanse, ik ben er fier op hé!"

(Anissa)

Wanneer het woord verbelgischen wordt vermeld zien we hoe Anissa terughoudend reageert. Dit element koppelt ze niet zozeer aan het gedrag dat wordt vertoond maar aan de houding die wordt aangenomen naar de eigen afkomst toe. Verbelgischen beschrijft ze bijna als een vorm van verraad en ze verwijst hiervoor naar een meisje dat uit een gemengd huwelijk komt en in haar ogen haar Marokkaanse afkomst miskent. Door Anissa wordt ze echter ondubbelzinnig als Marokkaanse beschreven omdat ze door haar Marokkaanse vader is opgevoed: zij is dus Marokkaans. Ze verwijst bovendien naar de emotionele aspecten van de Marokkaanse identiteit: het is iets waarover men trots moet zijn, 'ik ben er fier op hé!'. Juist het gebrek aan trots over deze identiteit wordt als verraad geïnterpreteerd en zorgt ervoor dat het 'verbelgisch' meisje in de ogen van Anissa verkeerd handelt. Het is vooral de negatie van haar afkomst, haar vader, die Anissa lijkt te storen.

## 5. DE ISLAM ALS DIACRITICUM OF ALS AFZONDERLIJKE IDENTITEIT?

In een afsluitend deel willen we terugkomen op de woorden van Latifa in de eerste paragraaf. Daarin beschreef ze hoe ze zich noch Marokkaanse noch Belgische maar moslim voelde. Dit brengt ons ertoe specifiek aandacht te besteden aan het statuut van de islamitische identificatie gezien Latifa die duidelijk lijkt te onderscheiden van de Marokkaanse identiteit. In dit gedeelte zullen we dus nagaan hoe deze twee identiteiten zich tot elkaar verhouden: zijn het synoniemen of zijn ze daarentegen gedissocieerd en complementair? We laten hiervoor eerst Khadija aan het woord.

En wat vind je van de islam, neemt het een belangrijke plaats in binnen je leven?

"Ja, toch wel. Ik bid en zo, maar ik heb het wel een tijdje laten vallen. Ik probeer het nu terug te doen, maar ik vind het toch wel belangrijk. Want dat is tenslotte onze godsdienst. Vroeger dacht ik er niet zoveel bij na, maar nu vind ik dat alles toch wel klopt en met de ramadan en zo. Ik vind dat als je boeken gaat lezen, dat je dan merkt dat de islam er toch van alles mee te maken heeft. (...)

En vind je dat belangrijk dat Marokkanen hier de godsdienst behouden?

"Ik vind dat de cultuur en ramadan en bidden, dat dat echt moet blijven. Dat het niet moet verdwijnen omdat we hier zijn. Ik wil dat mijn kinderen vasten, ik wil niet dat het zou verdwijnen. Want bijvoorbeeld

de nicht van mijn vader, haar kinderen kennen geen Berbers, die spreken alleen Nederlands. Ik wil niet dat het zo zou zijn met mijn kinderen. Ik wil dat mijn kinderen ofwel Arabisch ofwel Berbers zouden kennen." (6)

(Khadija)

Wat aan de woorden van Khadija opvalt is hoe zij godsdienst als een cultureel erfgoed lijkt te interpreteren. We zien dit niet enkel aan zinnen zoals "want dat is tenslotte onze godsdienst", maar ook aan de wijze waarop ze cultuur in de tweede paragraaf onmiddellijk met godsdienstige praktijken associeert: ramadan en bidden. Vervolgens zien we zelfs hoe ze de taal aanhaalt en op hetzelfde niveau als de godsdienst plaatst. Tenslotte beklemtoont ze ook het belang dit cultureel erfgoed aan haar kinderen door te geven: "ik wil dat mijn kinderen vasten". Het is iets dat ondanks de migratiesituatie ("omdat we hier zijn") niet mag verdwijnen. De islam behoort voor Khadija niet tot de orde van de individuele keuzes; het is een overlevering die wordt meegegeven. In het geval van Khadija kunnen we de islam als diacriticum omschrijven: een groepspraktijk die in eerste instantie de groepsgrenzen legitimeert en de etnische identiteit in stand houdt. Dit citaat brengt ons ertoe te concluderen dat we bij Khadija geen duidelijk onderscheid kunnen vaststellen tussen haar Marokkaanse en islamitische identiteit (7). Het religieus systeem behoort tot de primaire leefwereld, wat Dobbelaere als een vorm van volksreligiositeit typeert (Dobbelaere, 1993: 7). Een heel ander vertoog lezen we bij Latifa:

En hoe is je interesse voor de islam gegroeid, van thuis uit?

"Helemaal niet, wij woonden in X, tussen Belgen en Joden, maar geen islamieten. (...) Ik ben iemand die altijd graag zoekt, en er was een heel lief meisje die ik ben tegengekomen op de tram, en die begon met mij te praten, en die begon mij te vertellen over een bijeenkomst van de islam, en ik ben eens gaan kijken. (...)"

Ga je nog naar organisatie X?

"Nee, niet veel tijd. Ik haal nu mijn kennis gewoon uit zelfstudie. Soms is er islam op school, maar voor de rest doe ik het zelf. Teveel naar iets gaan vind ik ook niet plezant, als je er geen tijd voor hebt, dan is dat niet meer goed."

Vind je het goed dat er zoiets bestaat?

"Ja, ik vind dat heel goed, want er zoiets niet was geweest, dan zou ik nog altijd niks weten, over het gebed, en wat die islam juist voorstelt. Want tegenwoordig zijn er drie grote godsdiensten: christendom, islam en jodendom. En dan begin je je vragen te stellen bij wat is die islam eigenlijk en dan ben je geïnteresseerd, maar bij de meesten interesseert hen dat geen bal (...)"

(Latifa)

Een eerste vaststelling in wat Latifa vertelt is dat ze de islam onmiddellijk op een individueel niveau interpreteert. Daar waar de islam voor Khadija belangrijk was omdat het '*onze godsdienst*' is, merken we bij Latifa volledige dissociatie van de islam met het groepserfgoed. Het is niet iets dat ze van de omgeving heeft gekregen, noch van haar ouders. Integendeel: de meeste jongeren in haar omgeving interesseert het

niet. Ze heeft daarentegen zelf de islam als het ware ontdekt. Ze lijkt een periode te kunnen onderscheiden waarin haar islamitische identiteit latent werd beleefd, en een periode die wordt ingeluid door een zoektocht. Babès (1997: 125) spreekt in dit verband van een persoonlijk geloof dat de loutere reproductie overstijgt. Het is een zoektocht om eindelijk te begrijpen wat die islamitische identiteit betekent. Om een antwoord te vinden op deze vraag sloot zij zich eerst aan bij een organisatie om kort nadien haar islamitische identiteit vorm te geven en individueel te beleven, los van de organisatie. Een tweede belangrijk inzicht is dat ze haar islamitische identiteit als sociale identiteit lijkt te beklemtonen. In de formele identiteitsbepaling hebben we reeds gezien hoe ze eerder haar islamitische identiteit benadrukt dan haar Marokkaanse identiteit. De islamitische identiteit is een identiteit die ze kan opzoeken, waaraan ze vorm kan geven, die ze aan de anderen kan vertellen. Het is meer dan enkel een leeg identiteitspatroon dat wordt overgeërfd, het is iets dat actief wordt ontdekt en herontdekt. In het volgend citaat zien we hoe negatief Latifa staat tegenover de wijze waarop de meeste Marokkanen de islam beleven.

"De islam, dat verwarren ze eigenlijk met de cultuur. De Marokkaanse cultuur wordt altijd met de islam bekeken, maar dat is verkeerd. Men moet de islam volgen, ook wel de Marokkaanse cultuur (...). Bij ons in Borgerhout, de helft van de vrouwen die zitten thuis, en wat zeggen die dan: dat is de islam. Maar wat heeft het ermee te maken?! Dat is gewoon de Marokkaanse cultuur, en zij steken de islam dan samen en het wordt allemaal verward, en dan weten de mensen niet meer wat ze moeten denken: is dat nu cultuur of islam?"

(Latifa)

In dit citaat lezen we hoe Latifa duidelijk de islam dissocieert van de Marokkaanse cultuur en deze associatie zelfs negatief evalueert. Voor Latifa is het duidelijk: de islam en de Marokkaanse cultuur zijn twee duidelijk afgeleide entiteiten die niet met elkaar te vergelijken zijn, en zelfs niet met elkaar mogen worden vergeleken. Cultuur roept bij haar duidelijk een verband op met alles wat verkeerd lijkt te lopen en verkeerd is binnen de Marokkaanse gemeenschap. Hiervoor verwijst ze dan ook naar de vrouwenonderdrukking die zij met culturele praktijken associeert maar verkeerdelijk met islamitische verwijzingen wordt gelegitimeerd.

Dit brengt ons tot het tweede belangrijk element dat zij aanhaalt: de sociale omgang met de islam. In tegenstelling tot Khadija omschrijft Latifa de islam niet als een diacriticum, meer zelfs, ze verzet zich hiertegen. Een convergentie tussen de cultuur en de islam zorgt ervoor dat de groep gebruik kan maken van het islamitisch vertoog om zaken op een verkeerde manier te verantwoorden. De wijze waarop de gemeenschap deze islamitische codes gebruikt om eigen gebruiken te legitimeren kan zelfs als ideologisch worden omschreven. Voor Latifa is de enige oplossing een dissociatie tussen de islam en de cultuur, en waar ze voor pleit is een islam die gedetraditionaliseerd is (Dobbelaere, 1999: 238). Dit betekent dat religie losgekoppeld moet worden van de collectieve leefwereld en als eigen keuze moet worden beleefd. In de manier waarop Latifa haar islamitische identiteit beleefd wordt



de gemeenschap niet gereproduceerd en dissocieert ze haar islamitische identiteit zeer scherp van haar Marokkaanse identiteit:

"wij zijn allemaal islamieten, dus dat onderscheid arabier/berber dat bestaat niet, ook als een Belg islamiet is. Wij zijn allemaal zussen en broers, de godsdienst is niet voor één volk gemaakt, maar voor iedereen."

Beseffen de mensen dat?

"Nee: dikwijls op een feest zijn we Nederlands aan het spreken, en ze zeggen: "neen, je moet Arabisch spreken want islam dat is voor Arabieren". En Nora en Fairouz stonden erbij, en dat komt hard aan natuurlijk, dat is precies alsof zij er niet bij horen."

(Fatima)

In wat Fatima zegt vinden we een versterking van de woorden van Latifa. Zij verwijst in dit citaat naar haar hartsvriendinnen, Belgen die tot de islam zijn bekeerd. Met deze anekdote maakt zij duidelijk hoe voor velen de islam samenvalt met de Arabische afkomst en niet los daarvan kan worden gezien. Fairouz en Nora, twee Belgische meisjes die zich tot de islam hebben bekeerd, worden van de *imagined community* uitgesloten, niet omwille van hun religie, maar omwille van hun *afkomst*. Wat voor Fatima daarentegen belangrijk is, is niet de etnische afkomst, maar de religieuze identiteit. Door zich te beroepen op de Umma-metafoor maakt Fatima duidelijk hoe verkeerd de etnicisering van de godsdienst voor haar is. De islam is geen exclusief Marokkaans bezit of zelfs niet constitutief voor de Marokkaanse identiteit. Het is integendeel een overtuiging, een zingeving die individueel wordt gekozen. Hiermee maakt ze een belangrijke stap om de islam volledig te scheiden van de Marokkaanse identiteit en het een eigen bestaansrecht toe te kennen die volledig is losgekoppeld van de etnische identiteit. De implicaties van deze ontwikkeling zijn niet te onderschatten. We hebben immers kunnen merken hoe een dissociatie van de islamitische en Marokkaanse identiteit een legitimatie lijkt te kunnen bieden om een individualiseringsstrend te ondersteunen:

Krijg je ook meer vertrouwen van je ouders?

"Mijn ouders, dat is echt niet normaal, ik ben altijd weg en ze kunnen bijna niks tegen mij meer zeggen. Zij hebben mij niet meer in handen, want ze zien: zij heeft geen schrik meer van ons, ze heeft eigenlijk schrik van iemand anders."

Van God?

"Ja, maar ik weet niet of dat je dat schrik kunt noemen. Je ouders kunnen je handen vasthouden, maar uiteindelijk zul je zelf doen wat je wil."

(Fatima)

Fatima maakt hier duidelijk hoe ze sinds haar islamitische bekering meer vertrouwen krijgt van haar ouders. Ze legt uit hoe haar ouders beseften dat zij niet langer aan hun gezag onderworpen is, maar vrij en onafhankelijk leeft. Khosrokhavar (1997: 126) instrumentaliseert zelfs de islambeleving wanneer hij stelt dat de meisjes met het dragen van de hoofddoek zich in een "l'égimité islamique" verhullen om over meer

bewegingsruimte te beschikken. Een ander voorbeeld van deze individualiseringstrend vinden we bij Imane die zich op haar islamitische identiteit beroept om een huwelijk met een bekeerde Belg te kunnen aangaan:

"Ik vind dat als uw familie zo goed is, dan moeten ze begrijpen dat ge zelf uw man wilt kiezen, dat ze u dan ook gelukkig willen zien worden, en als ze zelfs dat niet kunnen opbrengen, dan is dat geen familie voor mij. Vooral als uw man van dezelfde godsdienst is, dan moet je familie toch doen wat het beste voor je is?"

(Imane)

Eens haar partner tot de islam is bekeerd moeten haar ouders haar keuze aanvaarden. Deze zin onthult een individualisering, maar we zien hier nog een ander mechanisme aan het werk. Niet alleen wordt de islam gedissocieerd van de etnische identiteit, maar in de woorden van Imane kunnen we zelfs lezen hoe zij zich beroept op haar islamitische identiteit, en deze identiteit op een hogere orde plaatst om zo een eigen keuze af te dwingen. Haar familie moet haar keuze aanvaarden, zeker indien haar keuze een moslim is. Hier zien we dan ook dat de islamitische identiteit wordt verkozen boven de Marokkaanse identiteit.

## 6. BESLUIT

In dit artikel hebben we de verschillende tendensen die in de etnische identiteitsconstructie aanwezig zijn proberen te ontwarren. Wat vooral opvalt is de diversiteit in het gevoerde vertoog. Terwijl sommige meisjes een essentialistisch vertoog voerden over hun Marokkaanse identiteit, was het voor anderen eerder iets dat reflexief werd beleefd.

In tegenstelling tot Barth (1994) hebben we de etnische identiteit niet zuiver als distantiëringmechanisme omschreven. We volgen Roosens (1998) wanneer we stellen dat wat de identiteit etnisch maakt, en dus onderscheidt van andere vormen van identificaties, de verwijzing naar een gemeenschappelijke afkomst en toekomst is. Dit hebben we duidelijk kunnen vaststellen bij de loyaliteit tegenover de ouders en de continuïteit naar de kinderen. Stellen dat de etnische identiteit wordt gekenmerkt door de verwijzing naar een genealogische dimensie betekent echter niet dat we het bestaan van diacritica niet erkennen. Wat we ontkennen is het constituerend kenmerk van deze diacritica voor de etnische identiteit. Verschillende meisjes vonden fenomenen als maagdelijkheid belangrijk, maar legden daarin niet hun primaat om hun etnische identiteit te omschrijven. We hebben echter ook kunnen vaststellen hoe een aantal meisjes deze elementen zelfs niet als diacritica omschreven. Voor hen is maagdelijkheid een individuele beslissing, en ze verzetten zich zelfs tegen de sociale connotatie hiervan. Niet alleen voor maagdelijkheid, ook voor de islam werd deze sociale dimensie sterk afgewezen en werd de individuele keuze beklemtoond.

---

De islam als religieus zingevingsysteem werd door meisjes als Latifa als een individuele ervaring omschreven. Maar belangrijker is het inzicht dat het ook als identiteit fungeert en wordt gedissocieerd van de etnische identiteit. Deze vaststellingen lijken sterk overeen te komen met de hypothese die tal van auteurs in de studie van etnische minderheden met een islamitische achtergrond postuleren: een heropleving van de islamitische identiteit ten nadele van de etnische identificatie (Sunier, 1996; Babès, 1997, 2000, Klop, 1999). Hierin wordt dus gesteld dat de arbitraire afsluiting niet langer rond de Marokkaanse gemeenschap zal plaatsgrijpen, maar eerder rond de islamitische gemeenschap. Op termijn zouden de Marokkanen dan ook meer van het etnisch 'wij/zij' afstappen om het religieus onderscheid te benadrukken.

In onze gesprekken hebben we tendensen kunnen waarnemen naar dit islamitisch reveil. Wat we echter niet hebben kunnen vaststellen is de afname van de Marokkaanse identificatie. Meisjes als Latifa beklemtoonden hun religieuze identiteit zonder hun Marokkaanse identiteit te miskennen. Wat Latifa wel benadrukte was een dissociatie tussen beide maar geen islamitische identificatie ten nadele van de Marokkaanse. Terwijl de Marokkaanse identiteit verwijst naar de genealogie, vertaalt de islamitische identiteit zich in een eigen levensweg. Stellen dat de Marokkaanse origine zou verdwijnen ten voordele van de islamitische veronderstelt bovendien een identiteitsnotie die slechts één arbitraire afsluiting kent. In het identiteitsbegrip dat we van Hall hebben overgenomen begrijpen we echter identiteit niet als één unitaire eenheid maar als een veelheid aan vertellingen. Zowel Fatima als Latifa benadrukten hun islamitische identiteit, maar beiden erkenden ook een Marokkaanse eigenheid. Wanneer Fatima en Latifa zich moslim noemen interpreteren we het dan ook niet als een afname van de Marokkaanse identificatie. Deze islamitische identiteit interpreteren we als een individuele keuze die niet aan de genealogie is gebonden. Daar waar de Marokkaanse identiteit Latifa en Fatima ruimtelijk situeert (Hall, 1993: 36) vertelt de islamitische identiteit welke individuele oriëntatie ze volgen. Het belangrijk gevolg van deze islamitische identificatie was vooral de legitimatie van de individualiseringstrend die zich duidelijk aftekende. Door hun islamitische identiteit naar voor te schuiven leken de meisjes een argument te vinden om tegen de wensen en verwachtingen van de imaginaire gemeenschap in te gaan en hun eigen keuze door te drukken. Dit inzicht lijkt ons van fundamenteel belang te zijn. Verder onderzoek zou dan ook dieper op dit ogenschijnlijk verband tussen individualisering en islamisering kunnen ingaan.

Bijlage 1. Interviews naar etnische afkomst en het dragen van een hoofddoek

<i>Etnische afkomst / hoofddoek</i>	<b>wel hoofddoek</b>	<b>geen hoofddoek</b>	<i>totaal</i>
<b>Berbers</b>	Aicha	Ouiame Khadija Saloua Rabia Sarah Rachida Btissame	8
<b>Arabisch</b>	Radia Fatiha Amina Latifa Fatima	Imane Nora Malika Najat Fauzya Leila Saida Anissa	13
<b>Totaal</b>	6	15	<b>21</b>

---

Bijlage 2. Zarouali, Z. (1989) *Amel. Een Marokkaans meisje in Nederland*.  
Houten: Van Holkema & Warendorf

Amel is het verhaal van een Marokkaans meisje dat in Nederland opgroeit. Maar Amel heeft zeer strenge ouders die geen enkel begrip opbrengen voor de moeilijke situatie waarin hun kinderen opgroeien. Tot overmaat van ramp wordt Amel ook nog verliefd op een Nederlandse jongen: Johnny. Ze wordt voor de keuze gesteld, ofwel kiest ze voor haar liefde Johnny, ofwel blijft ze trouw aan haar familie. Uiteindelijk kiest ze voor het tweede en trouwt ze met haar neef. Amel ziet Johnny voor de laatste keer voor ze trouwt. Ze probeert hem ervan te overtuigen dat ze de juiste beslissing heeft gemaakt.

*"Je denkt er wel heel gemakkelijk over," zegt Johnny wat verwijtend. "Misschien hou je niet genoeg van mij."*

"O, jawel, Johnny," verzeker ik hem, "dat is het niet. Maar ik weet gewoon dat het voor een meisje als ik zelden is weggelegd om gelukkig te worden. Als ik voor jou kies, zal ik altijd problemen hebben, met mijzelf en met andere mensen. De Marokkanen zullen over me praten als een hoer die met een Nederlander gaat, een ongelovige... Ze zullen me niet meer accepteren. En voor de Nederlanders ben ik dan "die vieze buitenlandse die ons vriendje heeft afgepakt. Eerst pikken ze onze baantjes en onze huizen in, en dan ook nog onze mannen" (p. 94).

## VOETNOTEN

- (1) Met dank aan Prof. Rudi Laermans, Nadia Babazia en Noël Clycq voor hun hulp en nuttige opmerkingen bij de redactie van dit artikel.
- (2) Hall behoort tot wat men de postmodernistische theoretici kan noemen. Deze stroming wordt gekenmerkt door een conceptueel (de)constructivisme dat de sociale realiteit geen ontologisch bestaan toekent maar vanuit een radicale interpretativiteit vertrekt.
- (3) Door het voorbeeld te geven van een zin maakt Hall deze stelling duidelijk. Een zin krijgt een betekenis doordat er een punt achter wordt geplaatst. Maar een punt is slechts tijdelijk omdat een volgende zin hierop moet volgen wat een nieuw vertoog openmaakt. Dit vertoog krijgt op haar beurt weer betekenis door de tijdelijke rustpauzes, enz... Dit heeft als gevolg dat elke taaluiting steeds onvolledig en voorlopig is.
- (4) Hall verbindt deze etnische identiteit bovendien ook met het proces van globalisering. Geconfronteerd met een toenemende 'entzauberung', met een toenemende anonimiteit en onpersoonlijkheid, stijgt ook de behoefte aan 'vertrouwde' omgevingen, die in deze globaliseringlogica werden opgenomen. Globalisering associeert Hall aldus met een toename van de etnische identiteit, die a.h.w. als een reconstructie van het 'imaginair' lokale, het vertrouwde, moet worden begrepen (Hall, 1993: 35).
- (5) Kristeva spreekt in dat verband van de inbreuk op de 'banaliteit' die constitutief is voor een gemeenschap. Het gezicht van de vreemdeling maakt daarentegen duidelijk dat daar 'iemand' is, een individu dat niet vergeleken kan worden met de rest (Kristeva, 1988: 12).
- (6) Marokko is een land met twee grote etnische groepen: de Berbers en de Arabieren. Het onderscheid Berber-Arabier vindt haar oorsprong in de 8ste eeuw toen de Arabieren zich in Noord-Afrika vestigden en ook de islam meebrachten. De Berberse stammen die toen al in Marokko leefden namen de islam volledig over. Maar het verschil bleef bestaan in het taalgebruik en in de traditionele praktijken. Deze dichotomie Berber/Arabier is echter een vereenvoudiging van de complexe realiteit, die veeleer uit een eeuwenlange uitwisseling en vermenging bestaat.
- (7) Ook Timmerman merkt op hoe de islamitische identiteitsbeleving een etnische verankering lijkt te kennen. Maar het verschil is dat zij bij de 'Turkse' meisjes een dominantie van de nationalistische identificatie over het religieus lidmaatschap vaststelt "men definieert zichzelf als een islamitische Turk, en niet louter als Moslim" (Timmerman, 1999: 232).

**BIBLIOGRAFIE**

- Babès, L. (1997), *L'Islam Positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Les éditions de l'atelier.
- Babès, L. (2000), *L'Islam Intérieur. Passion et désenchantement*. Paris/Beyrouth: Editions Al-Bouraq.
- Barth, F. (1994), Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity, pp. 11-32 in H. Vermeulen & C. Govers (eds.), *The anthropology of ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Butler, J. (1993), For a Careful Reading, pp. 127-144 in S. Benhabib et al. (eds.), *Feminist Contentions*. New York: Routledge.
- Cohen, A. (1985), *The Symbolic construction of Community*. London: Tavistock.
- Dobbelaere, K. (1993), Individuele godsdienstigheid in een gesecculariseerde samenleving, *Tijdschrift voor Sociologie*, 14(1), 6-29.
- Fadil, N. (2001), *Eenheid in de Diversiteit. Een cultuursociologische studie naar de etnische identiteit van 'Marokkaanse' adolescente meisjes*. Eindverhandeling Sociologie, K.U.Leuven.
- Hall, S. (1991), *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam: Sua.
- Hall, S. (1992), The question of cultural identity, pp. 274-314 in S. Hall (red.), *Modernity and its future*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. (1993), Old and New Identities, Old and New Ethnicities, pp. 41-68 in A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-system*. London: Macmillan.
- Hall, S. (1997), The Work of Representation, pp. 15-75 in S. Hall, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage.
- Jenkins, R. (1997), *Rethinking ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Khosrokhavar, F. (1997), *L'Islam des jeunes*. Saint-Amand-Montrond: Flammarion.
- Klop, C.J. (1999), Religie of etniciteit als bindmiddel, *Migrantenstudies*, 15(4), 246-254.
- Kristeva, J. (1988), *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard.
- Laermans, R. (1987), De waarden van rockmuziek en jeugd(sub)culturen, *Vrije Tijd en Samenleving*, 5(3), 269-287.
- Laermans, R. (1992), Interculturele communicatie en mentale mechanismen, pp. 23-31 in *Amerika. Bruid van de Zon: 500 jaar Latijns-Amerika en de Lage Landen*. Antwerpen: Museum voor Schone Kunsten.
- Latour, B. (1988), *Wetenschap in Actie. Wetenschappers en technici in de maatschappij*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Naamane-Gessous, S. (1988), *Achter de schermen van de schaamte. De vrouwelijke seksualiteit in Marokko*. Amsterdam: An Dekker.
- Piret, A., J. Nizet & E. Bourgeoi (1996), *L'Analyse Structurale. Une methode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*. Bruxelles: De Boeck Université.
- Roosens, E. (1998), *Eigen grond eerst? Primordiale autochtonie. Dilemma van de multiculturele samenleving*. Leuven: Acco.

- Rosenthal, D.A. (1987), Ethnic identity development in adolescents, pp. 159-179 in J.S. Phinney & M.J. Rotherham (red.), *Children's ethnic socialization*. London: Sage Publications.
- Rubin, H.J. & I.S. Rubin (1995), *Qualitative Interviewing*. London: Sage.
- Sunier, T. (1996), *Islam in beweging*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Timmerman, C. (1999), *Onderwijs maakt het verschil. Socioculturele praxis en etniciteitsbeleving bij Turkse jonge vrouwen*. Leuven: Acco.
- Van Gemert, F. (1998), *Ieder voor zich. Kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Amsterdam: Het Spinhuis.