Grip op de chaos

Een etnografisch onderzoek naar de
levensbeschouwelijke identiteit
van jonge straatmoeders
in Addis Abeba

Door Femja Wind

Grip op de chaos

Een etnografisch onderzoek naar de levensbeschouwelijke identiteit van jonge straatmoeders in Addis Abeba

Groningen, 31 augustus 2011

Master Geestelijke Verzorging
Rijksuniversiteit Groningen

Naam: Femja Wind, s1469142
Begeleiders: dr. K.E. Knibbe, prof. dr. T.H. Zock

Voorwoord

Toen ik een jaar geleden op zoek ging naar een onderwerp voor mijn afstudeeronderzoek merkte ik dat ik naar Ethiopië wilde. In 2005 heb ik voor een uitwisselingsproject een ruime week op mogen trekken met een groep jongeren uit Ethiopië, wat mijn enthousiasme voor het land en de mensen erg heeft aangewakkerd. Mijn stage voor de geestelijke verzorging deed ik in de jeugdzorg, waar ik aanliep tegen de vraag: wat houdt jongeren nou écht bezig? Welke levensvragen spelen er? En hoe kom je met jongeren in gesprek op die existentiële laag? Het afstudeeronderzoek leek me een mooie gelegenheid om beide thema's te combineren en ik werd benieuwd naar de belevingswereld van jongeren in Ethiopië: wie zijn ze? Waar zijn ze mee bezig? Wat hebben ze meegemaakt? Hoe heeft dat ze gevormd? Wat hebben ze nodig? Hoe kijken ze aan tegen het leven, hun verleden en de toekomst?

Ik merkte dat ik mensen wilde leren kennen. Niet vanuit een *top down* positie naar jongeren kijken, maar juist op gelijk niveau met ze in contact komen. Als ik deze jongeren écht wilde leren kennen, moest ik gaan voor een relatie, van mens tot mens. Niet *over* deze jongeren nadenken, maar juist *met* ze. Niet van een afstandje naar ze kijken en een mening over ze vormen, maar met ze in gesprek gaan. Juist door mezelf open, oprecht en kwetsbaar op te stellen, hoopte ik een relatie op te bouwen, waarin ik op persoonlijk niveau inzicht zou krijgen in wie de ander is en wat hem of haar bezig houdt. Drie maanden lang ben ik in Ethiopië allerlei soorten relaties aangegaan: langdurige relaties of relaties van tien minuutjes, gesprekjes in het voorbijgaan of waar we een hele avond voor zaten, van serieuze aard of juist voor de grap, met jongens en meiden, mannen en vrouwen... Het resultaat van een groot aantal prachtige relaties ligt hier voor u.

Dit voorwoord zou een boekwerk op zichzelf worden als ik alle mensen die op de één of andere manier een bijdrage aan deze scriptie hebben geleverd, zou bedanken. Met het risico dat ik een groot aantal mensen vergeet of oversla, wil ik toch enkele specifieke namen noemen.

Ik ben dankbaar voor mijn familie die me hierin volledig heeft ondersteund. Pap en mam, dankjulliewel voor het vertrouwen dat jullie altijd in me hebben gehad – of in elk geval laten blijken. Het doet me veel dat wanneer de hele wereld slapeloze nachten heeft omdat ik een emotioneel mailtje vanuit Ethiopië stuur, dat ik van jullie een berichtje krijg: 'Ik slaap goed, omdat ik weet wie je bent.' Mam, bedankt voor het adres van Godanaw. Daar was ik zelf waarschijnlijk niet achter gekomen! (Ere wie ere toekomt, zeg ik altijd maar...) Hes, Hen en Eef, dankjulliewel voor de gezellige gesprekken over welwillende mannen, de bezorgde reacties toen ik even ziek was en de peptalks tijdens m'n scriptie. Oma's, lieve vrienden, goede vriendinnen, vage kennissen en de rest van de familie: bedankt voor jullie betrokkenheid in de vorm van lieve mailtjes, leuke smsjes en fijne (of minder fijne) gesprekken – voor, tijdens en na Ethiopië.

Een speciaal woord van dank gaat uit naar mijn twee docenten. Kim, zonder je enthousiasme en geloof in mijn kunnen, weet ik niet of ik het aangedurfd had om 'met losse handen' naar Ethiopië te gaan. Gedurende het hele onderzoek heb je me continu uitgedaagd om buiten m'n kaders te denken en te blijven kijken naar de data zelf, in plaats van naar mijn beeld van de resultaten. Dit heeft de scriptie een stuk sterker gemaakt! Hetty, dankjewel voor je concrete en heldere feedback op mijn conceptversies. Het was fijn dat je als geestelijk verzorger inhoudelijk mee kon denken over het theoretisch kader waarin de levensverhalen het best tot hun recht kwamen – ondanks dat ik hier in eerste instantie andere plannen over had. Jullie betrokkenheid maakte dat ik er – vrijwel – altijd vertrouwen in heb gehad dat het met deze scriptie wel goed zou komen. Ontzettend bedankt!

Nuttige tips en opbouwende feedback voor mijn uiteindelijk scriptie kwamen ook van Gebre, Willemijn, Sandra en Erik, die (stukken van) mijn scriptie meegelezen hebben. Het is goed om in de laatste weken van het schrijven nog gewezen te worden op feitelijke onjuistheden, een onduidelijke hoofdstukindeling en 'te gezellige taal'. Jullie hielpen me om mijn conclusies scherper te formuleren en daadwerkelijk een punt te maken. Hester, zonder jou hadden de kopteksten er niet zo geweldig mooi uitgezien. Dankjulliewel allemaal!

In drie maanden tijd is de Ethiopische cultuur een waardevol onderdeel van me geworden. Mijn huid is blank en ik ben in Nederland geboren, maar toch kon ik aan het eind van mijn tijd oprecht zeggen: 'Ene leb tenesh Habbeshanew, tenesh farrignnew! One part of my heart is Ethiopian, one part is foreign.' Een deel van mijn hart hoort thuis in Ethiopië. Ik dank in het bijzonder mijn lieve vriendin Simegn die in Ethiopië voor me klaar stond en haar hart voor me openstelde. Dit is niet alleen ontzettend waardevol geweest voor mij als persoon, maar was ook van groot belang voor mijn onderzoek. Mijn vertaalster Abnet, heeft me met haar openheid en directheid veel inzichten gegeven in de Ethiopische cultuur. Ik dank Mulatu, die me meer dan welkom heette bij Godanaw. Maar bovenal dank ik de meiden, die het aandurfden om hun levensverhaal met me te delen en die gekke, blonde *farrign*, buitenlandse, ook een beetje toe te laten in hún hart. Ik heb veel respect voor deze meiden van wie ik ben gaan houden. Tenslotte gaat mijn grootste dankwoord uit naar de God waarvan ik geloof dat die dit alles mogelijk maakte: 'Egzabehier elmesken!'

Femja Wind

Inhoudsopgave

Voorwoord 5

Inhoudsopgave 7

Hoofdstuk 1: Inleiding 11

1.1 Naar een probleemstelling 11

1.2 Theoretisch kader 13

1.3 Godanaw 17

1.4 Methodologie 20

Participerende observatie 20

Focus group discussions 22

Foto-elicitatie 23

Levensverhaalinterviews 24

1.5 Grenzen aan het onderzoek 25

1.6 Opzet scriptie 28

Hoofdstuk 2: Culturele context 31

2.1 Een rijke Ethiopische traditie 31

2.2 De sociaal-maatschappelijke context van Ethiopië 34

Een blocked future 34

Kwetsbare kinderen 37

Gender(on)gelijkheid 39

2.3 Religieuze context 44

De religieuze cultuur 44

Religieuze diversiteit 45

God in het dagelijks orthodoxe leven 48

2.4 Conclusie 50

Hoofdstuk 3: Levensverhalen van de meiden 53
3.1 Twaalf jonge levens 53
3.1.1 Naar Addis Abeba 53
3.1.2 Onverwacht zwanger 55
Geen steun van familie 58
De (wan)hoop nabij 60
3.1.3 Het begin van de toekomst 63
3.2 Een keerpunt 66
3.3 *God-talk* 67
God geeft 69
God voorkomt 72
God is 72
Gods reden 74
Gods wil 75
3.4 Conclusie 77

Hoofdstuk 4: Analyse van de levensverhalen 79
4.1 Een breuk 79
4.1.1 Drie typen levensverhalen 80
4.1.2 Herstel in de chaos 83
4.1.3 Levensbeschouwelijke dimensies in het chaosverhaal 85
Sociale dimensie 86
Historische dimensie 87
Transcendente dimensie 88
4.2 Zoeken naar zin in de chaos 89
4.2.1 Religieuze *coping* 90
4.2.2 Op zoek naar een nieuw betekenisgevend doel 92
4.2.3 God in *coping* 96
4.3 Conclusie 102

Conclusie 105

Literatuurlijst 111

Literatuur 111

Gebruikte websites 113

Bijlage 1. Handleiding Focus group discussions 115

Hoofdstuk 1: Inleiding

Godanaw, Addis Abeba, Ethiopië, 21 december 2010

Haar donkere ogen kijken me aan. Nieuwsgierig, verwachtingsvol, uitdagend... Haar uitgestrekte armen reiken me de baby aan: 'Here, take him.' Ik pak het ventje aan. Zijn grote ogen onderzoeken mijn gezicht, kleine handjes tasten automatisch naar een gevulde moederborst. Het meisje lacht. Ze gebaart naar mij en haar kind: 'You mother.' Ik begrijp niet wat ze bedoelt. Ik wil het kind aan het meisje teruggeven, maar ze houdt het af: 'Bring to Holland!' Ik begin te lachen: 'Why?' 'Lejj alfellegum. I don't want the kid.' Het ventje begint te huilen. Zijn gestrekte armpjes reiken naar zijn moeder. Ik leg haar uit dat ik geen moeder ben: 'You see, the kid doesn't want me!' Ze pakt haar kind weer van me over. Ze trekt haar shirt naar beneden en al snel klampen kleine handjes zich tevreden om haar borst. Alsof er niets is gebeurd, loopt ze weg. Mij verward achterlatend...

Mijn eerste ervaring met de jonge straatmoeders bij het Godanawproject in Addis Abeba was schokkend. Leuk, veelbelovend en grappig, maar schokkend. Het is gek en onvoorstelbaar dat jonge moeders, tussen de 15 en 25, hun kind quasi voor de grap aan me aanbieden. Wat maakt dat sommige van deze moeders hun kind weg willen geven? Houden ze niet van hun kind? Of is dit een teken dat ze juist wel van hun kind houden? Wat bedoelen ze daar eigenlijk mee? *Waarom* willen ze hun kind weggeven? En *willen* ze hun kind wel weggeven, of is het misschien de enige optie die sommigen van hen nog zien? Wat betekent het kind voor deze moeders?

Dit hoofdstuk is inleidend op de rest van deze scriptie. In de eerste paragraaf geef ik weer hoe ik vanuit deze ervaring met de jonge moeders terecht kwam bij een probleemstelling. De tweede paragraaf omvat een theoretisch kader en een conceptualisering van de belangrijkste begrippen die in deze scriptie naar voren komen. In paragraaf 1.3 geef ik meer informatie over de organisatie en verantwoord ik mijn keus voor de meiden van Godanaw. De vierde paragraaf laat zien welke methoden ik gebruikt heb in de beantwoording van de onderzoeksvraag. Tenslotte geef ik in paragraaf 1.5 een overzicht van hoe de rest van deze scriptie er uit ziet.

1.1 Naar een probleemstelling

Een bouwwerk van vrachtcontainers, in een sloppenwijk midden in Addis Abeba, vormt de basis van het project Godanaw. Meiden jonger dan 20 jaar die het slachtoffer zijn geworden van verkrachting en als gevolg daarvan een kind hebben gekregen, kunnen hier terecht. De geschilderde teksten op het bouwwerk, laten zien dat het gaat om een organisatie tegen adoptie:

'Please, help me stay with my mother' en 'Mom has no one but me, so don't take me away from her'.[1] Directeur Mulatu Tafesse heeft hier zijn kantoor, zo'n vijftig jonge moeders worden hier overdag getraind en de kinderen van deze meiden worden hier opgevangen of gaan naar de kleuterschool.

Na een eerste kennismaking met een groot aantal meiden en een rondleiding over het terrein, neemt Mulatu me mee naar zijn kantoor. Naast de deur hangt een levensgrote afbeelding van de heilige Maria. De muren zijn behangen met foto's, van moeder Theresa en belangrijke geestelijken in de Ethiopisch orthodoxe kerk. Een 'gebed van een straatkind' siert de rechtermuur en verwoordt de schrijnende vraag aan God: 'Do You remember me?' Tot mijn verbazing herken ik op de linkermuur de piramide van Maslow, waarin de prioriteiten van zorg van onder naar boven ingevuld worden: eerst de voorziening in basisbehoeften, vervolgens de emotionele zorg, daarna de mentale zorg en aan de top van de piramide, als laatste prioriteit, is daar de spirituele zorg. Hoe kan een project, waar de religiositeit vanaf straalt, een theoretisch model voor ogen hebben waarin zingeving als minst belangrijke prioriteit aangegeven wordt?

Er lijkt een discrepantie te bestaan tussen de alomtegenwoordige religie in de Ethiopische context en het idee dat zingeving een laatste prioriteit heeft. De laag van de zingeving is in de Ethiopische context, waarin 97% van de mensen gelooft in God, niet aan de top van de piramide, maar juist doordrongen in alle andere lagen van de piramide. Hoe is dit voor de jonge straatmoeders zelf, betrokken bij het project en verweven met de culturele context? Op welke manier is religie doordrongen in de belevingswereld van deze meiden? En welke rol speelt deze religie in de manier waarop de meiden omgaan met ingrijpende gebeurtenissen in hun leven?

Er is weinig tot geen aandacht voor zingeving, spiritualiteit of religie bij jongeren in Ethiopië, laat staan bij jonge straatmoeders. Dit hiaat beperkt zich echter niet alleen tot Ethiopië. Vanuit verschillende delen in de wereld is er een groeiende aandacht voor kinderen en jongeren in Afrika. Er is aandacht voor het effect van hongersnoden, conflicten en ziektes op kinderen en jongeren en organisaties voor kinderrechten hebben een raamwerk ontwikkeld dat westerse ontwikkelingsorganisaties de mogelijkheid geeft om in te springen waar Afrikaanse regeringen falen.[2] De rol die spiritualiteit, religie of zingeving speelt in de levens van Afrikaanse kinderen en jongeren, is echter nog onvoldoende onderzocht, terwijl meer kennis over dit aspect van de belevingswereld van deze doelgroep nodig is voor een volledigere aanpak van maatschappelijke problemen.

---

[1] http://www.godanaw.org/en_organisation.html, 'Godanaw – the organisation', 6 augustus 2011.
[2] Catrine Christiansen, Mats Utas en Henrik E. Vigh, 'Introduction', in: Catrine Christiansen, Mats Utas en Henrik E. Vigh eds., *Navigating youth, generating adulthood. Social becoming in an African context* (Stockholm 2006) 5 – 30, aldaar 17.

Aandacht voor religie of spiritualiteit kan niet losgezien worden van de economische of maatschappelijke problematiek. Religie of spiritualiteit kan iets laten zien van hoe mensen betekenis geven aan of *copen,* omgaan, met belangrijke gebeurtenissen in hun leven die veroorzaakt worden door bijvoorbeeld economische of matschappelijke problemen. Om inzicht te krijgen in de verwevenheid van deze aspecten, besteed ik in dit onderzoek aandacht aan verschillende dimensies van de belevingswereld van jonge straatmoeders. De vraag die hierbij centraal staat is:

> *Waaruit bestaat de levensbeschouwelijke identiteit van tienermeiden in Addis Abeba en hoe is deze identiteit van betekenis voor de manier waarop deze meiden omgaan met het krijgen van een ongewenst kind?*

Met dit onderzoek hoop ik inzicht te verwerven in de levensbeschouwelijke identiteit van twaalf jonge straatmoeders in Addis Abeba, in de levensthema's die voor deze meiden van belang zijn en in de rol die deze levensbeschouwelijke identiteit speelt in en betekenis geeft aan een ingrijpende gebeurtenis als een ongewenst zwangerschap.[3] Met dit onderzoek hoop ik een bijdrage te kunnen leveren aan een breder begrip van de problematiek van jongeren in Ethiopië.

Om inzicht te krijgen in de levensbeschouwelijke identiteit van jonge straatmoeders, heb ik gekozen voor een etnografisch onderzoek. Door te participeren, kom je met je doelgroep in contact, ervaar je hoe bepaalde dingen werken en identificeer je je op een bepaalde manier met je doelgroep. Omdat je je doelgroep niet *bent,* is de belangrijke stap van het observeren ook te realiseren: wat gebeurt hier eigenlijk? Waar hebben mensen het over en waar hebben ze het niet over? Wat zijn de verbale en non-verbale regels die in / voor deze groep gelden? De participerende observaties creëerden het kader van waaruit ik bij twaalf meiden levensverhaalinterviews af kon nemen, om zo meer inzicht te krijgen in hoe zij hun persoonlijke leven betekenis geven.

1.2 Theoretisch kader

De verschillende concepten die in de probleemstelling naar voren komen, vragen om een verduidelijking. In deze paragraaf zal ik weergeven wat ik bedoel met levensbeschouwelijke identiteit, levensverhalen en *coping.*

---

[3] Ik kies er voor om in deze scriptie in de meeste gevallen te praten over 'meiden', in plaats van over straatmoeders, jonge vrouwen of informanten. Deze term sluit het beste aan bij de manier waarop ze over zichzelf praatten en bij de relatie die ik met de meiden had. Kiezen voor een andere term zou de afstand onnodig vergroten, wat de resultaten van dit onderzoek uiteindelijk niet ten goede zou doen komen. In de paragraaf over de methodologie ga ik dieper in op de relatie die ik had met de meiden en de gevolgen die dat heeft gehad voor de onderzoeksresultaten.

Met de levensbeschouwelijke identiteit bedoel ik het totaal aan zingevingbronnen, sociale representaties, zelfbeeld, wereldbeeld, waardesystemen en betekenisgevende doelen. Het is datgene wat mensen belangrijk vinden, waar ze in geloven en waar ze voor leven. In tegenstelling tot wat het begrip levensbeschouwelijke identiteit misschien doet vermoeden, is dit geen statisch of op zichzelf staande identiteit. Volgens antropoloog Michael Jackson staat de identiteit van het individu continu in relatie met andere mensen of met datgene wat voor iemand belangrijk is: '[I]t is never solely individuals whose identity is at stake but *relationships* between persons as well as relationships between persons and the things that have ultimate value for them.'[4] De levensbeschouwelijke identiteit is aan ontwikkeling onderhevig en is in continue interactie met de situaties en de wereld waarin een persoon zich bevindt.

Ter verduidelijking maak ik gebruik van het onderscheid in drie levensbeschouwelijke dimensies dat geestelijk verzorger Ren van Schrojenstein Lantman maakt: de sociale dimensie, de historische dimensie en de transcendente dimensie. De sociale dimensie geeft inzicht in het eigen netwerk, met in het bijzonder de betekenis van relaties met significante anderen, de woonplaats, de werkplek en eventueel de kerkelijke gemeente. De historische dimensie geeft inzicht in waar iemand geboren is en opgroeide, de belangrijke hoogte- en dieptepunten in het leven. De transcendente dimensie laat zien wat uiteindelijk zin geeft aan het leven, wat moed en kracht geeft voor de toekomst en waar iemand gepassioneerd van raakt. Het thema God of geloof kan op verschillende niveaus besproken worden en zowel tot de sociale als tot de historische als tot de transcendente dimensie behoren.[5] De drie dimensies beslaan als geheel de levensbeschouwelijke identiteit.

De levensbeschouwelijke identiteit is dus niet hetzelfde als de religie, maar kan wel door religie ervaren of geuit worden. Ik sluit me hierin aan bij Abraham Greeff en Karla Loubser: 'Spirituality can be experienced and expressed through religion, which is characteri[z]ed by beliefs, social organi[z]ation and cumulative traditions.'[6] De verschillende aspecten van religie, kunnen zowel de sociale, de historische of de transcendente dimensie beslaan, afhankelijk van de betekenis die religie voor iemand heeft. Ik kies uitdrukkelijk voor deze brede visie op levensbeschouwelijke identiteit, omdat in de loop van deze scriptie zal blijken dat de manier waarop de meiden betekenis geven aan het leven en God daarin betrekken, nauw verweven is met de sociale, de historische en de transcendente dimensie van de levensbeschouwelijke identiteit. De uitgesproken religieuze context in Ethiopië maakt dat een te beperkte definitie van

---

[4] Michael Jackson, *Minima ethnographica: intersubjectivity and the anthropological project* (Chicago 1998) 17 – 18.
[5] Ren van Schrojenstein Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces. Over geestelijke verzorging en interdisciplinaire samenwerking* (Dwingeloo 2007) 45.
[6] Abraham P. Greeff en Karla Loubser, 'Spirituality as a resiliency quality in Xhosa-speaking families in South-Africa', *Journal of religion and health* 47 (2008) 288 – 301, aldaar 289.

het begrip levensbeschouwing voorbij gaat aan bepaalde aspecten van het leven die voor de meiden van wezenlijk belang zijn. Een bredere visie op de levensbeschouwelijke identiteit is verhelderend om inzicht te krijgen in hoe de meiden hun leven zin geven en wat voor hen van betekenis is.

De levensbeschouwelijke identiteit komt tot uiting in een levensverhaal. Volgens ontwikkelingspsycholoog Gerard M. Brugman is een levensverhaal een constructie: '[E]en theorie over het zelf, opgebouwd uit interpretaties van ervaringen uit het verleden, de eigen rol daarin, en plannen voor de toekomst.'[7] De identiteit wordt niet alleen gekend door het levensverhaal, maar ook ontwikkeld in het vertellen daarvan. Juist in het vertellen van het eigen levensverhaal kan de eigen identiteit gevonden kan worden. McAdams stelt dit als volgt:

> *[I]nternalized and evolving life stories—what we call narrative identities—function to organize and make more or less coherent a whole life, a life that otherwise might feel fragmented and diffuse. Life stories, therefore, may be seen as bringing different aspects of the self together into a unifying and purpose-giving whole.*[8]

De narratieve identiteit heeft volgens McAdams als functie een coherent beeld te schetsen van iemands eigen leven. Wanneer verschillende aspecten van iemands identiteit bij elkaar komen, ontstaat een betekenisgevend geheel. In zekere zin is iedereen een verhalenverteller: mensen zijn continu bezig hun ervaringen te delen, te ordenen en te internaliseren. Het vertellen van levensverhalen helpt mensen in de vorming van hun identiteit.

De identiteit is geen vaststaand en afgebakend geheel. Vooral bij jongeren is de identiteit nog volop in ontwikkeling. Volgens ontwikkelingspsycholoog Erik Erikson is de identiteitscrisis typerend voor de adolescentie. In deze fase moeten jonge mensen ontdekken wie ze zijn, in contact met anderen en als individu. In veel gevallen ontstaat een periode van verwarring en onrust, die uiteindelijk in het beste geval zal leiden tot een beter begrip van de eigen identiteit.[9] Volgens Christiansen, Utas en Vigh kan de adolescentie zoals Erikson die beschrijft, gezien worden als een niet vaststaand overgangsproces, dat wordt bepaald in relatie tot sociale processen, culturele begrippen en historische invloeden.[10] De culturele context waartoe de Ethiopische meiden zich verhouden, komt in hoofdstuk 2 naar voren.

---

[7] Gerard M. Brugman, 'Het levensverhaal als constructie', in: Ernst Bohlmeijer, Lausanne Mies en Gerben Westerhof red., *De betekenis van levensverhalen, theoretische beschouwingen en toepassingen in onderzoek en praktijk* (Houten 2007) 41 – 60, aldaar 42.
[8] Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson and Amia Lieblich, 'Introduction', in: Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson and Amia Lieblich eds., *Identity and story: creating self in narrative* (Washington 2006) 3 – 12, aldaar 5.
[9] Erik H. Erikson, *Identiteit, jeugd en crisis* (2e druk; Utrecht / Antwerpen 1972) 135 – 143.
[10] Christiansen, *Navigating youth*, 10.

Naast de identiteitsverwarring die kenmerkend is voor jonge meiden, zijn ingrijpende gebeurtenissen – in alle levensfasen – een aanslag op iemands identiteit. Op het moment dat er een ingrijpende gebeurtenis plaatsvindt in iemands leven, ontstaat er een breuk in het levensverhaal. De levensbeschouwelijke identiteit wordt bepaald door en is bepalend voor de beleving van belangrijke levensgebeurtenissen. Er moet gezocht worden naar een manier om de belangrijke gebeurtenis te integreren in de eigen identiteit. Dit kan volgens socioloog Arthur W. Frank door het vertellen van verhalen: 'The way out of the narrative wreckage is telling stories, specifically (...) "self-stories". The self-story is not told for the sake of description, though description may be its ostensible content. The self is being formed in what is told.'[11] Door het vertellen van het levensverhaal kan een bepaalde gebeurtenis geïntegreerd worden in de eigen identiteit.

Voor de meiden is het krijgen van een kind een ingrijpende gebeurtenis, die maakt dat de levens radicaal veranderen. Vergelijkbaar is wat Frank zegt over het krijgen van een ernstige ziekte. Volgens hem vraagt het krijgen van een ernstige ziekte om het vertellen van levensverhalen: 'Stories have to repair the damage that illness has done to the ill person's sense of where she is in life, and where she may be going. Stories are a way of redrawing maps and finding new destinations.'[12] De ontregelende ziekte, maakt dat er opnieuw gezocht moet worden naar waar iemand is in het leven en waar iemand naar toe wil. Zoals hierboven duidelijk werd, is het vertellen van het levensverhaal een manier om daarachter te komen. Daarnaast maakt het krijgen van een ziekte dat aan artsen, gezondheidswerkers, werkgevers, collega's, familie en vrienden verhalen verteld moeten worden om uit te leggen wat er aan de hand is.[13]

In zekere zin is de manier waarop de meiden het krijgen van een kind ervaren te vergelijken met het krijgen van een ernstige ziekte. Zoals in de volgende hoofdstukken zal blijken, worden de meiden geconfronteerd met iets onvermijdelijks, dat ingrijpende veranderingen met zich meebrengt voor alle aspecten van hun bestaan. Natuurlijk zal ik nergens stellen dat het krijgen van een ziekte hetzelfde is als het krijgen van een kind. De reden dat ik gebruik maak van de vergelijking met zieken, is het feit dat er verschillende factoren zijn, zoals een ziekte of het krijgen van een ongewenst kind, die van invloed zijn op hoe een verhaal verteld wordt. Dit maakt dat iedereen vroeg of laat een *gewonde* verhalenverteller is.[14] Het onderscheid in typen levensverhalen dat Frank maakt, laat zien dat de manier waarop mensen een verhaal vertellen, veel inzicht geeft in hoe ze die situatie beleven. In hoofdstuk 4 zal duidelijk worden hoe de drie

---

[11] Arthur W. Frank, *The wounded storyteller: body, illness, and ethics* (Chicago 1995) 55.
[12] Ibidem, 53.
[13] Idem.
[14] Ibidem, xiii.

typen levensverhalen van Frank bruikbaar zijn om inzicht te krijgen in de belevingswereld van de meiden.

De manier waarop mensen omgaan met belangrijke gebeurtenissen in hun leven, wordt *coping* genoemd. Volgens psycholoog Kenneth I. Pargament is één van de eigenschappen van *coping* dat het een ontmoeting is tussen de mens en een ingrijpende gebeurtenis, gesitueerd in de bredere context: 'Central to coping is a picture of people struggling, as best they can, with difficult situations in life. (...) Coping is a transactional process, a process of exchange and encounter between the individual and the situation within a larger milieu.'[15] Zoals duidelijk werd bij McAdams en Frank kan het vertellen van een levensverhaal een vorm van *coping* zijn. Het is goed om op te merken dat dit cultuurbepaald is: in Ethiopië, waar niet gemakkelijk gepraat wordt over eigen gevoelens en emoties, is het vertellen van verhalen niet direct een bruikbare copingmethode. Religie speelt daarentegen een belangrijke rol in de manier waarop mensen in het leven staan. In hoofdstuk 4 maak ik gebruik van verschillende religieuze copingmechanismen die Pargament ontwikkeld heeft, om te laten zien hoe de meiden omgaan met het krijgen van een ongewenst kind.

Voor de beantwoording van mijn onderzoeksvraag ging ik voor drie maanden naar Ethiopië. Ik wist *wat* ik wilde weten, maar nog niet *waar* ik dit te weten wilde komen. In de volgende paragraaf verantwoord ik mijn keuze voor Godanaw.

1.3 Godanaw

Om inzicht te krijgen in de belevingswereld van Ethiopische jongeren heb ik ervoor gekozen om me te richten op een specifieke doelgroep: straatjongeren. De eerste drie weken van mijn verblijf in Ethiopië heb ik gebruikt om me te oriënteren in de mogelijkheden voor een onderzoek onder straatjongeren, zowel in Addis Abeba als Jimma, een stad 300 kilometer van Addis Abeba vandaan.

Ik mocht een avond mee met een enthousiaste en ambitieuze pastor, die af en toe 's avonds de straat op ging om straatkinderen wat te eten te brengen of een praatje met ze te maken over Jezus. Op een middag kwam ik bij een project waar jongens jonger dan 15 jaar hard aan het werk waren en een kans hebben om een eigen bestaan op te bouwen, nadat ze bevrijd waren uit een circuit van *human trafficking.* Bij een straatkinderenproject in Jimma ontmoette ik tien jongens jonger dan 12 jaar, die er al een leven op straat op hadden zitten. Als ik overdag op straat liep, merkte ik hoe gemakkelijk het was om met de vele kinderen en jongeren op straat in contact te komen, waardoor ik een straatetnografisch onderzoek overwoog. Uiteindelijk kwam ik terecht bij Godanaw. En ik was verkocht.

---

[15] Kenneth I. Pargament, *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice* (New York 1997) 84.

De volledige naam van de niet-gouvernementele organisatie is Godanaw Rehabilitation Integrated Project (GRIP). *Godanaw* is het Amhaarse woord voor 'onze straat' of 'ons huis': een nieuw thuis voor hen die op straat leven, niemand hebben en verder nergens terecht kunnen. Directeur Mulatu Tafesse heeft de organisatie in 1995 opgericht met als doel de levens van jonge straatmoeders in de wijk Kirkos in Addis Abeba te verbeteren. De situatie van deze jonge meiden, velen zelf nog kind, is tragisch en moeilijk: als gevolg van een verkrachting zijn ze zwanger geraakt. Velen zijn verbannen uit hun families omdat ze een schande zouden zijn voor de eer van de familie: 'They end up having to live in the streets with their little children, having nothing to support themselves and being subject to violence and abuse.'[16] Bij Godanaw krijgen ongeveer zestig jonge moeders met hun baby's tegelijkertijd een 'thuis', een plek waar ze een jaar lang veelzijdige zorg krijgen: onderdak, voedsel, een vaardighedentraining, kinderopvang, onderwijs, en gezondheidszorg.[17]

De visie van de organisatie wordt zichtbaar in de uitspraak van Mulatu: 'We teach them that begging hands can work. (...) It is really exciting to see them repairing their lives and living off of the streets with the work of their own hands.'[18] Volgens Godanaw is één van de belangrijkste redenen waarom straatmoeders niet van de straat kunnen komen, dat ze geen basis hebben waarop ze vanuit zelfvertrouwen initiatief kunnen nemen. Door de meiden tijdelijk van onderdak te voorzien, ze een intensieve follow-up te geven, ze te ondersteunen en een vaardighedentraining aan te bieden, kunnen ze in hun eigen levensonderhoud voorzien, in plaats van te moeten bedelen.[19] Als non-profit, non-politieke en non-religieuze organisatie is Godanaw afhankelijk van sponsors wereldwijd.

Voor de meeste meiden is het onderdak in eerste instantie van het grootste belang. Op loopafstand van het project zijn er drie verschillende huizen, waar meiden met hun kinderen wonen. Elk huis heeft een 'huismoeder', die verantwoordelijk is voor het reilen en zeilen in huis. Met elkaar wordt er gekookt, gewassen, gegeten en er is altijd iemand die op het huis past. Een gewone dag biedt de meiden een afwisselend programma: terwijl de ene groep meiden voor de kinderen zorgt, kunnen andere groepen meiden een training volgen, aan het werk om geld te verdienen of helpen met eten koken. Naast een vaardighedentraining naar keuze, haarstyling of

---

[16] http://www.godanaw.org/en_origin.html, 'GRIP (Godanaw Rehabilitation Integrated Project) – the origin', 6 augustus 2011.
[17] Informatie op de website van Godanaw laat zien dat Godanaw 150 straatmoeders tegelijkertijd van onderdak kan voorzien en trainen. Ik weet dat er plannen zijn om het project uit te breiden en naar een andere plek te verhuizen. Het kan zijn dat de grote uitbreiding al heeft plaatsgevonden, maar op het moment dat ik er was, heb ik slechts te maken gehad met maximaal 60 meiden. Zie ook: http://www.godanaw.org/en_shelter.html, 'Shelter', 6 augustus 2011.
[18] http://www.unicef.org/ethiopia/ET_real_Youngmotherd.pdf, UNICEF, 'Saving young mothers and their children from a life on the streets', 6 augustus 2011.
[19] http://www.godanaw.org/en_justification.html, 'Justification of the program, identification of the initiative', 6 augustus 2011.

naaiwerk, leren de meiden om op een veilige en gezonde manier hun kinderen groot te brengen. Ook onderwijst Godanaw de meiden in thema's als HIV/AIDS-preventie, hygiëne, algemene gezondheid en het vermijden van schadelijke praktijken zoals genitale verminking van hun dochters. Alle meiden komen voor de verschillende taken in aanmerking, waardoor de meiden ervaring opdoen in alle velden die voor hun toekomst van belang kunnen zijn.

Veel meiden die nieuw zijn bij Godanaw, hebben behoefte aan psychologische counseling en morele ondersteuning. Ze hebben in eerste instantie moeite om een band op te bouwen met het kind, dat in sommige gevallen een direct gevolg is van een traumatische verkrachting, en wilden het kind het liefst afstaan. De *social workers* bij Godanaw hebben hierover gesprekken met de meiden: 'The counsellors at Godanaw do their best to convince the mothers that their babies need them and that they should care for them and develop a good mother-to-child relationship.'[20] Wanneer de meiden realiseren dat er in de basisbehoeften van hun zelf en hun kinderen voorzien wordt, ontstaat er ruimte om naar de toekomst te kijken: een toekomst, samen met hun kind.

Na een jaar moeten de meiden het project verlaten. Godanaw helpt de meiden met het vinden van een plek om te wonen en een baan. Ze krijgen een geldbedrag mee om de eerste drie maanden mee door te komen. Sociaal gerehabiliteerd en economisch onafhankelijk kunnen de meiden nu op eigen benen staan en zichzelf en hun kind onderhouden.

De keus om mijn onderzoek bij Godanaw uit te voeren, was snel gemaakt. Bij mijn eerste kennismaking met enkele van de meiden, bleken de meiden erg open, gemakkelijk om contact mee te maken en geïnteresseerd in die gekke blonde meid, die wanhopig haar best doet om zich in het Amhaars verstaanbaar te maken. Het feit dat we leeftijdgenoten waren, gaf me een soort 'meiden onder elkaar'-gevoel. De baby's leken me in eerste instantie een mooie manier om gesprekjes op gang te brengen, om even afleiding in te zoeken en om, via een kind, met elkaar in contact te zijn zonder moeilijke gesprekken te moeten voeren. Daarnaast gaf deze organisatie me alle mogelijkheden om mee te draaien in een bestaand project, zonder dat ik daarvoor zelf allerlei activiteiten moest ontwikkelen. Ook was ik verzekerd van een regelmatig contact met de meiden, door de duur van het project.

De keus voor Godanaw bleek vruchtbaar. In de daaropvolgende twee maanden heb ik me gericht op het verzamelen van die gegevens die bij zouden dragen aan de beantwoording van mijn onderzoeksvraag.

---

[20] http://www.godanaw.org/en_education.html, 'Education and psychological / moral support for the young mothers', 6 augustus 2011.

1.4 Methodologie

Om een zo compleet mogelijk beeld te geven van de belevingswereld van Ethiopische meiden heb ik gekozen voor een etnografisch onderzoek. De term 'etnografie' refereert aan een bepaalde methode of set van methoden om de expliciete en onbewuste kennis die binnen een cultuur overgedragen wordt zo goed mogelijk te kunnen beschrijven.[21] Het gaat hierbij om het leren *van* mensen, waarbij het doel volgens Malinowski, één van de eerste antropologen, is 'to grasp the native's point of view, *his* relation to life, to realize *his* vision of *his* world'.[22] Om zicht te krijgen op de belevingswereld heb ik gebruik gemaakt van verschillende onderzoekstechnieken die in etnografisch onderzoek worden toegepast: participerende observatie, *focus group discussions*, foto-elicitatie en (formele en informele) levensverhaalinterviews. Deze methoden voor het verkrijgen van primaire data zal ik hieronder toelichten en verantwoorden. In het laatste deel van deze paragraaf geef ik een overzicht van de grenzen van dit onderzoek, waaronder de taalbarrière.

Participerende observatie

De participerende observaties zijn de sleutel geweest waarmee ik uiteindelijk de levensverhalen heb kunnen verzamelen. Het participeren en het observeren zijn twee verschillende processen die soms tegenstrijdig zijn, maar wel tegelijkertijd moeten plaatsvinden. Waar pure observatie een afstand creëert tussen de onderzoeker en 'het veld', kan pure participatie er juist voor zorgen dat de onderzoeker teveel in het veld opgaat.[23] Een goede balans tussen afstand en nabijheid is essentieel om de data die door middel van subjectieve participatie is verkregen, aan een zoveel mogelijk objectieve analyse te kunnen onderwerpen.

Vanaf de eerste dag dat ik in Ethiopië was, heb ik me ondergedompeld in de cultuur. Ik koos in eerste instantie voor een *surface investigation*: vanuit een zo breed mogelijke invalshoek bekijken op welke domeinen in de loop van het onderzoek de focus op moet komen te liggen.[24] Simegn, een Ethiopische vriendin die ik vijf jaar geleden in Nederland heb leren kennen, maakte me in de eerste dagen wegwijs in Addis Abeba, de culturele gebruiken en de Ethiopische taal, het Amhaars. In korte tijd wist ik mijn weg in Addis Abeba te vinden, sprak ik een behoorlijk woordje Amhaars en begreep ik iets van de Ethiopische *know how*. Mijn open en nieuwsgierige houding, maakte dat het een kleine moeite was om op straat met mensen in contact te komen en gesprekjes aan te knopen. Ik genoot ervan om de oude vrouwtjes en winkeleigenaren te groeten

---

[21] Martyn Hammersley en Paul Atkinson, *Ethnography: principles in practice* (2e druk; Londen en New York) 1 - 3.
[22] James P. Spradley, *Participant observation* (New York 1980) 3.
[23] Kathleen M. DeWalt en Billie R. DeWalt, *Participant observation: a guide for fieldworkers,* (Oxford 2002) 33.
[24] Spradley, *Participant observation*, 101.

die ik onderweg tegenkwam, om spontane uitnodigingen voor *buna,* koffie, te accepteren van Ethiopische mannen, om in de taxibusjes te kletsen met de mensen bij wie ik noodgedwongen op schoot zat, om in kleine koffiehuisjes aan andere klanten uit te leggen waarvoor ik in Ethiopië was en om te ouwehoeren met de jongens die aan de kant van de weg zaten. Deze contacten ben ik veelal bewust aangegaan. Juist het contact met de 'gewone mensen van de straat' en het verblijf in een gastgezin, maakte dat ik veel te weten ben gekomen over belangrijke maatschappelijke thema's, culturele omgangsvormen en de religiositeit in het dagelijks leven.

Godanaw was een uitermate geschikte plek om participerende observaties uit te voeren die me specifiek iets zouden zeggen over mijn doelgroep. Ik kon meedraaien in de activiteiten die plaatsvonden. In de crèche hielp ik de meiden op de baby's te passen: terwijl baby's geknuffeld werden, praatten we over Ethiopische mannen. Net als de meiden werd ik soms gek van het onophoudelijke gekrijs en de doorweekte luiers van de kinderen en vond ik het leuk om enthousiast liedjes te zingen en gekke bekken te trekken. In de keuken hielp ik de andere meiden door in een grote pan macaroni te roeren, terwijl we onderling grapjes maakten wie er nou het meest 'gek' was. Tijdens de lunch aten we samen van hetzelfde bord, wat in de Ethiopische cultuur een teken is van verbondenheid. Mijn regelmatige aanwezigheid bij Godanaw maakte dat de meiden me leerden kennen en dat er een vertrouwensband ontstond, waardoor de meiden me stukje bij beetje meer toevertrouwden.

Door de ervaringen die ik naar aanleiding van het participeren had opgedaan continu te observeren en aan een reflectie te onderwerpen, kreeg ik steeds beter antwoord op de vraag: wat gebeurt hier eigenlijk? Waarom doen mensen wat ze doen, zeggen ze wat ze doen? Hierdoor kreeg ik een steeds beter beeld van welke domeinen er relevant zijn in de Ethiopische cultuur, waardoor ik hier meer aandacht aan kon besteden en hierover ook gerichter vragen kon stellen in contact met mensen. Dit noemt Spradley *in-depth investigation.*[25] Een belangrijke methode waarin ik die *in-depth investigation* heb toegepast, zijn de *focus group discussions.* Hier kom ik later op terug.

Al met al ging de participerende observatie me gemakkelijk af. Op sommige momenten schoot de observatie er echter bij in. Er zijn momenten geweest waarop ik zo genoot van het 'zijn' of er teveel 'in' zat, waardoor een objectieve observatie niet mogelijk was. Hierdoor heb ik op het moment dat ik in Ethiopië was dingen gemist. Bij terugkomst in Nederland merkte ik hoe belangrijk het was dat ik al mijn ervaringen had opgeschreven: het teruglezen van mijn dagboek, de methodische memo's en mijn verslagen op mijn weblog, maakte dat ik achteraf een nog beter beeld kreeg van wat ik in Ethiopië beleefd had.

---

[25] Idem.

In drie maanden tijd is de Ethiopische cultuur een waardevol onderdeel van me geworden. Mijn huid is blank en ik ben in Nederland geboren, maar toch kon ik aan het eind van mijn tijd oprecht zeggen: 'Ene leb tenesh Habbeshanew, tenesh farrignnew! One part of my heart is Ethiopian, one part is foreign.' Een deel van mijn hart hoort thuis in Ethiopië.

Focus group discussions

Om meer inzicht te krijgen in specifieke domeinen in de levens van de meiden en om hun beter te leren kennen, maakte ik na een aantal weken participerende observatie gebruik van *focus group discussions*. Aan de hand van een aantal domeinen die belangrijk leken in de Ethiopische context heb ik drie keer een gesprek gevoerd met een tiental meiden. In de bijlage is een overzicht van de vragen die ik had voorbereid rondom de domeinen: Ethiopië in relatie met andere (westerse) landen, relaties met jongens / familie / vrienden en religie.

Met de vragen had ik als doel om op een laagdrempelige manier met elkaar in contact te komen over hoe de meiden Ethiopië zien, welke rol religie speelt en hoe ze tegen andere mensen en zichzelf aankijken. Ik had er bewust voor gekozen om niet al te persoonlijke vragen te stellen, omdat de groepsgrootte daarvoor misschien te bedreigend zou zijn. Naast het leren kennen van de meiden, kon ik met gebruik van de tolk wat beter uitleggen wat ik eigenlijk kwam doen en leerden de meiden mij ook beter kennen. Mijn gebrekkige Amhaars stond het niet toe om dat eerder al volledig en duidelijk te doen. Voor deze *focus group discussions* kon ik gebruik maken van een vertaalster. Hier kom ik later op terug.

Een stapel beeldkaarten was de aanleiding voor de eerste vraag: kies een kaart die je doet denken aan Ethiopië. Het gebruik van beeldkaarten in een interview is een vorm van foto-elicitatie. In de volgende paragraaf licht ik deze methode verder toe. De verschillende vragen behandelden we één voor één, waarbij we afwachtten wie wilde reageren. Als dit te lang duurde, wees ik meiden aan, waardoor ze konden kiezen of ze wel of geen antwoord wilden geven. De informatie die hieruit naar voren kwam, is belangrijk geweest voor mijn beeldvorming van de levens van de meiden: het is goed om met behulp van een vertaalster inzicht te krijgen in hoe de meiden over dit soort thema's praten en wat ze hierover te zeggen hebben. Een antwoord op mijn onderzoeksvraag heb ik hiermee niet gekregen. Wel is deze methode van belang geweest voor inzicht in het kader van waaruit de levensverhalen later verteld zouden worden. Ook hebben de *focus group discussions* me geholpen de meiden wat beter te leren kennen. Onder andere naar aanleiding hiervan heb ik een keus kunnen maken met wie ik graag een levensverhaalinterview af wilde nemen.

Foto-elicitatie

Als handvat voor de levensverhaalinterviews heb ik gebruik gemaakt van foto-elicitatie. Foto-elicitatie is een interviewmethode waarbij door middel van foto's bepaalde reactie 'uitgelokt' worden. Één van de manieren om een foto-elicitatie uit te voeren is door foto's voor te leggen aan de geïnterviewde en naar aanleiding daarvan het gesprek aangaan. Dit heb ik toegepast in de *focus group discussions.* Na een aantal weken opgetrokken te hebben met de meiden heb ik aan vijftien van hen een wegwerpcamera meegegeven met de opdracht om foto's te maken van datgene wat voor hen belangrijk is in hun leven en in elk geval ook één foto van het verleden, één van het heden en één van de toekomst. Deze foto's vormden de leidraad voor de levensverhaalinterviews. Deze methode wordt een *autodriven* foto-elicitatie-interview genoemd.[26]

Bij het selecteren van de vijftien meiden heb ik in eerste instantie gekozen voor meiden met wie ik een soort klik ervoer: meiden die me in de weken daarvoor al af en toe iets hadden verteld over hun leven of waarvan ik merkte dat ze wel iets oprecht met me wilden delen. Meiden waarvan ik het gevoel hadden dat ze iets van me wilden of hoopten dat ze bij mij in een goed blaadje zouden komen, heb ik wat meer op een afstand gehouden. Ik heb geprobeerd zoveel mogelijk diversiteit aan te brengen in leeftijd, verschillende *shelters* en de verblijfsduur in Godanaw. Toen eenmaal bleek dat de vijftien meiden die mee wilden werken aan een levensverhaalinterview ook een wegwerpcameraatje zouden krijgen, wilde ineens iedereen wel meewerken en iets over zichzelf vertellen. Dit leidde tot ongemakkelijke situaties: naast de vijftien meiden die ik dolgelukkig heb gemaakt met een cameraatje, heb ik er in elk geval twintig teleurgesteld. Het heeft me veel tijd en moeite gekost om dit met de andere meiden 'goed' te praten, door uit te leggen dat dit niets persoonlijks was en puur in het kader van mijn onderzoek plaats zou vinden.

Nadat de meiden alle foto's gemaakt hadden, leverden ze het cameraatje bij me in. Sommige meiden waren na twee dagen klaar, omdat het fototoestelletje problemen vertoonde en maar zes foto's had vastgelegd of omdat ze in *no time* al twintig foto's hadden gemaakt. Andere meiden hadden meer geluk en konden meer foto's maken of werden zorgvuldiger in het bepalen wat ze vast wilden leggen, waardoor ze de camera pas na twee weken inleverden. Ik zorgde ervoor dat de foto's in tweevoud afgedrukt werden bij een fotowinkeltje in de buurt, leverde een setje foto's af bij de meiden en maakte een afspraak om in een interview over deze foto's door te praten. Negist heeft haar wegwerpcameraatje nooit ingeleverd. Vlak nadat ik de camera's had uitgedeeld, kreeg zij ruzie met de manager en was ze weg bij Godanaw. Ik heb haar daarna nog een paar keer gezien, maar kwam er niet achter wat er precies gebeurd was. In de loop van de

[26] Clark Ibanez, 'Framing the social world with photo-elicitation interviews', *American Behavioral Scientist* 47 (2004) 1507 – 1527, aldaar 1509.

tijd had ik haar leren kennen als een treurig, maar lief meisje. Ik had graag een interview met haar afgenomen. Van twee andere meiden heb ik de foto's ontwikkeld en aan hen teruggegeven, maar voordat we de tijd hadden om hierover na te praten, bleken zij ineens met hun kind terecht te kunnen bij hun familie op het platteland. De overgebleven twaalf meiden hebben mij hun levensverhaal willen en kunnen vertellen.

Het doel van een foto-elicitatie is volgens Doug Harper, tweeledig: voor onderzoekers kan het gebruik van beeldmateriaal een middel zijn om vragen uit te breiden en voor deelnemers kan het gebruik van foto's een unieke manier zijn om dimensies van hun leven te communiceren.[27] Door in de interviews gebruik te maken van de resulterende foto's kon ik met mijn vragen beter aansluiten op wat voor de meiden belangrijk is in hun leven. Daarnaast was het beeldmateriaal een goed middel voor de meiden om uiting te geven aan het antwoord dat soms moeilijk in woorden te vangen is. In mijn onderzoek hebben deze foto's dus hoofdzakelijk een ondersteunende rol gespeeld en daarom zullen ze in mijn analyse niet uitgebreid behandeld worden. Wel refereer ik naar deze foto's als waardevolle ondersteuning van wat de meiden vertellen.

Levensverhaalinterviews

Om de informatie die ik door middel van participerende observatie heb verkregen te verdiepen, heb ik gebruik gemaakt van levensverhaalinterviews. Vooral de persoonlijke levensverhalen van de meiden zijn van belang voor de beantwoording van de onderzoeksvraag: juist *hun* visie op de werkelijkheid, *hun* interpretatie van hun leven, *hun* antwoord op de vraag hoe ze omgaan met de komst van een kind, is van belang. Bij het afnemen van de levensverhalen, stonden de foto's van de meiden centraal. Ik vroeg de meiden wat te vertellen over de foto's en haakte daar op in door door te vragen over wat vroeger, nu en in de toekomst belangrijk voor ze was en is. Hoewel ik enkele vragen in mijn achterhoofd had gedurende de interviews (zie de bijlage), heb ik me vooral laten leiden door wat op dat moment relevant leek en wat de meiden me op dat moment wilden vertellen.

Een levensverhaal is niet hetzelfde als een levensgeschiedenis. De verteller maakt een selectie in het construeren van een levensverhaal. Niet alleen wordt de terugblik op iemands leven gekleurd door wat iemand nu weet en hoe iemand zich nu voelt, ook speelt het (zichtbare en onzichtbare) publiek een rol bij de totstandkoming van een levensverhaal. Naast de selectie die plaatsvindt wanneer iemand een levensverhaal vertelt, maakt de persoonlijke interpretatie van bepaalde gebeurtenissen, dat het levensverhaal een subjectieve werkelijkheid is.[28] Een

---

[27] Ibidem, 1512.
[28] Marjo Buitelaar, *Het verhaal van je leven. Trainingsmap voor het leren analyseren van levensverhalen* (Groningen 2003?) 3 - 4.

levensverhaal zegt dan ook meer over de persoonlijke identiteit van mensen dan over de objectieve werkelijkheid. Hoewel inzicht in de objectieve werkelijkheid interessant kan zijn, ben ik in dit onderzoek juist op zoek naar deze identiteit. De informatie die uit de levensverhalen naar voren komt, is daarmee relevant voor dit onderzoek.

In hoofdstuk 3 komen de resultaten van deze interviews uitgebreid naar voren. Ik heb me in de analyse van deze resultaten laten leiden door de data zelf: wat willen deze verhalen mij vertellen? De uitspraak van Frank stond hierin centraal:

> *Not think about stories, which would be the usual phrase, but think with them. (...) Thinking with the stories takes the story as already complete: there is no going beyond it. To think with a story is to experience it affecting one's own life and to find in that effect a certain truth of one's life.*[29]

Toch is een zekere nuance hierin op zijn plek. Zowel in de uitvoering als in de analyse van levensverhalen, kan de invloed van de onderzoeker niet uitgewist worden.

1.5 Grenzen aan het onderzoek

Zoals elk onderzoek begrensd is en altijd beperkt is door de invloed van de onderzoeker of bepaalde omstandigheden in het veld, zo kent ook dit onderzoek grenzen. In deze paragraaf reflecteer ik op mijzelf als onderzoek, op de taalbarrière en op andere omstandigheden die van invloed waren op de uitkomsten van dit onderzoek.

Een levensverhaal is een sociaal verhaal. Een levensverhaal wordt altijd verteld *aan* iemand: 'The obvious social aspect of stories is that they are told *to* someone, whether that other person is immediately present or not.'[30] Het is goed om te bedenken dat de meiden hun verhaal aan mij vertelden: een jonge, blanke vrouw, uit Nederland.

In de eerste weken kreeg ik van de meiden vooral verhalen over hoe zielig ze waren en hoe graag ze hun kind aan me mee wilden geven, maar ook kreeg ik trotse beelden over hoeveel lol ze hadden en probeerden ze mij als blanke westerling een beetje in de maling te nemen. Ook lieten ze me zien dat ze m'n kleren mooi vonden, me misschien zelfs benijdden, om wie ik was en vooral: om wat ik had. Pas toen ik meer tijd met de meiden doorbracht, ze mij beter leerden kennen en er achter kwamen dat ik ze niets kwam geven, maar gewoon in hen geïnteresseerd was, kwamen er andere verhalen. Verhalen om te vertellen: over de familie, het kind, ex-vriendjes ver weg en toekomstdromen. Ik profileerde mezelf als een leeftijdgenoot, geïnteresseerde student en een onafhankelijke onderzoeker, niet gebonden aan Mulatu of de

---

[29] Frank, *The wounded storyteller*, 23.
[30] Ibidem, 3.

organisatie. Hoewel de organisatie een middel was om met de meiden in contact te komen, wilde ik de meiden kunnen garanderen dat wat ze mij vertelden, ook daadwerkelijk bij mij bleef. Terwijl de *social worker* persoonlijke gesprekken besprak met Mulatu, hield ik dat soort dingen voor mezelf. Stukje bij beetje won ik vertrouwen en werd ik een vriendin, in plaats van een helpende westerling met een smak geld. Dit maakte dat de meiden verhalen met me deelden die ik op geen enkele andere manier had kunnen krijgen. Terwijl de *social worker* alles wist over de levensgeschiedenis van de meiden, heb ik vooral inzicht gekregen in de levensverhalen: iets wat voor mij van veel grotere waarde is.

De meeste andere Ethiopiërs hebben mij niet zo goed leren kennen als de meiden. Mensen met wie ik op straat en in restaurantjes contact had, zagen in mij waarschijnlijk een blanke vrouw, en dus een stapel geld. Vooral veel mannen vonden mijn blonde aanwezigheid alleen al genoeg reden om een opmerking te maken of een praatje aan te knopen. Het was interessant om te zien hoe hun houding zichtbaar veranderde op het moment dat ik Amhaars terugpraatte. Een 'Eens even kijken hoe ver we met deze vrouw kunnen gaan!' werd een bewonderend 'Hé, zij is oprecht geïnteresseerd in onze cultuur!' Gesprekken kregen een andere wending en mensen vertelden me over wat zij vonden dat ik moest weten. De afstand die mijn huidskleur in eerste instantie suggereerde, creëerde juist een soort veiligheid en vertrouwen waardoor mensen mij dingen toevertrouwden die ze tegen andere Ethiopiërs niet zo snel zouden zeggen. Door het verschil in communicatie tussen mij en Ethiopische vrouwen kwam juist naar voren wat anders verborgen zou blijven.

Ondanks het feit dat ik me al vrij snel wat Amhaars eigen had gemaakt en dat sommige Ethiopiërs best goed Engels spraken, bleek de taal een grote barrière. Om de meiden echt te kunnen begrijpen, had ik een vertaalster nodig. Via Simegn kwam ik uiteindelijk terecht bij Abnet: een lieve, zelfbewuste, serieuze, ietwat arrogante meid, die weet wat ze wil en daar ook voor gaat in het leven. Ze doet wat ze zegt en zegt wat ze doet, wat maakt dat al snel duidelijk was wat we aan elkaar hadden. Ze was scherp in het vertalen van het Amhaars in het Engels en voelde snel aan wat ik in een gesprek bedoelde. De eerste keren dat we informele gesprekjes voerden, was het erg zoeken naar hoe het werkt om op deze manier in gesprek te zijn. Abnet leek niet altijd precies te vertalen wat ik zei, maar zocht vooral ook de juiste woorden om duidelijk te maken wat ik wilde vertellen en om aan te sluiten bij de cultuur. Na een paar keer proberen, hebben we afgesproken dat zij letterlijk zou vertalen wat er gezegd werd, zodat ik daar gelijk op kon anticiperen. Toen van beide kanten de verwachtingen uitgesproken waren, ging dit erg goed.

Ik had Abnet net twee dagen als mijn vertaalster aangenomen, toen bleek dat ze een nieuwe baan had gekregen en de dag daarna gelijk moest beginnen. Hoe geweldig dit ook voor haar was, dit betekende dat ze voor mij alleen 's avonds nog beschikbaar was en ik me overdag dus alleen moest zien te redden. Dit vond ik erg jammer: als we overdag samen meer tijd hadden gehad,

had ik veel meer uit de observaties kunnen halen en waarschijnlijk ook overdag meer groepsdiscussies kunnen voeren. Helaas hadden we niet echt een andere optie en ook kende ik verder niemand anders (zij was al de tweede optie) die dit over zou kunnen nemen, dus het werd roeien met de riemen die ik had. Ik was van haar afhankelijk.

In de loop van de periode dat we samenwerkten, ontstonden er steeds meer strubbelingetjes of meningsverschillen tussen ons. Ik was in de eerste weken niet heel zeker over wat ik in de gesprekken wilde, maar kreeg steeds meer een heldere visie voor ogen en baalde ervan dat zij de gemaakte afspraak niet na kon komen. Zij had het druk met haar werk en heeft een uitgesproken karakter, waardoor zij moeite had zich te conformeren aan waar ik haar voor aangenomen had. Op sommige momenten had dit concrete gevolgen voor de verkregen informatie: in één van de eerste interviews nam zij initiatief in het gesprek, waardoor ik perplex stond en de draad even kwijt was. In een gesprek hierover konden we onze verwachtingen van elkaar bijstellen, waardoor de samenwerking verbeterde. Het feit dat we van elkaar afhankelijk waren – ik had haar vertaling nodig, zij wilde geld verdienen – maakte waarschijnlijk dat we het tot en met de laatste dag samen uitgehouden hebben.

Tijdens de discussies of interviews was ik in principe degene die vragen stelde en empathisch reageerde op wat de meiden vertelden, terwijl Abnet vooral vertaalde. Wanneer een meisje te lang aan het woord was, gaf Abnet een zo volledig mogelijke samenvatting van wat er gezegd was. Vervolgens heeft Abnet alle groepsdiscussies en interviews getranscribeerd. De groepsdiscussies vertaalde ze de eerste keren in beschrijvende vorm: 'Dit meisje vertelt dat ze (...)' Vanaf het moment dat we hierover gesproken hadden, gaf ze me een letterlijke vertaling van wat er in de interviews gezegd was en heeft ze dat ook zo getranscribeerd. Wat betreft de getranscribeerde teksten heb ik Abnet gevraagd om zoveel mogelijk zichtbaar te maken van hoe zij tijdens de interviews bepaalde dingen naar de meiden toe verwoord had in het Amhaars. Ondanks dat zou kunnen blijken dat ze tijdens het gesprek dingen anders vertaald zou hebben dan hoe ik het bedoeld had, leek het mij relevant om te weten hoe de meiden bepaalde vragen of uitspraken van mij geïnterpreteerd hadden, waardoor de manier waarop ze me hun verhaal vertelden, beïnvloed kan zijn. De onvermijdelijke fouten die tijdens het vertalen zijn ontstaan, zijn niet van wezenlijke invloed geweest op de onderzoeksresultaten. Wanneer ik in dit onderzoek verwijs naar de levensverhalen van de meiden, hanteer ik in citaten de vertaling zoals Abnet me die heeft geleverd – inclusief eventuele spel- en grammaticafouten.

Alle groepsdiscussies en de levensverhaalinterviews hebben we samen gedaan, waar ik Abnet heel dankbaar voor ben. Zonder haar kundige vertalingen, was ik nooit te weten gekomen wat ik nu allemaal weet. Haar aanwezigheid in het gesprek heeft bijgedragen aan andere resultaten dan wanneer zij er niet bij was geweest. Door bewust de leiding te nemen in het gesprek en de

opstelling van de stoelen hier op aan te passen, heb ik zoveel mogelijk geprobeerd om haar inbreng te 'neutraliseren' en het gesprek tussen mij en de meiden plaats te laten vinden.

Ik weet niet of de verhalen van de meiden waar zijn, echt gebeurd, een waarheidsgetrouwe weergave van het verleden en hun toekomstverwachtingen. Wat betreft de waarheidsgetrouwheid moet ik vertrouwen op wat de meiden me verteld hebben en de vertrouwensband die we hadden. Ondanks dat ik bij sommige meiden (zoals Naomi) mijn twijfels heb over de waarheid van de feitelijke gebeurtenissen (het was soms wat vaag en ook Abnet had haar twijfels), denk ik dat haar ervaring van haar levensgeschiedenis 'waar' is. Ze kwam oprecht over in haar gevoel, in de hoop dat ze weer bij haar man zou komen en gelukkig zou worden. Het zou goed mogelijk kunnen zijn dat Frank hierin gelijk had: 'The truth of stories is not only what *was* experienced, but equally what *becomes* experience in the telling and its reception. (...) The stories we tell about our lives are not necessarily those lives as they were lived, but these stories become our experience of those lives.'[31] De meiden hebben hun verhaal al zó vaak verteld, onder andere aan de *social worker,* dat ik me voor kan stellen dat ze zelf steeds meer zijn gaan geloven in hun eigen verhaal. De functie hiervan komt in de volgende hoofdstukken naar voren.

Ook kende de participatie bij Godanaw grenzen. Ik had de mogelijkheid om onderdak te krijgen in de *shelter* van de meiden, maar heb er bewust voor gekozen me te beperken tot het programma dat de meiden overdag hebben. Ik verwachtte dat wanneer ik 24 uur per dag met de meiden op zou trekken de afstand te klein zou worden en ik niet meer aan de observaties toe zou komen. Bovendien zou me dat teveel beperkt hebben, waardoor contacten buiten het project in mindere mate mogelijk zouden zijn geweest. Gezien het doel van deze methode, namelijk een vertrouwensband ontwikkelen waardoor meiden uiteindelijk hun levensverhalen met me zouden willen delen, leek een *parttime* participatie me voldoende.

De uitvoering van dit onderzoek kent grenzen. Het beeld dat anderen van mij hebben, is van grote invloed op wat ze met mij willen delen. Daarnaast maakt de taalbarrière dat niet alle nuances opgevangen kunnen worden en maak je altijd in een beperkte mate deel uit van een cultuur. Toch hebben de verschillende methoden die ik heb gebruikt een goed antwoord gegeven op de onderzoeksvraag.

1.6 Opzet scriptie

Om de vraag naar de levensbeschouwelijke identiteit van de meiden en de betekenis daarvan op het krijgen van een ongewenst kind te kunnen beantwoorden, moeten verschillende andere vragen beantwoord worden.

---

[31] Ibidem, 22.

In hoofdstuk 2 beantwoord ik de vraag: wat is de culturele, maatschappelijke en religieuze context van deze meiden? Hoe is het wereldbeeld van deze jongeren opgebouwd? Uit welke culturele en religieuze zingevingbronnen putten deze jongeren? Voor een interpretatie van de verschillende levensbeschouwelijke dimensies is het van belang om inzicht te hebben in de culturele context, waarin een verhaal verteld wordt. In hoofdstuk 3 staan de levensverhalen centraal zoals de meiden die verteld hebben. Hoe leven ze, waar komen ze vandaan, wat hebben ze meegemaakt, welke thema's spelen een rol in hun leven en hoe zien ze de toekomst? Hoofdstuk 4 is een analyse van deze levensverhalen: hoe zien de meiden hun kind? Hoe interpreten ze hun ongewenste zwangerschap en wat betekent dit voor de manier waarop ze betekenis geven aan hun leven? In de conclusie laat ik zien waaruit de levensbeschouwelijke identiteit van deze twaalf meiden uit bestaat en wat dat betekent voor de manier waarop ze met hun ongewenste zwangerschap omgaan.

Hoofdstuk 2: Culturele context

We Ethiopians, most of us are followers of orthodox religion and we take it seriously because we love our religion so much.
(Meron)

In dit hoofdstuk zal ik inzicht geven in de culturele context waarin de twaalf levensverhalen van de meiden verteld zijn. Om inzicht te krijgen in de huidige situatie van Ethiopië, is een korte introductie in de moderne en politieke geschiedenis van het land van belang. Vervolgens schets ik aan de hand van verschillende thema's een beeld van de sociaal-maatschappelijke context van Ethiopië. In de derde paragraaf geeft inzicht in de religieuze context van Ethiopië. Hierin geef ik specifieke aandacht aan het Ethiopisch orthodoxe christendom, dat een belangrijke rol speelt in de levens van de meiden.

2.1 Een rijke Ethiopische traditie

Het Oost-Afrikaanse Ethiopië is het enige Afrikaanse land dat vrij is gebleven van koloniale bezetting, op een korte periode van Italiaanse bezetting na.[32] De eigenheid van de eeuwenlange Ethiopische traditie is hiermee bewaard gebleven; een feit waar veel Ethiopiërs trots op zijn. Om inzicht te krijgen in de Ethiopische cultuur, is een introductie in zowel de politieke als de religieuze context van groot belang. Gezien de onlosmakelijke verbondenheid tussen religie en politiek in de geschiedenis van Ethiopië, zal ik in deze paragraaf beide aspecten meenemen in het overzicht van de geschiedenis van Ethiopië.

Volgens de overlevering is de oorsprong van het Ethiopisch orthodoxe christendom gelegen in een bezoek van de Ethiopische koningin van Sheba aan koning Salomo in Jeruzalem, ongeveer 900 voor Christus. Ze raakte van hem in verwachting en terug in Ethiopië baarde ze hem een zoon, die ze Menilek noemde. Met koning Menelik is het begin gemaakt van de *Solomonic Dynasty* in Ethiopië, een koninkrijk dat door zou gaan tot ver in de 20ste eeuw. Toen Menilek opgegroeid was, zou hij bij zijn vader in Jeruzalem op bezoek zijn gegaan en heeft daar vandaan een groot aantal Israëlieten en de ark van het verbond meegenomen. Vanaf dat moment werd het jodendom in Ethiopië gepraktiseerd. De ark van het verbond zou nu nog in Aksum liggen, in het noorden van Ethiopië.[33] De traditie verhaalt verder over een joodse eunuch, een ambtenaar van de koningin van Ethiopië, die naar Jeruzalem was geweest om God te aanbidden. Hij

[32] https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/et.html, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[33] V.C. Samuel, *The church of Ethiopia: a panorama of history and spiritual life* (Addis Abeba 1997) 2 – 6.

ontmoette daar een zekere Filippus, bekeerde zich en werd gedoopt. Toen de Ethiopiër terugging naar huis, evangeliseerde hij daar de mensen.[34]

In de vierde eeuw werd het christendom de officiële religie van het Aksumitische rijk. Vanaf dit moment waren kerk en staat nauw met elkaar verbonden en werd het orthodoxe christendom geïntegreerd in alle aspecten van het nationale leven. De kerk bleek niet alleen een religieuze institutie, maar was voor vele eeuwen de bron van het culturele, politieke en sociale leven van mensen.[35]

De honderden jaren die volgden, zijn de moeite van het bestuderen waard, maar het voert voor dit onderzoek te ver om daar nu uitgebreid op in te gaan. Ik maak een sprong in de tijd naar Haile Selassie, de laatste koning van de *Solomonic Dynasty*.

Van 1930 tot 1974 regeerde Haile Selassie: hij centraliseerde het landelijke bestuur en verbeterde de infrastructuur, investeerde in onderwijs, creëerde een modern professioneel leger, accepteerde geen andere taal dan het Amhaars als officiële taal van Ethiopië en bouwde prominente publieke werken in Addis Abeba. Met de harde hand waarmee Selassie zijn plannen doorvoerde, heeft hij een sterke bijdrage geleverd aan de hervormingen van Ethiopië, wat op dat moment hard nodig was, gezien de economische situatie van het land.[36]

Selassie streefde naar eenheid tussen de meer dan tachtig verschillende etnische groeperingen van Ethiopië. Hij pleitte in 1965 op een conferentie onder patriarchen van de christelijk orthodoxe kerken voor eenheid onder christenen wereldwijd, om daarmee vrede en welzijn onder de mensheid te bewerkstelligen.[37] De zogenaamde 'monarchy (...) of divine origin'[38] werd als een mythische rechtvaardiging ingezet om bepaalde veranderingen door te voeren en een ongelijke verdeling van resources in stand te houden. De traditie rondom de *Solomonic Dynasty* werd gebruikt als een middel om conflicten te overbruggen en protesten te onderdrukken. Dialectische vraagstukken waren verboden en weerstand en pogingen om de bestaande politieke en sociale orde te veranderen, werden onderdrukt.[39]

Ondanks de hervormingen van Haile Selassie groeide de ontevredenheid onder de Ethiopische bevolking. De slechte economische situatie van het land was in de loop der jaren weinig veranderd en er kwam steeds meer kritiek op de autocratische heerschappij van Haile Selassie. De catastrofale hongersnood in het noorden van Ethiopië, van 1972 tot 1974, was het

---

[34] Idem.
[35] Idem.
[36] Harold G. Marcus, *A history of Ethiopia* (California en Londen 1994) xiii, 130.
[37] Seifuddin Adem Hussien, 'Islam, Christianity and Ethiopia's foreign policy', *Journal of Muslim Minority Affairs* 17 (1997) 129 – 140.
[38] Girma Wubishet, 'A novelist's perspective on the role of religion in Ethiopia', *Journal of religious thought* 47 (1990) 42 – 51, aldaar 42.
[39] Wubishet, 'A novelist's perspective on the role of religion in Ethiopia', 51.

begin van het einde voor de regering.[40] Deze hongersnood maakte duidelijk dat de regering van Haile Selassie niet humaan en competent genoeg was om tegemoet te komen aan de overduidelijke noden van haar miljoenen burgers. Een opstand van militairen en de politie was het gevolg. De regering van Haile Selassie werd aan de kant gezet, wat het einde betekende van de eeuwenlange *Solomonic Dynasty* en de nauwe verbinding tussen kerk en staat. Een socialistisch bestuur van *strijdkrachten*, de Derg, was van 1974 tot 1991 aan de macht.[41]

Hoe goed de bedoelingen van deze socialistische Derg in eerste instantie misschien ook waren: deze regering bleek niet veel beter dan de voorgaande. De Derg, die eenheid onder de verschillende etnische groepen nastreefde, onderdrukte hardhandig elke vorm van ideologische tegenwerking, met als gevolg aanhoudende burgeroorlogen.[42] Toen Ethiopië in 1985 weer de dupe werd van de grootste en laatste hongersnood, had dit grote gevolgen voor de bevolking. Noodhulp werd door Westerse landen in eerste instantie geweigerd, vanwege de socialistische regering van het land. Toen de hulp eenmaal gearriveerd was, maakte de regering het onmogelijk om het voedsel naar het noorden van Ethiopië te vervoeren.[43] Honderdduizenden mensen stierven als gevolg van de hongersnood die volledig voorkomen had kunnen worden.[44] Een langdurige oppositie was het gevolg en in 1991 viel het Dergregime.[45]

Sindsdien is Ethiopië een federale democratische republiek. Het land heeft een aantal sociale, economische en politieke veranderingen ondergaan, waardoor het mogelijk is geworden op te klimmen uit de nationale crisis en aanhoudende burgeroorlogen. De huidige staatsstructuur is opgebouwd uit negen regionale staten, die gevormd zijn langs ethno-linguïstische lijnen, en twee stadsbesturen. De huidige regering van Ethiopië heeft richting gegeven aan de economische opbouw en sociale rehabilitatie van het land, door nationaal beleid te voeren op onder andere het onderwijs, vrouwenrechten en de gezondheidszorg.[46] De gevolgen voor de sociaal-maatschappelijke context, worden in paragraaf 2 duidelijk.

Wettelijk gezien zijn de kerk en de staat gescheiden, al heeft Ethiopië volgens Seifudding Adem Hussien nog steeds het beeld van zichzelf als een christelijk land. Dit gaat volgens hem slechts gedeeltelijk op: ruim een derde van de Ethiopische bevolking bestaat uit moslims.[47] De machthebbers van het land zijn echter veelal orthodox christelijke gelovigen. De traditionele en intellectuele elite van Ethiopië is sterk geworteld in zowel de kerkelijke hiërarchie als de

---

[40] Richard Pankhurst, *The Ethiopians: a history* (Oxford 1998) 265 – 266.
[41] Marcus, *A history of Ethiopia*, 180 – 201.
[42] Ibidem, xiv.
[43] Ibidem, 209 - 210.
[44] Pankhurst, *The Ethiopians*, 274 - 275.
[45] Marcus, *A history of Ethiopia*, 209 - 210.
[46] Taye Assefa, 'Preface', in: Taye Assefa ed., *Digest of Ethiopia's national policies, strategies and programs* (Addis Abeba 2008) xiii.
[47] Hussien, 'Islam, Christianity and Ethiopia's foreign policy', 129 – 140.

Ethiopische staat en levert actieve bijdragen in onder andere de politiek en het onderwijs. Hierdoor kan het idee dat de monarchie een goddelijke oorsprong kent in koning David en koning Salomo, nog steeds volgehouden worden.[48] Volgens Young staat de huidige regering op dit moment in een spagaat: aan de ene kant proberen ze een confrontatie met de kerk te vermijden, terwijl ze aan de andere kant progressie en andere waarden nastreven.[49]

Sinds de scheiding van kerk en staat, heeft de orthodoxe kerk ook meer concurrentie van het protestantisme, dat toch al zo'n 100 jaar hiervoor voet op Ethiopische bodem zette. De niet meer automatische verbinding tussen kerk en staat, maakt dat de orthodoxe kerk meer haar best moet doen om gelovigen te krijgen en te behouden. Met name de christelijk orthodoxe religie heeft nog steeds een grote plek in het wereldbeeld en het dagelijks leven van veel Ethiopiërs. Hier ga ik in paragraaf 3 verder op in.

Deze introductie in de geschiedenis van Ethiopië laat zien dat de politieke, sociaal-maatschappelijke en religieuze traditie niet los van elkaar gezien kunnen worden. De identiteit van de Ethiopiërs is geworteld in een eeuwenlang traditie, waarin kerk en staat nauw met elkaar verweven zijn – ondanks de huidige wettelijke scheiding tussen kerk en staat. Vanuit deze basis kan verder gekeken worden naar de sociaal-maatschappelijke context, de religieuze inbedding in het dagelijks leven van Ethiopiërs en de achtergrond van het Godanawproject.

2.2 De sociaal-maatschappelijke context van Ethiopië

De gemiddelde leeftijd van de ruim 90 miljoen Ethiopiërs ligt op 16,8 jaar en de levensverwachting is bij de geboorte 56 jaar. 46% van de snelgroeiende bevolking is jonger dan 15 jaar.[50] De groep jongeren tussen de 15 en 24 jaar beslaat bijna 21% van de totale bevolking.[51] De jonge populatie van Ethiopië groeit jaarlijks met 3,2% en is daarmee het op vijf landen na snelst groeiende land van de wereld.[52] Aan de hand van drie thema's zal ik inzicht geven in de sociaal-maatschappelijke context van Ethiopië: een *blocked future*, kwetsbare kinderen en gender(on)gelijkheid.

Een blocked future

De armoede in het land is groot: ruim 80% van de bevolking moet rondkomen van minder dan een dollar per dag.[53] Bijna 39% van de bevolking leeft beneden de armoedegrens zoals is

---

[48] Wubishet, 'A novelist's perspective on the role of religion in Ethiopia', 42.
[49] John Young, *Peasant revolution in Ethiopia, the Tigray people's liberation front 1975 – 1991* (Cambridge, 1997) 174 – 178, 205. Via: Deena Newman, 'Prophecies, police reports, cartoons and other ethnographic rumors in Addis Abeba', *Etnofoor* 11 (1998) 83 – 110, aldaar 106.
[50] www.cia.gov, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[51] United Nations, *World youth report: youth and climate change* (New York 2010) 96.
[52] www.cia.gov, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[53] http://www.unicef.org/ethiopia/children_395.html, 'Adolescence', 6 augustus 2011.

vastgesteld voor Ethiopië.[54] Voor veel van de Ethiopische jongeren liggen de kansen niet voor het oprapen. In een gesprek hierover met een Ethiopische man, gebruikte hij de term een *blocked future*: door de grote armoede, een gebrekkig onderwijs en een grote werkloosheid, is voor veel jongeren de weg naar een hoopvolle toekomst geblokkeerd.

Hoewel onderwijs verplicht is voor kinderen in de basisschoolleeftijd, gaat ruim een vijfde van deze kinderen niet naar school: in veel gevallen is de school niet dicht genoeg in de buurt of is het simpelweg te duur voor een gezin om een kind naar school te laten gaan. Slechts 29% van de kinderen die naar school gaan, maakt de basisschool ook daadwerkelijk af.[55] In de leeftijdsgroep van 15 tot 18 jaar gaan bijna 5 miljoen jongeren niet naar school als gevolg van economische en sociale omstandigheden.[56] Het zijn vooral de meisjes die vroegtijdig stoppen met school, terwijl de jongens gemiddeld een jaar langer naar school gaan. Dit heeft grote gevolgen voor onder andere de geletterdheid: slechts 42% van de Ethiopische bevolking boven de 15 jaar kan lezen en schrijven. Dit betreft 50% van de mannelijke bevolking en slechts 35% van de vrouwelijke bevolking.[57]

De werkloosheid is het grootst onder jongeren tussen de 15 en 19 jaar: ongeveer de helft van de mannen tussen de 15 en 30 jaar die in de stad leven, is werkloos.[58] De hoge werkloosheidscijfers hebben volgens UNICEF grote gevolgen voor de levensstijlkeuzes die jongeren maken: verhoogde risico's van alcohol- en drugsmisbruik, evenals ongewenste zwangerschappen, meerdere seksuele partners en HIV-infecties.[59] Wanneer mensen een baan hebben, is dat in 85% van de gevallen in de landbouw; 10% werkt in de dienstverlening.[60]

De urbanisatie is hoog: het aantal mensen in de stedelijke gebieden stijgt jaarlijks met 3,8%. Van de ruim 90 miljoen mensen in Ethiopië woont 17% in de steden, waarvan ruim 3% in de hoofdstad Addis Abeba.[61] Opvallend is het verschil tussen het percentage jongeren in de verstedelijkte gebieden en het percentage jongeren op het platteland: in de stad beslaan jongeren tussen de 15 en 24 jaar ruim 23% van de totale populatie, terwijl dat percentage op het platteland 19% is. In 15 jaar is het aantal jongeren in de stedelijke gebieden gegroeid met 3%, terwijl het aantal jongeren op het platteland gedaald is met 1%.[62] Ook een groot deel van de meiden bij Godanaw komt oorspronkelijk van het platteland.

---

[54] www.cia.gov, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[55] http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2005/61569.htm, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[56] www.unicef.org, 'Adolescence', 6 augustus 2011.
[57] www.cia.gov, 'Ethiopia, 6 augustus 2011.
[58] http://ideas.repec.org/p/wpa/wuwpdc/0409042.html, Pieter Serneels, 'The nature of unemployment in urban Ethiopia', 6 augustus 2011.
[59] www.unicef.org, 'Adolescence', 6 augustus 2011.
[60] www.cia.gov, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[61] Idem.
[62] United Nations, *World youth report*, 102.

De gevolgen van een migratie naar de stad zijn groot, vooral voor de sociale organisatie van families. Volgens Getnet Tadele, socioloog aan de universiteit van Addis Abeba, zijn jonge vrouwen of hele families, gedwongen om hun gemeenschap te verlaten vanwege economische problemen, het overlijden van ouders of andere familieleden, of crises zoals droogte en hongersnood. Ze komen terecht in een onbekende omgeving, waarin ze geen familie of vrienden hebben op wie ze terug kunnen vallen. Als ze geluk hebben, vinden ze een baan. Wanneer ze zwanger raken, door een verkrachting of in een seksuele relatie waarin voorbehoedsmiddelen niet gebruikelijk zijn, hebben ze niet de sociaaleconomische mogelijkheden om hun kind te onderhouden en zijn ze in veel gevallen gedwongen dit kind af te staan. Alle migranten in Addis Abeba hebben een gebrek aan een sociaaleconomisch netwerk gemeenschappelijk: 'All of the migrants (...) do not have a permanent residence or working place nor do they have a marriage partner and stable household.'[63] De afhankelijkheid in de familierelaties vormt een vangnet bij onder andere financiële of sociale problemen. Het gebrek aan een sociaaleconomisch netwerk maakt migranten extra kwetsbaar.

Volgens Getnet Tadele komt een groot deel van de migranten naar de stad omdat ze op zoek zijn naar werk of een beter leven.[64] De hoop op een beter leven kwam ik ook regelmatig tegen bij de meiden van Godanaw. De verwachtingen van de stad waren (bijna onrealistisch) hoog, zoals Fikir omschrijft: 'Many people who came to Addis, when they are returning home, you see them living a nice life, having a lot of clothes, and seem like they are living a nice life. So when I see that, I just want to be one of them.' Ook Hiwot had een hoopvol beeld van het leven in de stad: 'When you are living in another rural area, you thought that when you came to Addis, it seems like you can find money everywhere.'

De verwachtingen die er op het platteland ontstaan van het leven in de stad, zijn misschien wel vergelijkbaar met de verwachtingen die er in Ethiopië heersen over Europa, Amerika, of Het Westen. Ik ben regelmatig op straat door jongens en mannen aangesproken die vertelden hoe mooi Nederland was en dat ze daar graag naar toe wilden, ondanks dat ze slechts twee associaties hadden met Nederland: Van Persië en Van Nistelrooy. Ze vroegen of ik met ze wilde trouwen, en als ik dat niet wilde of ik dan misschien iemand kende met wie ze konden trouwen. Bij het doorvragen over waarom ze zo graag naar Nederland wilden, zeiden ze dat ze daar geld konden verdienen, dat daar in elk geval banen waren, dat ze dan een toekomst zouden hebben. Ook bij Godanaw kreeg ik regelmatig quasi voor de grap de vraag van jonge moeders of ik hun kind mee naar Nederland wilde nemen, of desnoods henzelf. Het antwoord op de waaromvraag

---

[63] Getnet Tadele, 'Child abandonment. Five dramatic cases of mothers in Addis Ababa', *Medische Antropologie* 12 (2000) 292 – 307, aldaar 302.
[64] Idem.

was voor de handliggend: omdat daar geld is, het kind kansen heeft, naar school kan gaan en een toekomst kan hebben.

Veel Ethiopiërs ervaren aan den lijve de harde realiteit: zonder onderwijs geen baan, zonder baan geen geld, zonder geld geen toekomst, zonder toekomst geen hoop. Er zijn veel wensen en dromen die deze jonge mensen hebben, maar het ontbreekt veel van hen aan de middelen om die dromen werkelijkheid te laten worden. Een specifieke groep voor wie de toekomst geblokkeerd is, zijn wezen en andere kwetsbare kinderen.

Kwetsbare kinderen

Ethiopië telt een groot aantal weeskinderen: in 2006 miste 13% van de kinderen één of beide ouders; dit komt neer op 4,6 miljoen kinderen, waarvan ruim 17% wees werd als gevolg van HIV/AIDS.[65] Op dit moment schat UNICEF het aantal wezen als gevolg van HIV/AIDS op 1,2 miljoen.[66]

Met het wegvallen van de ouders komt de zorg voor de kinderen neer op de ouderen, vooral de grootouders, en de samenleving. Een groot aantal families is echter niet meer in staat deze steeds groter wordende last te dragen, vanwege ziektes en een daling in het inkomen. Hierdoor is het aantal huishoudens dat gerund wordt door een kind vergroot. Vaak zijn deze jonge en kwetsbare (wees)kinderen ook gedwongen om te werken. Zij krijgen te maken met allerlei vormen van uitbuiting, waaronder op seksueel gebied.[67] Veel van deze weeskinderen komen op straat terecht. Ze gaan, individueel of als onderdeel van een *gang*, de straat op om te bedelen of ze komen terecht in de informele sector en verdienen geld als schoenpoetser, kleermaker, portier of verkoper van loten.[68]

Volgens de Ethiopische regering is het aantal straatkinderen 150 tot 200 duizend, waarvan er 50 tot 60 duizend in Addis Abeba leven.[69] Daarnaast schat UNICEF dat er nog één miljoen kwetsbare kinderen is dat het risico loopt op straat terecht te komen.[70] Met straatkinderen heeft UNICEF die jongens en meisjes voor ogen 'for whom "the street" (...) has become their habitual abode and / or sources of livelihood, and who are inadequately protected, supervised or directed by responsible adults'.[71] Er is een onderscheid te maken tussen 'children *of* the street' en 'children *on* the street'. Kinderen *van* de straat leven en slapen in de straten van de stad. Ze

---

[65] http://www.unicef.org/infobycountry/ethiopia_30783.html, Indris Getachew, 'Ethiopia: steady increase in street children orphaned by AIDS', 6 augustus 2011.
[66] www.unicef.org, 'Adolescense', 6 augustus 2011.
[67] www.unicef.org, Getachew, 'Ethiopia: steady increase in street children', 6 augustus 2011.
[68] www.state.gov, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[69] Idem.
[70] www.unicef.org, 'Adolescense', 6 augustus 2011.
[71] Inter-NGO (1985). Via: B. Muchini, 'A study on street children in Zimbabwe', in: UNICEF, *2001 ZIM: orphans and other vulnerable children and adolescents in Zimbabwe* (Zimbabwe 2001) 89 – 104, aldaar 89.

zijn op zichzelf aangewezen en leven met andere dakloze kinderen of volwassenen. Kinderen *op* de straat daarentegen brengen een groot deel van de dag op straat door om geld te verdienen en gaan 's avonds terug naar huis, bij ouders, familie of vrienden. Hoewel beide categorieën onder de term 'straatkinderen' vallen, is het belangrijk om het onderscheid te maken: waar kinderen *op* de straat nog een 'thuis' hebben om naar toe te gaan, ontbreekt het de kinderen *van* de straat vaak aan ouderlijke, emotionele en psychologische ondersteuning.[72]

Van alle meiden tussen de 10 en 14 jaar die in Addis Abeba leven, woont 30% om verschillende redenen niet bij haar ouders. Van de meiden die niet bij hun ouders wonen, is 20% weggelopen van kindhuwelijken. Hoewel meiden in Ethiopië gemiddeld trouwen wanneer ze 17 jaar zijn, zijn er regio's waarin dat gemiddelde een paar jaar lager ligt, zoals in Amhara, waar het gemiddelde ligt op 14 jaar.[73] De meiden, die een kwart vormen van alle kinderen op straat, lopen een dubbel risico. Niet alleen hebben zij te maken met de problemen waar alle straatkinderen mee te maken hebben, de meiden zijn ook nog extra vatbaar voor geweld, seksueel misbruik, verkrachting, ongewenste zwangerschappen en jong moederschap. Ze komen gemakkelijk terecht in de kinderprostitutie of eindigen als straatmoeder, waarmee de vicieuze cirkel van het straatleven rond is. Daarnaast zijn ze extra kwetsbaar om HIV/AIDS op te lopen.[74]

Het aantal tienermoeders in Addis Abeba wordt geschat op 10 000.[75] Veel van deze jonge moeders worden uitgestoten door hun familie, vrienden en omgeving: ze worden gezien als een vloek en een last voor de samenleving, waar niemand iets mee te maken wil hebben. Volgens Godanaw begint de houding in de samenleving ten aanzien van deze straatmeiden te veranderen en worden ze steeds meer gezien als mensen die gehoord en erkend mogen worden.[76]

12% van de meiden die alleen in Addis Abeba leven, is *maid*. Een *maid* woont in veel gevallen bij een familie, waar zij helpt met huishoudelijke werkzaamheden, zoals schoonmaken, eten bereiden en kleding wassen. Wanneer een meisje het getroffen heeft, krijgt ze hiervoor goed betaald, heeft ze genoeg vrije tijd en kan ze in de avonduren naar school. In veel gevallen blijkt echter ook dat juist deze groep meiden erg kwetsbaar is voor uitbuiting en (seksueel) misbruik: 'They are very young, very vulnerable to exploitation and abuse, and typically have no legal or social support.'[77] Dit komt ook in de levensverhalen duidelijk naar voren, wat in het volgende hoofdstuk zal blijken.

Voornamelijk het gebrek aan een sociaaleconomisch netwerk, bijvoorbeeld door het wegvallen van (één van) de ouders, maakt van veel kinderen in Ethiopië een kwetsbare groep.

---

[72] Idem.
[73] www.unicef.org, Getachew, 'Ethiopia: steady increase in street children', 6 augustus 2011.
[74] www.unicef.org, 'Adolescence', 6 augustus 2011.
[75] Idem.
[76] www.godanaw.org, 'Justification of the program', 6 augustus 2011.
[77] www.unicef.org, Getachew, 'Ethiopia: steady increase in street children', 6 augustus 2011.

De genderongelijkheid die ik in de volgende paragraaf bespreek, vergroot mede de kwetsbaarheid van veel jonge meiden in Ethiopië.

Gender(on)gelijkheid

Iets meer dan de helft van de Ethiopische populatie bestaat uit vrouwen.[78] Van gelijkheid tussen mannen en vrouwen is geen sprake. Vrouwen in Ethiopië hebben te maken met een aantal complexe en met elkaar verweven problemen, waardoor hen de toegang tot basisbehoeften, gezondheidszorg, onderwijs en werkgelegenheid niet zelden belemmerd wordt. De meerderheid van de vrouwen wordt niet betrokken bij besluitvormingsprocessen.[79]

Ondanks de constitutionele pogingen van de regering om vrouwen en hun rechten in bescherming te nemen, komt geweld tegen Ethiopische vrouwen nog steeds veelvuldig voor. Uit een onderzoek onder vrouwelijke studenten, huisvrouwen en werkende vrouwen, uitgevoerd door de Ethiopian Women Lawyers Association, blijkt dat de meerderheid van de vrouwen op een bepaald moment in het leven te maken heeft gehad met geweld.[80] Een meerderheid van 73% van de Ethiopische meisjes en vrouwen heeft een vorm van genitale verminking ondergaan. 33% van de meisjes jonger dan 15 jaar is getrouwd. Vaak worden meisjes ontvoerd, met een gedwongen huwelijk als gevolg. Het aantal verkrachtingen in Addis Abeba wordt geschat op minstens 1000 per jaar, hoewel het aantal verkrachtingen waarvan aangifte gedaan wordt bij de politie veel lager ligt: slechts 400 per jaar.[81]

In 2008 deed Tigist Hailu een onderzoek naar formele en informele reacties op geweld tegen vrouwen in Ethiopië. Volgens Hailu wordt het probleem van (seksueel) geweld in Ethiopië bemoeilijkt door de manier waarop de strafbaarheid van geweld formeel is vastgelegd aan de ene kant, en de informele reactie van de samenleving op geweld bij vrouwen aan de andere kant.[82]

De manier waarop (seksueel) geweld bij vrouwen wettelijk aansprakelijk gesteld wordt, vertoont volgens Hailu verschillende hiaten. Ten eerste wordt (seksueel) geweld bij vrouwen genoemd in de wet, maar er is geen aandacht voor de volledige wijdte en breedte van het begrip. Er zijn bijvoorbeeld geen bepalingen rondom echtelijke aanranding of verkrachting, ondanks het feit dat dit de meest voorkomende vorm van geweld tegen vrouwen is. Dit soort gevallen van

---

[78] www.cia.gov, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[79] Sosena Demessie en Tsahai Yitbark, 'A review of national policy on Ethiopian women', in: Taye Assefa ed., *Digest of Ethiopia's national policies, strategies and programs* (Addis Abeba 2008) 93 – 126, aldaar 93.
[80] Ibidem, 107 - 108.
[81] www.state.gov, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[82] http://www.preventgbvafrica.org/content/formal-and-informal-responses-recurring-forms-violence-against-women-ethiopia, T. Hailu, 'Formal and informal responses to the recurring forms of violence against women in Ethiopia', 6 augustus 2011.

aanranding of verkrachting wordt behandeld als strafbare feiten van de ene persoon tegen een ander persoon, waarmee de ware aard van een diepgeworteld probleem verwaarloosd wordt.

Ten tweede laat Hailu zien dat vrouwenrechten in essentie onderhandelbaar blijken: wanneer bijvoorbeeld een meisje verkracht is of ontvoerd heeft, maar de man besluit met haar te trouwen, dan wordt daarmee de man niet schuldig bevonden. Zaken als ontvoering en verkrachting worden vaak gezien als schending van de familie eer en publieke moraal, dus een huwelijk wordt gezien als een manier om de schade die een man een familie heeft aangedaan te herstellen.

In interviews en informele gesprekken met de meiden heerst regelmatig onduidelijkheid over de vraag of de jongen in kwestie een vriend, de verloofde, de echtgenoot, of iets er tussenin, is. Ik heb er in de levensverhalen voor gekozen die betekenis aan te houden die mijn vertaalster gebruikt heeft, ondanks dat ik bij de twee 'getrouwde' meiden af en toe mijn twijfels heb over of het daadwerkelijk gaat om een huwelijk. Hoewel ik de geloofwaardigheid van de meiden of de kundigheid van mijn vertaalster niet in twijfel wil trekken, kan gezien de culturele context de vraag gesteld worden of de meiden misschien over hun 'man' praten om daarmee de eer van de familie niet te scheden en de publieke moraal hoog te houden.

Een derde hiaat in de wet is volgens Hailu het ontbreken van een duidelijke definitie van het begrip 'seksueel misbruik': er wordt niet duidelijk beschreven wanneer een bepaalde daad als verkrachting aangemerkt kan worden.[83] Ook in de literatuur blijken er verschillende definities voor het begrip verkrachting te bestaan. De Van Dale spreekt over verkrachting als 'met geweld seksueel misbruiken'. Susan Brown Miller definieert verkrachting als 'a conscious process of intimidation by which all men keep all women in a state of fear'.[84] Allison Morris spreekt in haar boek *Women, Crime and Criminal Justice* van verkrachting als een daad die gemotiveerd is door woede (zoals een uitdrukking van vijandigheid ten aanzien van vrouwen en een drang om hen te kleineren) en macht (zoals de handhaving van controle over vrouwen).[85]

Welke definitie er voor de verkrachte meiden bij Godanaw gebruikt wordt, is mij niet duidelijk geworden. Vanuit mijn participerende observaties heb ik de indruk gekregen dat vooral de scheve machtsverhouding een belangrijke rol speelde bij het feit dat de meiden seksueel misbruikt werden of seksuele handelingen 'toestonden'. Zelfs als meiden zelf geïnteresseerd zijn in de aandacht en liefde van een jongen of man in de familie waar ze werken, werkt de afhankelijkheid van die familie en een gebrek aan seksuele voorlichting, seksueel

---

[83] Idem.
[84] http://www.preventgbvafrica.org/content/rape-ethiopia-and-campaign-violence-against-women-how-did-it-go-excerpts-reflections-documen, Panos – Ethiopia, 'Rape in Ethiopia and the campaign on violence against women: how did it go? Excerpte from: reflections: documentation of the forum on gender', 6 augustus 2011.
[85] Idem.

misbruik in de hand. Of seksuele gemeenschap gedeeltelijk vrijwillig of geheel onvrijwillig gebeurt: gezien de machtsrelatie waar de meiden mee te maken hebben, is er hoe dan ook sprake van seksueel misbruik – al dan niet met geweld.

Hoewel er in de wet, ondanks de hiaten, bepalingen zijn om geweld tegen vrouwen te bestraffen, heeft de regering moeite met het streng handhaven van de wet. Dit is te wijten aan een gebrek aan bewustwording van de wet, een gebrek aan training en een gebrek aan middelen om seksueel misbruik te kunnen bewijzen. Daarnaast worden onderzoek en vervolgingen van verkrachtingszaken ook bemoeilijkt door sociale normen en beperkte infrastructuur en hebben vrouwen, in het bijzonder op het platteland, te weinig kennis en bewustzijn van hun wettelijke rechten.[86]

Zoals hierboven blijkt, is niet alleen de wetgeving van belang voor de rol die geweld in een samenleving speelt, maar is vooral ook het culturele kader van doorslaggevend belang. Volgens de Ethiopian Women Laywers Association heeft een groot deel van de vrouwen geen aangifte van geweld gedaan, omdat ze zich niet bewust zijn van het feit dat het een misdaad is tegen hun fundamentele mensenrechten. Veel vrouwen schamen zich ook, of zijn bang om aangifte te doen, omdat ze denken dat het zinloos is of gevaarlijk. Dit maakt het misbruik en geweld alleen maar erger, aangezien er geen systematische bescherming en handhaving van de wet mogelijk is.[87] Volgens Hailu is de Ethiopische cultuur getekend door angst, acceptatie en apathie, wanneer het aankomt op (seksueel) geweld bij vrouwen.[88]

Hailu constateerde dat wanneer mensen zien dat een vrouw fysiek geweld aangedaan wordt, ze niet reageren, omdat ze bang zijn dat de dader gewapend is of onderdeel van een groep, waardoor ze zelf aangevallen kunnen worden. Ook speelt de angst dat, wanneer ze moeten getuigen bij de politie of de rechtbank, hun persoonlijke overtredingen aan het licht komen.

Daarnaast erkent de samenleving vooral de zichtbare, fysieke schade bij een vrouw als geweld. Andere vormen van geweld worden ook wel erkend, maar niet serieus genomen – en daarmee onbewust aangemoedigd. Een acceptatiecultuur is het gevolg.[89] Deze acceptatiecultuur blijkt ook uit cijfers van de World Bank: 88% van de vrouwen op het platteland en 69% van de vrouwen in de stad denkt dat hun mannen het recht heeft hen te slaan.[90] Hoewel deze cijfers niet automatisch betekenen dat die mannen de vrouwen ook daadwerkelijk slaan, of dat de vrouwen geweld tegen hen in de praktijk ook toestaan, maken deze extreem hoge cijfers vrouwen wel extra ontvankelijk voor misbruik en geweld.

---

[86] www.state.gov, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[87] Demessie, 'A review of national policy on Ethiopian women', 108.
[88] www.preventgbvafrica.org, Panos – Ethiopia, 'Rape in Ethiopia', 6 augustus 2011.
[89] Idem.
[90] www.state.gov, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.

Toen ik er bij Godanaw getuige van was dat een meisje geslagen werd door één van de bewakers van de *compound*, omdat ze 'brutaal' zou zijn, werd hier door de aanwezige meiden niet echt op gereageerd. Toen ik na een paar klappen zei dat het wel genoeg was, liep de bewaker weg. Het meisje zelf was boos en leek zich te schamen, maar hield zich zichtbaar in. Ik betrapte mezelf op een machteloos gevoel, omdat ik me er bewust van was dat ik getuige was van iets wat in deze cultuur blijkbaar geaccepteerd is, terwijl ik hier erg kwaad van werd. Hoewel ik de bewaker, ondanks zijn regelmatig grensoverschrijdende gedrag, best aardig vond, ging me dit echt te ver. Het gesprek dat ik later nog had met de bewaker, waarin ik hem aanmaande dat fysiek geweld echt *not-done* is, had veel weg van de moeder die haar zoon vertelt wat hij allemaal niet meer mag doen, waarop de jongen gehoorzaam knikt en daarna de deur uitloopt en alles is vergeten wat zijn moeder heeft gezegd...

De acceptatiecultuur komt ook tot uiting in de apathische reactie van mensen op straat, wanneer ze zien dat een vrouw aangerand wordt: het idee dat dader en slachtoffer wellicht man en vrouw zijn, weerhoudt mensen ervan actie te ondernemen. Geweld tussen man en vrouw of seksueel gerelateerde vrienden wordt gezien als een privézaak, waar buitenstaanders niets mee te maken hebben. Wanneer mannen hun vrouwen of meisjes op straat geweld aan doen, gebruiken ze dit ook als een excuus om de getuigen op afstand te houden. Dit maakt dat de reacties vanuit de samenleving op seksueel misbruik buitenshuis erg laag zijn.[91]

Naast de oorzaken die Hailu noemt voor geweld tegen vrouwen, is er volgens mij een meer fundamentele oorzaak voor seksueel geweld tussen mannen en vrouwen. De relaties tussen mannen en vrouwen in het hedendaagse Ethiopië zijn complex. Van alle mannen met wie ik over Ethiopische vrouwen sprak, kreeg ik te horen dat deze vrouwen niet te vertrouwen en daarmee niet te begrijpen zijn: 'It's easier to study two masters than to understand Ethiopian women.' Als ik met vrouwen over Ethiopische mannen praat, dan word ik ten strengste gewaarschuwd voor de onbetrouwbare helft van de mannen. Hiwot legt het onderscheid uit:

> *There are two kinds of Habbesha [Ethiopian] men, the one is who want to take advantage of you, who want to play or fool around, who just need you for the time being. The other one is who want a girl for serious relation, who have commitment, and thinks that girl will be his supporter in life.*

De ervaringen die sommige meiden bij Godanaw hebben met mannen maken dat ze uitgekeken zijn op Ethiopiërs en enkel geïnteresseerd zijn in buitenlandse mannen.

Een belangrijke oorzaak voor deze wederzijdse onbetrouwbaarheid, is wat socioloog Donald N. Levine de ambiguïteit en dubbelzinnigheid noemt die typerend is voor het Ethiopische

[91] www.preventgbvafrica.org, Hailu, 'Formal and informal responses', 6 augustus 2011.

discourse: 'When he [an Ethiopian man / woman] listens, he is ever on the lookout for latent meanings and hidden motives.'[92] Volgens Levine zullen Ethiopiërs niet snel het achterste van hun tong laten zien en als ze dat wel doen, zal het in de meeste gevallen dubbelzinnig opgevat worden door de luisteraar. Dit kwam ook in gesprekken over relaties naar voren. Onder mannen is het algemeen geaccepteerd dat wanneer een vrouw 'nee' zegt, je door moet zetten en vol moet houden, omdat ze dan uiteindelijk wel 'ja' zal zeggen. Onder vrouwen is algemeen geaccepteerd dat je in het begin 'nee' tegen mannen moet zeggen en dat als een man echt geïnteresseerd is, hij lang genoeg door moet zetten, waardoor je uiteindelijk alsnog 'ja' zegt. Zelfs als je in het begin 'ja' wilt, is dat het laatste wat je de man moet laten merken: hiermee kan getest worden of de man uit is op tijdelijke pleziertjes of een langdurige relatie. 'Nee' zeggen en daadwerkelijk 'nee' bedoelen, lijkt in de Ethiopische cultuur geen optie.

De ambiguïteit in het Ethiopische *discourse* is volgens mij een grote kern van de problemen tussen mannen en vrouwen. Aan de ene kant hebben vrouwen hier niet geleerd om over hun (seksuele) grenzen na te denken, laat staan deze aan mannen te communiceren. Aan de andere kant is er geen acceptatie vanuit de mannelijke helft van de bevolking wanneer een vrouw *wel* haar grenzen aan geeft.

Uit empirisch onderzoek naar fysiek geweld bij vrouwen in zeven Afrikaanse landen, blijkt dat culturele normen rondom geweld tegen vrouwen en de bijbehorende genderpatronen kunnen veranderen met de socio-economische ontwikkeling van een land, urbanisatie en beter onderwijs. Gezien het feit dat Ethiopische meisjes gemiddeld acht jaar naar school gaan, vaak alleen de basisschool, is het niet verwonderlijk dat deze minimale educatie weinig tot geen wezenlijke invloed heeft op ideeën over genderpatronen, culturele normen en communicatiestructuren: 'Just having few years of schooling, may not expose men or women to new non-conformist ideas or may not bring that conflict between reality and myth of male superiority required to challenge the gender norms as postulated under the conceptual framework.'[93]

Ondanks de plannen van de regering in 1993 om vrouwenrechten beter op de kaart te zetten, zijn de resultaten voor vrouwen in Ethiopië op dit moment bij lange na niet adequaat genoeg.[94] Ook de andere voornemens van de regering om de sociaal-maatschappelijke context van Ethiopië te verbeteren, laat te wensen over. Een groot deel van de Ethiopiërs heeft door gebrekkig onderwijs of werkloosheid te maken met een *blocked future*. Kwetsbare (wees)kinderen en vrouwen merken daar de directe gevolgen van.

---

[92] Donald N. Levine, *Wax & gold: tradition and innovation in Ethiopian culture* (Chicago en Londen 1965) 9.
[93] Manju Rani, Sekhar Bonu en Nafissatou Diop-Sidibé, 'An empirical investigation of attitudes towards wife-beating among men and women in seven Sub-Saharan African countries', *African journal of reproductive health* 8 (2004) 116 – 136.
[94] Demessie, 'A review of national policy on Ethiopian women', 108.

Juist deze slechte sociaal-maatschappelijke omstandigheden maken dat veel Ethiopiërs ontevreden zijn over hun leven. Uit een grootschalig onderzoek van The Pew Forum blijkt dat meer dan de helft van de mensen in Sub-Sahara Afrika niet tevreden is met hun leven. Minstens 30% van de respondenten in elk land geeft aan dat er in het afgelopen jaar momenten waren waarop ze niet genoeg geld hadden om eten te kopen voor hun familie. En toch geeft 54% van de respondenten in Ethiopië aan dat hun leven in de afgelopen 5 jaar is verbeterd.[95] Daarbovenop geldt dat vergeleken met mensen in andere regio's van de wereld, de Sub-Sahara Afrikanen veel optimistischer zijn over dat hun leven ten goede zal veranderen.[96] De manier waarop mensen hun leven waarderen, heeft te maken met hun levensbeschouwing en religieuze overtuigingen. De volgende paragraaf geeft een inkijkje in de religieuze context van Ethiopië.

2.3 Religieuze context

Volgens The Pew Forum speelt religie een grote rol in de levens van veel Ethiopiërs. Op de vraag hoe belangrijk religie in hun leven is, antwoordt 97% van de Ethiopische bevolking met 'redelijk tot erg belangrijk'. Een nog groter percentage gelooft in God, ook al is 10% hier niet heel zeker van.[97] Zoals in paragraaf 1 naar voren kwam, is de religieuze geschiedenis nauw verweven met de politieke en culturele geschiedenis van Ethiopië. Om inzicht te krijgen in die verwevenheid en het onderscheid tussen religie en cultuur, is een verdieping in de religieuze context van belang. Eerst geef ik een overzicht van de manier waarop de orthodoxe religie geïntegreerd is in het dagelijks leven van veel Ethiopiërs. Vervolgens schets ik een beeld van de religieuze diversiteit in Ethiopië. Tenslotte geef ik meer inzicht in de geloofsovertuiging en praktijk van de religie die het meest terug te zien is bij de meiden van Godanaw: het Ethiopisch orthodoxe christendom.

De religieuze cultuur

Met de voortvloeisels van de eeuwenoude orthodoxe traditie hebben alle Ethiopiërs, ongeacht hun religieuze overtuiging, vandaag de dag te maken. De moedertaal van het veelgesproken Amhaars is het Ge'ez, de gangbare taal in de Ethiopisch orthodoxe kerk.[98] De Ethiopische kalender heeft dertien maanden. Op vaste dagen in de maand zijn er dagen gewijd aan heiligen, zoals Michael op de 12e en Maria op de 21ste van elke maand. De heiligen zijn hiermee diep geïntegreerd in de publieke sfeer.[99]

---

[95] http://pewforum.org/executive-summary-islam-and-christianity-in-sub-saharan-africa.aspx, 'Tolerance and tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa', 6 augustus 2011.
[96] Idem.
[97] http://features.pewforum.org/africa/country.php?c=69&t=1, 'Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa', 6 augustus 2011.
[98] Marcus, *A history of Ethiopia*, 8.
[99] Levine, *Wax & Gold*, 71 – 73.

De ritmes en klanken van de hedendaagse Ethiopische muziek zijn afgeleid van de traditionele kerkmuziek.[100] De Ethiopische kerk heeft een actieve bijdrage geleverd aan het creëren en vormen van alle aspecten van de literatuur en kunst.[101] Uit informele gesprekken blijkt dat de van oorsprong joodse jongetjesbesnijdenis wordt uitgevoerd onder vrijwel alle Ethiopische jongetjes. In sommige gemeenschappen is het ritueel dat uitgevoerd wordt bij het eten, de oudste man die het traditionele gerecht *enjerra* uitdeelt aan de rest van het gezin, afgeleid van het laatste avondmaal van Jezus, waarin hij het brood breekt en dat uitdeelt aan zijn discipelen. Het Ethiopisch orthodoxe christendom is ingebed in alle aspecten van persoonlijke, interpersoonlijke en sociale relaties.[102]

Deze inbedding van religie in de Ethiopische cultuur zegt echter nog niets over religieuze overtuigingen, dagelijkse praktijken en de manier waarop gelovigen hun leven zin geven. Meer inzicht in de religieuze diversiteit laat zien dat de religieuze context genuanceerder is dan een oppervlakkige indruk doet vermoeden.

Religieuze diversiteit

Volgens het World Factbook is een meerderheid van 43,5% van de Ethiopiërs aanhanger van het Ethiopisch orthodoxe christendom.[103] Moslims beslaan volgens dezelfde bron 33,9% van de bevolking, hoewel in andere bronnen percentages tot 60% genoemd worden.[104] Daarna komen protestanten met 18,6%. De overige 4% zijn onder andere aanhangers van traditioneel Afrikaanse religies en het katholicisme.[105] De mate waarin een religie voorkomt, verschilt per regio. Sommige regio's, zoals het oosten en delen van het westen van Ethiopië, zijn overwegend islamitisch, terwijl het noorden van Ethiopië overwegend Ethiopisch orthodox is. Juist in het zuiden en het westen van Ethiopië en in stedelijke gebieden krijgt het protestantisme meer voet aan de grond.[106] Een exacte verdeling van verschillende religies op grond van culturele etnische groeperingen is echter niet te maken.[107] Dat er in één dorp of één etnische groepering verschillende religies voor kunnen komen, maakt ook dat religieuze diversiteit in Ethiopië niet per definitie verdeeldheid met zich meebrengt. Toch blijkt, in tegenstelling tot wat een eerste indruk doet vermoeden, de religieuze diversiteit een gevoelig onderwerp.

---

[100] Ibidem, 267.
[101] Wubishet, 'A novelist's perspective on the role of religion in Ethiopia', 51.
[102] Idem.
[103] www.cia.gov, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[104] Hussien, 'Islam, Christianity and Ethiopia's foreign policy', 129 – 140.
[105] www.cia.gov, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[106] www.state.gov, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[107] Hussien, 'Islam, Christianity and Ethiopia's foreign policy', 129 – 140.

The Pew Forum stelt dat in totaal 69% van de Ethiopiërs christen is.[108] 67% hiervan is christelijk opgevoed, wat betekent dat in elk geval 2% op latere leeftijd christen is geworden.[109] Gezien de bekeringsdrang van de protestanten is dit hoogstwaarschijnlijk tot het protestantisme. Een onderscheid tussen orthodoxen en protestanten wordt door The Pew Forum echter niet gemaakt, wat in mijn ogen niet terecht is. In gesprekken met Ethiopiërs kreeg ik regelmatig de indruk dat er bij christenen onderling een behoefte is om in termen als 'wij' en 'zij' te spreken, zowel bij orthodoxen als bij protestanten. De behoefte om dit te definiëren is minder groot tussen orthodoxen en moslims. De protestantse Ethiopiërs die ik heb gesproken zijn het bepaald niet eens met de orthodoxe manier van geloven en vinden het belangrijk om te weten of iemand al 'wedergeboren' is. Bij de orthodoxe christenen proefde ik weerstand tegen het protestantisme dat hen het gevoel gaf dat ze niet goed geloofden en dat steeds meer gelovigen bij hen vandaan haalt.

De weerstand van orthodoxe gelovigen ten opzichte van protestanten, lijkt groter te zijn dan de weerstand tegen moslims. Protestanten daarentegen lijken zowel orthodoxen als moslims als 'andersgelovigen' te beschouwen. Het probleem dat orthodoxe gelovigen hebben met protestanten lijkt dan ook niet zozeer te maken te hebben met tegengestelde geloofsovertuigingen, als wel met de spanning tussen het behoud van de Ethiopische identiteit en de verwesterde modernisatie.

De rijke Ethiopische traditie bepaalt een belangrijk deel van de Ethiopische identiteit. Waar de vroegere christelijke monarchieën en de Ethiopische kerk ernaar streefden om deze identiteit te bewaken en dit te gebruiken om de verschillende etnische groepen te homogeniseren, hebben protestanten vanaf het begin een ander doel voor ogen. Protestanten streven naar een directe persoonlijke relatie van gelovigen met Jezus Christus. Ze nemen afstand van het onbegrijpelijke Ge'ez en gebruiken Bijbels in de lokale talen. Ook het gecentraliseerde kerkelijke instituut als middelaar tussen God en mensen past niet bij het idee van een persoonlijke relatie met God. Voor de protestantse gemeenschappen zijn de belangen van welke overheid dan ook ondergeschikt aan de goddelijke wet. Hiermee ondermijnden protestanten het orthodoxe gezag en daarmee de gouvernementele elite. Door afstand te nemen van de orthodoxe kerk, nemen de protestanten daarmee ook afstand van hun culturele wortels.

Daarnaast kwam met het protestantisme eveneens de westerse cultuur mee, die in veel gevallen conflicterend is met de traditionele Ethiopische identiteit. Cijfers van The Pew Forum, waaruit blijkt dat 69% van de Ethiopiërs denkt dat westerse films, muziek en televisie de moraliteit schade toebrengen, laten zien dat het beeld dat een groot deel van de Ethiopiërs heeft

---

[108] features.pewforum.org, 'Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa', 6 augustus 2011.
[109] pewforum.org, 'Tolerance and tension', 6 augustus 2011.

van 'de westerse cultuur' alles behalve positief is.[110] Misschien ontstaat zelfs de vraag wat deze westerse invloeden betekenen voor de Ethiopisch orthodoxe kalender, de verschillende culturele tradities of het gebruik van het Amhaars.

Wat extra wrevel lijkt op te leveren, is het idee dat mensen zich niet tot het protestantisme bekeren vanwege de geloofsovertuigingen, maar vanwege de financiële rijkdom die het met zich meebrengt. Een orthodoxe priester verwoordt in een artikel van de New York Times wat mij op straat ook regelmatig ter ore kwam: 'Protestant missionaries are using their wealth to buy conversions. (...) If they [Ethiopian people] convert, they get money.'[111] Deze uitspraak lijkt vooral te gelden voor een groot aantal dorpen op het platteland die massaal tot het protestantisme bekeerd zijn.

De islam, die al honderden jaren aanwezig is in Ethiopië, vormt minder een bedreiging en concurrentie voor de jarenlange Ethiopische tradities. In de meeste regio's respecteren orthodoxe christenen en moslims elkaar en worden interreligieuze huwelijken en bekeringen in bepaalde gebieden getolereerd.[112] Het gevaar voor de traditionele Ethiopische wortels, dat het protestantisme met zich meebrengt, wordt minder gevreesd bij de islam in Ethiopië. Recente ontwikkelingen laten zien dat de spanning tussen moslims en christenen (zowel orthodox als protestants) ook in Ethiopië groter wordt: in westelijke gebieden zijn er dodelijke slachtoffers gevallen door extremistische moslims. De spanning in het noorden van Ethiopië is meer tussen orthodoxe en protestantse christenen. Gezien de grootte en de diversiteit van het land, zijn er grote verschillen in de oorzaak van conflicten en de intensiteit hiervan.

Godanaw is naar eigen zeggen een niet-religieuze organisatie.[113] Toch is het tegen de achtergrond van de cultuur onvermijdelijk dat religie ook met niet-religieuze projecten verweven is. In een informeel gesprek met directeur Mulatu noemt hij zichzelf *cathodox*: een combinatie van katholiek en orthodox. Naast de deur van zijn kantoor hangt een grote plaat van Maria, zijn 'Manager'. In zijn kantoor hangen foto's van hemzelf met moeder Theresa en kerkelijke leiders, en ook een groot 'Gebed van een straatkind' is zichtbaar aanwezig. Voordat de meiden met elkaar eten of met Mulatu een bijeenkomst hebben, wordt er gebeden: een orthodox gebed in het Amhaars, waar vrijwel alle aanwezige meiden aan meedoen. Uit informele gesprekken met Mulatu blijkt dat het grootste deel van de meiden bij Godanaw Ethiopisch orthodox is. Er zijn slechts enkele moslima's. Volgens Mulatu is iedereen vrij om te geloven waar zij in wil geloven, zolang er maar niet over gepraat wordt: religie is iets van het hart, daar hoef je niet over te praten.[114] Deze visie kan tweeledig uitgelegd worden. Enerzijds vertelde Mulatu

---

[110] pewforum.org, 'Tolerance and tension', 6 augustus 2011.
[111] Norimitsu Onishi, 'Ethiopia's rock of ages, balm of the faithful', *The New York Times*, 2 augustus 2001.
[112] www.state.gov, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
[113] www.godanaw.org, 'Godanaw – the organisation', 6 augustus 2011.
[114] Vrij vertaald naar aanleiding van gesprekken met Mulatu.

meerdere malen dat hij niet de Ethiopian Women Lawyers Association op zijn dak wilde hebben omdat zij de indruk zouden hebben dat hij meisjes zou bekeren tot het protestantisme. Anderzijds bestaat de orthodoxe religie ook veel meer uit praktijken en hartsovertuigingen en is het in de Ethiopische cultuur weinig gebruikelijk om hier met andere gelovigen over te discussiëren of hier uitgebreid op te reflecteren. Hier kom ik in de volgende paragraaf op terug.

Vooral protestantse meiden voelen zich niet altijd vrij om hun geloof te uiten. Leya verwoordt dat als volgt:

> *Well, what I hear is that he [Mulatu] don't allow even previously I heard that he beat or hit a protestant girl, but now it's told that he don't allow us. (...) It's only the protestants he doesn't allow. But for orthodoxes he allows, even encourage them to go to church, but he don't have anything against muslims as well, but he don't have good intention on protestants.*

Deze weerstand die Mulatu volgens Leya heeft en uit tegen het protestantisme, herken ik wel van mijn tijd bij Godanaw.

Uitgesproken moslima's kwam ik bij Godanaw niet tegen. Van enkele meiden weet ik dat ze oorspronkelijk islamitisch waren, maar één van de meiden droeg na een aantal weken een orthodox kruisje om haar nek en bad mee met de gebeden. In hoeverre ze zich bekeerd heeft tot het christendom of simpelweg geen andere manier had of kreeg om haar islamitische geloof te uiten, weet ik niet.

Vooral de Ethiopisch orthodoxe religie krijgt een plek binnen Godanaw. Ook de wijk Kirkos, waar het project zich bevindt, is overwegend orthodox, en de enige kerk waar de meiden toegang toe hebben is de Ethiopisch orthodoxe kerk. Met de volgende paragraaf geef ik een dieper inzicht in het dagelijks leven van Ethiopisch orthodoxe christenen.

God in het dagelijks orthodoxe leven

In het dagelijks leven van de orthodoxe christenen speelt het geloof een belangrijke rol. De grondbeginselen van de Ethiopisch orthodoxe kerk komen overeen met die van de oosters-orthodoxe kerk. De geloofsbelijdenis komt neer op een geloof in God als Drie-eenheid, in de incarnatie van Jezus Christus en de verlossing van zonden: 'The eternal and triune God who is beyond time and space has created the world in time and space. He has redeemed the world and continues His work of perfecting the saving act. The salvation was accomplished by God through suffering, death and resurrection of His incarnate Son and is perfected through His Holy Spirit.'[115]

---

[115] Samuel, *The church of Ethiopia*, 43 – 54.

Volgens socioloog Donald N. Levine zijn orthodoxe gelovigen zich in het dagelijks leven regelmatig bewust van Gods aanwezigheid. Een Amhaars gezegde gaat als volgt: 'If you say no one is looking, still God will see you.' Daarnaast is ook Gods almacht een levende realiteit in de gedachten van Ethiopiërs. Alles wat gebeurt, is een resultaat van Gods actieve wil: 'He is ever active, bringing births and deaths, prosperity and hunger, leading one traveler to safety and another to disaster. He controls the homeliest details of everyday life.'[116]

In de manier waarop mensen in het dagelijks leven met elkaar praten, is de verwevenheid met de religie duidelijk hoorbaar. Begroetingen in het Amhaars gaan vaak gepaard met een dankzegging of lofuiting naar God: 'Het gaat goed, prijs God.' Toen ik een poosje ziek was en hoopte dat de medicijnen die ik gekregen had, zouden gaan werken, kreeg ik te horen: 'Het gaat werken, God geneest.' Op het moment dat ik afscheid mocht nemen van de mensen die ik ontmoet had, en hoopte dat ik hen nog eens weer zou zien, was een gebruikelijke uitspraak: 'God weet of we elkaar nog weer zien.' Volgens Levine is deze gewoonte om vele malen per dag naar God te refereren een uiting van het bewustzijn van de alomtegenwoordigheid van God.[117]

De integratie van religieuze taal in het dagelijks leven, wordt ook wel *God-talk* genoemd. Dit is 'the faith-focused conversation which takes place among the members of all Christian communities, and it narrates how Christian history is being lived and experienced.'[118] Volgens Pickens geeft juist deze interne uitwisseling inzicht in de werkelijke, dynamische verhalen van de sprekers.[119] Hoewel uit de grote hoeveelheid *God-talk* die Ethiopiërs onderling spreken opgemaakt kan worden dat Ethiopiërs zich in het dagelijks leven meer bewust zijn van Gods aanwezigheid, blijkt hier nog niet direct uit wat deze uitspraken betekenen voor de (Gods)beleving van de gelovigen. Wat mensen (geleerd hebben te) zeggen, staat niet per definitie gelijk aan wat mensen voelen, vinden of ervaren. In de hoofdstukken 3 en 4 komt naar voren op welke manier deze *God-talk* terugkomt in de levensverhalen van de meiden en welke betekenis dit heeft in hun leven.

Niet alleen in de taal en overtuigingen, maar ook in de dagelijkse praktijk wordt aan de dienst aan God een grote rol toegekend. De kerk is de plek van aanbidding, waar gelovigen regelmatig bijeen komen. Van de zeven gebeden die de gelovigen op een dag moeten bidden, zouden in elk geval de ochtend- en de avondgebeden in de kerk gebeden moeten worden, vooral op zaterdag en zondag, de rustdag. Op de woensdagen en vrijdagen vasten de gelovigen: ze onthouden zich op deze dagen van vlees en dierlijke producten. In totaal zijn er 180 dagen waarop de gemiddelde gelovige moet vasten.[120] Daarnaast is er een groot aantal heilige dagen. De jaarlijkse

---

[116] Levine, *Wax & gold*, 67.
[117] Ibidem, 73.
[118] George F. Pickens, *African Christian God-talk: Matthew Ajuoga's Johera narrative* (Dallas 2004) 170.
[119] Idem.
[120] Samuel. *The church of Ethiopia*, 69 - 71.

feestdagen hebben allemaal iets te maken met gebeurtenissen in het leven van Christus. De elf heilige dagen die maandelijks terugkomen, zijn opgedragen aan heiligen, met speciale aandacht voor Maria.[121] Op deze heilige dagen worden gelovigen verwacht zich te onthouden van zwaar werk en dagelijkse bezigheden.[122] In hoeverre orthodoxe gelovigen zich aan al deze voorschriften en regels houden, weet ik niet. Het feit dat Yohannes in een artikel concludeert wat me ook in de volksmond regelmatig ter ore is gekomen, 'such practices are a hindrance to socioeconomic development and political consciousness'[123], betekent waarschijnlijk wel dat het aantal toegewijde gelovigen groter is dan je in eerste instantie zou verwachten.

Een discussie over of een reflectie op de geloofsovertuigingen en -praktijken lijkt voor Ethiopisch orthodoxe christenen niet echt gebruikelijk, laat staan gewenst. In gesprek met drie hoogopgeleide vrienden van verschillende geloofsovertuigingen, bleken de orthodoxe christen en de moslim niet goed uit de voeten te kunnen met de geloofstwijfels en fundamentele zinvragen van de zoekende derde vriend. Ze konden zich niet voorstellen waarom de vriend niet gewoon een religie 'aan kon nemen'. Volgens Levine wordt een veel verder uitgewerkte theologie vermeden omdat geloofd wordt dat een diepgravend onderzoek naar Gods wezen blasfemie zou zijn. God wordt bovenal gezien als een mysterie.[124] Voor de orthodoxe gelovigen is de praktijk van het religieuze leven dan ook belangrijker dan bij de protestantse gelovigen, voor wie de studie van de Bijbel een veel grotere plaats inneemt in het geloofsleven. Daarnaast hadden geestelijken van oudsher een grote invloed op het dagelijks leven van de gelovigen.[125] Het monopolie dat de priesters en patriarchen hadden op de Bijbel, maakte de gelovigen afhankelijk en een verdere reflectie onnodig.

Zowel de religieuze praktijken als de *God-talk* kunnen een indicatie zijn van de rol die God speelt in de levens van de Ethiopisch orthodoxe christenen. Hoewel beide een belangrijke rol spelen in het dagelijks leven van de gelovigen, is hiermee nog geen antwoord gegeven op de vraag wat God betekent in het dagelijks leven van de gelovigen. De volgende hoofdstukken zullen in de richting komen van een antwoord op deze vraag.

2.4 Conclusie

De twaalf meiden die centraal staan in dit onderzoek zijn nauw verweven met de cultuur waarin ze zijn opgegroeid. Een cultuur waarin de rijke tradities een belangrijke rol spelen in het hedendaagse leven. Een cultuur waarin de kansen op een veelbelovende toekomst niet voor het oprapen liggen, in het bijzonder voor kwetsbare kinderen en vrouwen. Een cultuur ook waarin

---

[121] Levine, *Wax & gold*, 73.
[122] Samuel. *The church of Ethiopia*, 69 - 71.
[123] Wubishet, 'A novelist's perspective on the role of religion in Ethiopia', 47 - 50.
[124] Levine, *Wax & gold*, 67.
[125] Wubishet, 'A novelist's perspective on the role of religion in Ethiopia', 46.

een groot bewustzijn heerst van de aanwezigheid en almacht van God, ondanks de soms moeilijke levensomstandigheden.

Met dit hoofdstuk heb ik een context geschetst van waaruit de komende hoofdstukken beter begrepen kunnen worden. Vooral de sociaal-maatschappelijke context is bepalend geweest voor de situaties waar de meiden in terecht gekomen zijn. De religieuze context geeft de meiden een basis van waaruit ze met hun situatie om kunnen gaan en daar betekenis aan geven.

Hoofdstuk 3: Levensverhalen van de meiden

I used to live a better life, and then my life become changed to struggle and then changed to good again. So I always think about my past and am happy now that I took pictures of how my life transforms in so many levels.

(Naomi)

Twaalf meiden kregen een wegwerpcameraatje en de opdracht om foto's te maken waarvan ze maar wilden. Er moest in elk geval ook één foto van het verleden, één foto van het heden en één foto van de toekomst bij zijn. Nadat ik de fotorolletjes ontwikkeld had, gingen we met elkaar in gesprek, met de foto's als uitgangspunt. Twaalf boeiende levensverhalen zijn het resultaat. In dit hoofdstuk sta ik stil bij die verhalen, bij de thema's die regelmatig naar voren komen en bij de rol die de meiden in hun verhalen aan God toekennen.

In de eerste paragraaf laat ik zien wat in de levensverhalen naar voren komt over wat de meiden tot nu toe hebben meegemaakt. In de tweede paragraaf sta ik stil bij de breuk in het levensverhaal, die ontstaan is met de komst van het kind en de invloed die dat heeft gehad op de levensthema's die voor de meiden belangrijk zijn. In de derde paragraaf sta ik stil bij de rol die God in de verhalen van de meiden speelt. In de conclusie verbind ik het levensverhaal, de belangrijkste thema's en God met elkaar. Dit hoofdstuk vormt daarmee de aanloop naar hoofdstuk 4, waarin naar voren zal komen welke rol de levensbeschouwelijke identiteit van de meiden speelt in de manier waarop zij omgaan met de onverwachte zwangerschap.

3.1 Twaalf jonge levens

De twaalf jonge meiden zijn uniek, net als de verhalen die ze vertellen over hun leven. Toch zijn er enkele gebeurtenissen die in elk levensverhaal terugkomen. Hoewel deze gebeurtenissen soms door elkaar lopen of bij sommige meiden in een andere volgorde plaatsvinden, probeer ik met dit onderscheid vooral te laten zien dat hun levenslijn pieken en dalen vertoont die in elk verhaal terug te zien zijn. Ten eerste komen alle meiden op een gegeven moment in Addis Abeba, ten tweede raken alle meiden zwanger en komen er alleen voor te staan en ten derde komen alle meiden terecht bij Godanaw, waar ik ze ontmoette.

3.1.1 Naar Addis Abeba

Bijna alle meiden groeiden op buiten Addis Abeba: in dorpjes in het noorden, een klein stadje ten zuiden van Addis of in een grotere stad in het westen van Ethiopië. Slechts één meisje heeft haar hele leven in Addis Abeba gewoond. Van vijf meiden is de vader of moeder op jonge leeftijd

Melkam (19)

I thank God for what he has done for me, even if I don't have a family, he has been there for me, for everything, so there won't be anyone I can thank if I can't thank God for everything, for keeping me and my baby safe.

De enkele foto's die Melkam kon maken, laten de crèche, haar zoontje en andere meiden bij Godanaw zien. Ze wilde graag nog een foto maken van het weeshuis waar ze in is opgegroeid. Een tijd die ze zich herinnert als een moeilijke tijd, waarin ze geen ouderliefde kende en geen vrienden had. Ze heeft haar ouders nooit gekend en ziet in haar zoontje de familie die ze nooit gehad heeft. Ook had ze graag een foto van de kerk willen maken, om te laten zien hoe belangrijk God voor haar is.

overleden, twee meiden zijn al wees zolang ze zich kunnen herinneren. In enkele gevallen hertrouwde de overgebleven ouder, wat spanningen opleverde tussen het meisje en de stiefouder. Soms bleef een ouder ook alleen achter met de kinderen. In veel gevallen werd de hulp van familieleden ingeschakeld bij de opvoeding van de kinderen: een grootmoeder speelde voor enkele meiden een belangrijke rol, wanneer een ouder niet alleen voor het kind / de kinderen kon zorgen. Melkam is de enige die in een weeshuis is opgegroeid.

Op een bepaald moment in het leven van deze jonge meisjes kwamen ze alleen in Addis Abeba terecht. De moeder en stiefvader van Leya, die in Addis Abeba opgegroeid was, verhuisden naar Jimma, waardoor zij alleen met haar zus achterbleef in de hoofdstad. Het weeshuis waar Melkam verbleef, ging failliet, waardoor ze bij een vrouw in Addis Abeba terechtkwam. Op het moment dat deze vrouw naar Amerika verhuisde, stond Melkam er alleen voor. Hoe Aziza vanuit het dorp waar ze opgroeide in Addis Abeba terecht kwam, is uit het levensverhaal niet duidelijk geworden.

Twee meiden werden al op jonge leeftijd, tussen acht en twaalf jaar oud, met een familielid vanaf het platteland meegestuurd naar Addis Abeba om er naar school te gaan en later wat geld te verdienen – voor zichzelf of voor de achtergebleven familie. Meron hield ontzettend veel van haar moeder, ze had nooit gedacht dat ze van haar gescheiden zou zijn. Abebu beschrijft de gevoelens voor haar moeder die haar naar Addis Abeba stuurde: 'I feel so angry at them, because I was so young then, I had an oldest sister and she was better than me to come to Addis, but instead of her, my mother send me here. My father was dead, so I believe that my mother didn't love me, that would be the only reason why she would send me here at that age of mine.'

De zeven meiden die op latere leeftijd naar Addis Abeba kwamen, tussen hun twaalfde en achttiende, 'kozen' er zelf voor om naar Addis Abeba te komen om een huwelijk te ontlopen, te vluchten uit een gespannen thuissituatie of om geld te verdienen voor de familie thuis. Zoals in hoofdstuk 2 ook al naar voren kwam, waren de verwachtingen die deze onervaren meisjes van de stad hadden erg hoog. De realiteit bleek dan ook anders te zijn, zoals Hiwot omschrijft: 'So I thought that when one live in Addis, he / she doesn't have to work for anybody let alone work as a servant, but when I came here I get it differently.'

Eenmaal in Addis Abeba kwamen de meeste meiden vroeg of laat als *maid* aan het werk. Doordat ze 's avonds naar school gingen, konden ze vriendschappen opbouwen en als ze een fijn gezin hadden getroffen, kregen ze de tijd en vrijheid om leuke dingen te doen. Niet alle meiden troffen het met hun gezin. Abebu vertelt hoe ze jarenlang keihard werkte, zonder daar ooit een cent van terug te zien: 'Because I don't have any relatives in Addis, the people I work for sometimes won't give me my payment. Even if I worked for 7 years, I don't have any money. This is your fate if you don't have any relatives, someone who can stand up for you here.'

Abebu (18?)

Even if I didn't get enough love from my parents, I want to give her a kind of love I've never gotten.

De foto's die Abebu maakte, zeggen allemaal iets over de liefde voor haar kind en de toekomst. Ze wilde geen foto maken van het verleden, niet herinnerd worden aan hoe erg ze heeft moeten lijden. Een foto waarop zij gehurkt achter een bloemestruik zit, symboliseert de toekomst: ze wil graag een eigen huisje, een tuin, een plek voor zichzelf. Ook staan de bloemen voor de liefde voor haar kind: 'Flowers will blossom if you take good care of them, children are like flowers as well, if you take good care of them, they will be growing well.'

Hoe hoog de verwachtingen van een beter leven in Addis Abeba ook waren, het gescheiden worden van de familie wordt door geen van de meiden als leuk of gemakkelijk omschreven. De hoop op een beter leven is in elk levensverhaal een direct gevolg van de moeilijke sociaal-maatschappelijke omstandigheden waar de meiden op dat moment mee te maken hadden: armoede, mishandeling, ruzie met de familie of een *blocked future*. Er is in de twaalf verhalen geen verschil tussen meiden die gestuurd werden of meiden die er zelf voor kozen om naar Addis Abeba te komen, in de manier waarop meiden nu hun verhaal vertellen. Dit blijkt ook in de rest van het verhaal dat de meiden vertellen. Allemaal staan ze er alleen voor (dat gevoel hebben ze in elk geval) en hebben ze geen sociaaleconomisch netwerk waar ze op terug kunnen vallen.

3.1.2 Onverwacht zwanger

In de verhalen die de meiden vertellen is de stap tussen 'naar Addis Abeba komen' en 'zwanger zijn' snel gemaakt. Hoe de periode daartussen beleefd werd, is slechts tussen de regels door af te lezen. Enkele meiden omschrijven de periode waarin ze alleen waren, geld hadden en met vrienden leuke dingen konden doen, als de gelukkigste en meest vrije periode van hun leven. Ze hadden geen verantwoordelijkheden en konden doen waar ze zin in hadden. Andere meiden daarentegen werden hard aan het werk gezet en laten merken dat hun leven alleen maar kon verbeteren op het moment dat ze zwanger raakten. Hoe deze periode ook ervaren of beleefd werd, de zwangerschap bleek hoe dan ook een keerpunt te zijn in de levens van deze meiden.

In de manier waarop de meiden zwanger zijn geraakt, zijn twee verschillende groepen te onderscheiden. De ene groep meiden had een vriendje of een man, de andere groep meiden raakte zwanger naar aanleiding van een verkrachting.

Vijf van de twaalf meiden vertellen dat ze een vriendje hadden, twee meiden zijn getrouwd. De tijdsduur van de relatie varieerde van een maand tot enkele jaren en enkele meiden woonden ook met hun vriend / man samen. Op een gegeven moment raakten deze meiden onverwachts zwanger. Tenagne vertelt wat er gebeurde: 'I came from another place, then I start working as a maid and then I met this guy and became my boyfriend and by mistake I became pregnant.' In hoeverre de meiden bekend waren met of belang hechtten aan anticonceptiemethoden is mij niet duidelijk. De enkele meiden die het hier tijdens het interview uit zichzelf over hebben, vertellen alleen dat ze niet veel afwisten van dit soort dingen, zoals Melkam: 'I was raised in an organization, so I didn't know any ways of controlling birth so accidentally I became pregnant.' Andere meiden gingen met buikklachten naar de dokter en schrokken behoorlijk toen de dokter hen vertelde dat ze zwanger waren.

Meron (17)

I would want them [my family] to accept what already has happened, because people won't make a mistake twice and what's done is done. So I want them to be happy for me.

De foto's die Meron zelf het mooist vindt, zeggen iets over hoe blij ze met haar kindje is. Veel andere foto's laten iets zien over de kerk, relaties met andere meiden, de huismoeder en een belangrijke vaderfiguur bij Godanaw. Meron zou graag met haar dochtertje terug willen naar haar familie op het platteland, maar ze verwacht dat die verdrietig en teleurgesteld zal zijn en misschien ook vreest voor hun reputatie.

Wanneer deze meiden onverwachts zwanger raakten, was dat niet direct een probleem. Op de vraag hoe Aziza zich voelde toen ze erachter kwam dat ze zwanger was, antwoordt ze: 'I didn't feel anything because I was with the guy and he was nice to me but I felt sad when he left me.' Toen hij haar na acht maanden zwangerschap verliet, werd het voor haar pas verdrietig en brak er een moeilijke tijd aan. Ook voor Leya was het in eerste instantie geen probleem, ze dacht dat ze samen met haar vriendje het kind op zou kunnen voeden. Later distantieerde hij zich echter toch van zijn eerder gedane uitspraken: 'He told me not to get an abortion then that he would raise the baby, but later on he denied everything. (...) He said that he don't have time to think about a baby and told me to give the baby or abandon the baby if I want.' Ook het vriendje van Melkam zag een kind niet zitten: hij was werkloos en zelf nog een kind, dus hij zag het niet zitten om de zorg voor een baby op zich te nemen. Tenagne vertelt: 'After I became pregnant, he disappeared and even when I ask his friends about his where about, they say that they don't know. I don't know where he is till now.' Bij al deze meiden ging de jongen er vroeger of later in de zwangerschap vandoor of ontkende enige betrokkenheid, ondanks de eerder gedane beloftes.

Naomi is één van de meiden die vertelt dat ze getrouwd was en gelukkig was met haar man in een dorpje op het platteland. Ze werd zwanger en vertrok na zes maanden van haar zwangerschap naar het dorp van haar familie, omdat daar een medische post was. Hier kreeg ze ruzie met haar stiefzus, wat bij haar moeder erg veel stress en een te hoge bloeddruk opleverde. Omdat Naomi niet wilde dat haar moeder iets zou overkomen vanwege haar, besloot ze naar

Addis Abeba te gaan. Hier kwam ze op straat te staan en heeft ze 2,5 maand op straat geleefd. Geld om de terugreis naar haar man te betalen, had ze niet. Zowel mijn vertaalster als ik hadden onze twijfels bij dit verhaal: het is vaag, niet logisch en een beetje verwarrend. Toch denk ik deze versie van het verhaal een functie heeft voor Naomi, iets waar ik in het volgende hoofdstuk op terug zal komen.

Mahlet (16?)

When I saw her, I couldn't give her away, and I believe God has done everything for a reason and I know that he would help me raise her.

De foto van Maria is het belangrijkste voor Mahlet. God was de enige die haar kon genezen toen ze er helemaal doorheen zat. Hij zorgde ervoor dat ze haar kind niet af kon staan na een verkrachting en God zal haar ook in de toekomst helpen. Over een maand moet Mahlet bij Godanaw weg en ze hoopt dat ze een huisje kan huren, een baan kan vinden en misschien zelfs nog haar school af kan maken. Ze zou graag dokter willen worden.

De vijf meiden die niet zwanger werden in een relatie, raakten door een verkrachting in verwachting. In vier gevallen gebeurde dat door een familielid van de familie waar ze als *maid* werkten, zoals bij Abebu: 'When I was a maid in one family, the eldest son in that house raped me and when I get sick, I told his mother and she said that her son won't do something like this and fired me without paying me.' Ook Fikir confronteerde de familie van de jongen, pas nadat haar kind geboren was, met wat er gebeurd was: 'One day I called to the house of the father of my child, and tell to the mother about the baby, but she said bad things to me, saying how could you accuse my son of such thing, you are trying to ruin our reputation, and the like. She said that I might be fooling around with others or get raped by another.' Wanneer de jongen de verkrachting ontkende en daarin werd gesteund door zijn familie, konden de meiden niets anders doen dan vertrekken. In het gunstige geval kregen ze het geld mee dat ze in de tijd dat ze daar werkten, hadden verdiend.

Het verhaal van Mahlet is een bizarre uitzondering op de hier bovengenoemde verhalen over de verkrachting. Zij is de enige informant die behoorlijk uitgebreid vertelt over de gebeurtenis:

> *I came here in Addis with my friend, was working as a servant. After a while she conspired with a guy and I was raped. How I was raped was that she told me to come to her house, cause there was a letter from my families and when I go to her (...) there were this guy, she left the room and close the door from the outside (...) this guy raped me in her house. (...). When I was raped, there was too much blood and I was so scared about that, and that's how I became so stress and lose my mind. (...) Sometime later my stomach was getting bigger and the woman I work for take me to hospital, I found out that I was pregnant.*

De zwangere meiden kunnen niets beginnen wanneer de jongen die verantwoordelijk is voor de zwangerschap van de aardbodem is verdwenen, alles structureel ontkent of

gesteund wordt door zijn familie. Leya heeft nog geprobeerd om de vader van het kind aan te klagen bij de politie:

> *Then I know his friend, who is a civil police, he help me to give the summon to the guy, and when we go to his house, his mother said that she kicked him out of the house and he no longer live there (she was lying). The police told me to make a report on criminal bases, but when we call him, he said that there won't be anything I would do.*

Mahlet wilde haar vriendin aanklagen voor wat die haar had aangedaan, maar ook dat was zonder resultaat: 'People tell me to get her arrested and I wanted to do that. So when I go to her home, she sold her stuff and was not there and I couldn't find her anywhere.'

Van de meeste meiden weet ik niet of ze verdere stappen hebben ondernomen om de vader van hun kind verantwoordelijk te stellen. Wanneer de kans groot is dat verdere stappen niet beloond zullen worden, zullen veel meiden zich de moeite bespaard hebben. Daarnaast is er voor sommigen nog steeds de hoop dat ze ooit weer herenigd zullen worden met de vader van hun kind, wat Tenagne als volgt verwoordt:

> *He should have raised his child and it made me sad that he abandons his child. But I don't blame him cause I even didn't want to raise her but all changed after I had her. So I think that if he had seen her, he would have loved raise her so now I don't want to be angry. So I'm hoping now that he would see her and share the responsibility.*

Leya (18?)

The father of the child is living a better life and me, I'm living this life. (...) When you have money, having a baby is a blessing, even if I'm not saying that I'm not grateful for my baby. I don't have any connection with my family what so ever. So all this things makes me sad..

De foto's van Leya's verleden symboliseren een gelukkige tijd: ze ging naar school, zag er mooi uit, had veel vrienden en deed leuke dingen. Ze had verwacht dat ze haar school af zou kunnen maken, een baan zou kunnen krijgen en weer bij haar familie zou kunnen wonen. Precies het tegenovergestelde gebeurde. Haar toekomst is nu haar grootste zorg: met een kind is het lastig om een baan te krijgen. Ze hoopt dat ze iemand kan vinden die op haar kind wil passen, zodat zij voor haarzelf en haar kind geld kan verdienen in een Arabisch land.

Geen steun van familie

Al deze meiden, ongewenst zwanger en in de steek gelaten door de vader van hun kind, kwamen er op een gegeven moment alleen voor te staan. Voor vijf meiden was hun familie nog een reële mogelijkheid om op terug te vallen. Zij namen tijdens hun zwangerschap of na de geboorte van hun kind contact op met hun familie. Toch kwam aan dit contact vroeg of laat een eind.

Leya kon niet meer bij haar moeder en stiefvader terecht en had ruzie gekregen met haar zus, dus zij kreeg met haar kind onderdak bij haar oma. Na drie maanden gaf die echter aan dat ze Leya niet langer kon gebruiken: 'My grandmother was saying that "If your families didn't need you then what are you gonna do for me and you are useless to me."' Toen Hana een beroep deed op haar ouders werd

ze vrijwel direct afgewezen: 'My family say that it's my fault and that I'm the only one who is gone deal with this that they are not gone help me in any way.' Naomi ging zwanger naar haar familie, maar kreeg ruzie met haar stiefzus en wilde niet dat er daardoor iets met haar moeder zou gebeuren. Zij besloot uit zichzelf te vertrekken. Rahel is erg begaan met de reputatie van de familie, dus koos er ook bewust voor de hulp van haar moeder in eerste instantie niet te accepteren. Hiwot krijgt af en toe bezoek van haar zus, maar voelt zich niet bepaald gesteund omdat die haar voortdurend aanmoedigt om haar kind af te staan: 'Nobody was there for me, she was not there for me when I needed her so I can't let her tell me to give my child.'

Hiwot (17?)

It's said that Christian don't lose hope, so I'm hopeful. (...) I want to keep on raising my child. My child is my hope now.

Hiwot heeft blije foto's gemaakt van haarzelf en haar zoontje. De foto van Maria laat zien hoeveel ze van God houdt. In een moment van wanhoop heeft ze geprobeerd haar kind te aborteren, maar hier had ze gelijk spijt van. Ze smeekte God om haar kind te bewaren, wat hij deed. Haar kind is nu het zichtbare bewijs dat God bij haar en haar zoontje is en om hen geeft. Hoop is het belangrijkste dat ze heeft en wat ze ook de andere meiden bij Godanaw gunt. De foto van haar zoontje voor een televisie, symboliseert een beter leven, met een eigen huis en geld om haar zoontje naar school te sturen. Zelf hoopt ze op een dag lerares te worden.

Voor de zeven andere meiden was hulp vanuit hun familie (in hun ogen) geen optie. Melkam heeft haar ouders nooit gekend en ook de ouders van Fikir zijn lang geleden overleden. De vader van Abebu is overleden en zij werd door haar moeder naar Addis Abeba gestuurd, dus zij heeft vooral het idee dat haar moeder niet van haar houdt:

Now if they even want to contact me, I wouldn't want that to happen and I haven't gone back to Gondar since I came here. So I blame my families for sending me here. When people talk about their parents, I don't care and I don't get the point because I didn't know my parents love.

Mahlet heeft alleen haar vader nog en enkele broers die in het buitenland wonen, waardoor ze daar in ieder geval geen beroep op kan doen. Aziza vertelt enkele keren tijdens haar verhaal dat ze geen familie heeft. Of die familie er daadwerkelijk niet (meer) is of dat ze daar geen contact mee op wil of kan nemen, wordt mij uit het verhaal niet duidelijk.

Voor Meron en Rahel is de reputatie van de familie een belangrijke reden waarom het contact met de familie niet mogelijk is. Zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk werd, wordt een verkrachting in Ethiopië vaak gezien als een schending van de familie eer. Meron is niet alleen bang dat haar ouders teleurgesteld en verdrietig zullen zijn, maar vooral dat ze vrezen voor hun reputatie: 'I believe that they won't be happy, because in our culture taking a baby to your family whom the child's father is not known or if the child is born out of wedlock, is not good for their reputation and is not acceptable.' Rahel was op een bepaald moment zo wanhopig dat ze besloot naar haar moeder te gaan, omdat ze geen zelfmoord wilde plegen. Toen ze daar eenmaal was,

werd er in de buurt echter zoveel gepraat, dat ze vrij snel besloot met een smoesje weer terug naar Addis Abeba te gaan. De reputatie van de familie was de beslissende factor in waarom ze er voor koos om alleen verder te gaan: 'I didn't want to stay there cause there was this neighbourhood talks like she was fooling around and is having a kid whose father is not known. So I didn't want the reputation of my family to be ruined.'

De zwangere meiden waren op zichzelf aangewezen, zonder dat ze een vriend, man of familie hadden die hen onderhield. Het gebrek aan een sociaaleconomisch netwerk maakt dat het in deze periode niet gemakkelijk voor de meiden was om het hoofd boven water te houden, zowel in financieel als mentaal opzicht.

De (wan)hoop nabij...

De hoop dat de meiden hun kind zelf op kunnen voeden, hangt sterk samen met de mogelijkheid om zichzelf en het kind in levensonderhoud te kunnen voorzien aan de ene kant, en de morele ondersteuning van andere mensen aan de andere kant. Wanneer één van beide componenten ontbreekt, is ook de hoop ver te zoeken.

Een kleine meerderheid van de meiden was (weer) als *maid* aan het werk en kon daarmee geld verdienen om te overleven. Soms wist de werkgever dat een meisje zwanger was en werd ze bewust ontzien, zoals bij Abebu: 'Then I continue working for one family and they were kind, they don't let me do some works that can be harmful, they even don't let me wash clothes and I was so ashamed of that because I'm not useful to them.' In andere gevallen moest het meisje zelfs in de laatste maanden van haar zwangerschap keihard werken om toch geld te verdienen. Rahel vertelt: 'I was 6 month pregnant but was not noticeable, so I start working for 2 month and after that the manager ask me if I were pregnant and I was fired. So I suffered there when I was not in a good position to do that, so if I had the money I wouldn't be working that kind of thing.'

De meiden die geen werk (meer) hadden, kregen in het beste geval hulp van oude bekenden, vrienden of vriendelijke mensen die ze 'toevallig' ontmoetten, die hen voor een bepaalde periode opvingen of ondersteunden. Deze mensen bleken niet alleen van belang voor het geld of de middelen waar ze in voorzagen, maar waren juist ook een belangrijke hoopgevende factor voor de meiden. Regelmatig hebben de meiden het over andere mensen die

Naomi (20?)

I used to live a better life, and then my life become changed to struggle and then changed to good again. So I always think about my past and am happy now that I took pictures of how my life transforms in so many levels.

Naomi heeft foto's gemaakt die de periode weergeven dat ze op straat leefde. Deze wil ze naar haar familie sturen om hen te laten zien hoe erg ze heeft moeten lijden, Naomi vertelt dat ze gelukkig getrouwd is met haar vroegere leraar, met wie ze ook gospelmuziek zong in de kerk. Voor haar bevalling moest ze naar haar familie, waar ze ruzie mee kreeg. Ze besloot toen naar Addis Abeba te gaan om haar kind ter wereld te brengen. In de toekomst wil ze terug naar haar man om samen met hem en haar kind een gezinnetje te vormen en weer liederen te zingen voor God.

hen de kracht of de moed gaven om door te gaan, zoals bij Mahlet: 'The families told me to be strong, encouraging me to keep on going and also told me that it's a big deal that I'm not HIV-positive. So they tell me that it's ok cause I'm healthy and to give the baby after I deliver her. I even wanted to kill myself but they were making me feel good.' Ook Hana vertelt hoe ze gesteund werd door haar vrienden en wat dat met haar deed: 'My friends help and encourage me at that time, which makes me happy then.'

Fikir (20?)

God gave me what I didn't expected, and it's so big of him to give me what I never thought of.

Fikir houdt veel van haar dochtertje, die veel terug komt in haar foto's. Ze had verwacht een fijn leven te hebben in Addis Abeba, maar in plaats daarvan is ze gescheiden van haar familie en werd ze verkracht. Ze was niet voorbereid op een kind, maar God maakte alles mogelijk door te voorzien in behulpzame mensen om haar heen. Ze heeft zich hierin volledig aan God overgegeven en is dankbaar voor hoe het nu met haar gaat. Ze hoopt dat God haar ook in de toekomst helpt en behoedt voor fouten.

Waar mensen in de sociale omgeving konden helpen om de hoop te ontwikkelen of levend te houden, hebben andere meiden ervaren hoe ze juist door anderen de hoop verloren. Bij Melkam was het haar vriendje die haar de hoop ontnam: 'He made me hopeless and make me decide to give my baby away, so I tried to give my child away.' Hiwot voelde zich door haar zus in de steek gelaten: 'She told me to give away my baby: "Why are you suffering, just give away!" (...) I was hopeless yesterday (...) cause she turn her back on me.'

De meiden die werk hadden, zagen op een gegeven moment niet in hoe ze van dat inkomen zichzelf en een kind konden onderhouden. Andere meiden hadden helemaal geen werk en waren voor hun onderdak en levensonderhoud afhankelijk van vrienden, oude bekenden of welwillende mensen die op hun pad komen. De angst om op straat terecht te komen was groot - en reëel. De wanhoop nabij zag het merendeel van de meiden het op een bepaald moment niet (meer) zitten om hun kind groot te brengen. Ze verloren de hoop.

Van de twaalf meiden zijn er slechts twee die het niet op de één of andere manier hebben over het aborteren of afstaan van hun kind. De getrouwde Naomi heeft een moeilijke periode achter zich, maar heeft de hoop en verwachting dat ze straks samen met haar man weer een gezinnetje kan vormen. Fikir was erg verdrietig toen ze er achter kwam dat ze zwanger was, maar houdt zich voor dat het nog veel erger af had kunnen lopen:

> *I was of course expecting a better life, but I'm living this life, and I didn't get upset about it, because I'm thinking the worst life (like being unhealthy). (...) I was not prepared for having this baby, but God made it all happen, by that woman who lived in Jimma. She gave me a lot of clothes for my child, I still haven't bought any clothes. People I knew have been helping me.*

De mensen die er voor haar waren, maakten dat ze hoop bleef houden en de moed niet liet zakken.

Vier meiden vertellen hoe ze, zonder resultaat, geprobeerd hebben het kind vroegtijdig te (laten) aborteren. Mahlet ontdekte pas laat dat ze zwanger was, dus was al te laat voor een officiële abortus. Abebu heeft eerst hard moeten werken om geld voor de abortus te verdienen, maar toen zij eenmaal genoeg geld had, was ze ook al meer dan vier maanden zwanger, dus te laat. Hiwot en Hana hadden allebei een reinigingsmiddel gedronken om hun baby kwijt te raken. Hiwot vertelt:

> *When I was pregnant, I even drunk a detergent, so that my baby will be aborted and after I drink it, I was begging God to keep my child healthy and I was so sorry. I did that cause I loss hope then but now I don't want to. (...) I even begged God to keep my baby ok after I drunk that thing and promise to bring a candle and he did that.*

Tenagne (20?)

I didn't think that I would love my baby, I was thinking to give my baby to NGO's when I give birth to her, cause I didn't know how to raise her and won't be in the same position with my friends, but after I gave birth to her, somehow she entered my heart (...) So I'm happy now.

Tenagne heeft vooral foto's gemaakt van het heden en de toekomst. Een foto van het verleden zou een verdrietige foto zijn geweest. Haar moeder leeft niet meer en ze heeft van haar stiefmoeder jarenlang gedacht dat dat haar moeder was. Toen ze er achter kwam dat dat niet zo was, leverde dat spanningen op en besloot ze naar Addis Abeba te gaan. Ze leerde vrienden kennen die als familie voor haar waren. Op het moment dat ze zwanger raakte, kwam ze in een andere positie met haar vrienden. Nu heeft ze niemand meer, behalve haar dochtertje en God.

Tien meiden, waaronder die bij wie de abortus niet was gelukt, vertellen hoe ze met de gedachte om hun kind af te staan, gespeeld hebben of soms nog spelen. Tenagne had al tijdens haar zwangerschap besloten om haar kind af te staan:

> *When I was pregnant, I think everyone want to give their child away, I even swear to give her away, but it changed. If it was what I planned before then I wouldn't be raising her now cause of the situation I was in but when I gave birth to her, somehow she entered my heart and I just loved her.*

Ook Mahlet nam zich voor het kind na de geboorte af te staan, maar toen het kindje geboren was, kon ze de moed niet vinden om het weg te geven: 'When I saw her I couldn't give her away.'

Meron heeft zich zorgen gemaakt over hoe ze haar kind op zou moeten voeden, maar afstaan zou een zonde zijn: 'I was so scared because I was worried how to raise this child, what am I gonna do about her, also am I gonna abandon her on a street and if I do that, it would be a sin.' Rahel had haar kind bij haar moeder achter kunnen laten, maar schaamde zich voor de praatjes in de buurt en ze wilde de reputatie van de familie niet schaden. Als ze eerder van Godanaw had geweten, had ze de optie om haar kind naar haar moeder te brengen niet eens overwogen: 'I became pregnant and didn't know where to go, I didn't know about this kind of organizations but if I had known I wouldn't have gone to my mother.' Nu haar kind oud genoeg is, heeft Rahel ervoor gekozen haar

kind alsnog naar haar moeder te brengen, terwijl zij zelf in Addis Abeba geld gaat verdienen voor het onderhoud van haar kind.

Nadat Hiwot van haar zoontje was bevallen, was ze zo dankbaar dat God haar kind, na de poging tot abortus, had bewaard, dat ze er vertrouwen in kreeg dat God ook in de toekomst voor hen zou zorgen. Ondanks dat ze regelmatig aan het twijfelen gebracht wordt door haar zus, is ze op het moment dat ik haar spreek vastberaden om haar kindje zelf op te voeden: 'Yes, when I talk to her [her sister], I decided that I would give him up, but when I had time to think about it, I just couldn't give him up. *Also* I don't think I would get married and also I may not find my baby after I gave him up.'

Aziza (19?)

I only need good treatment, encouragement and love because I have ability to do any work and sustain myself.

Aziza leefde een goed leven: ze werkte als *maid* in een goed gezin en had een vriendje. Haar vriendje verliet haar toen ze zwanger was en ze had geen familie waar ze terecht kon. Andere mensen hielpen haar en moedigden haar aan om de zwangerschap uit te dragen. Toen ze daarna bij Godanaw zag hoe de andere meiden hun kinderen opvoedden, kreeg ze hoop en kracht om ook zelf haar kind groot te brengen. De meeste foto's die ze maakte, zijn van haar vriendin en de enige familie die ze heeft: haar kind.

Melkam, Abebu, Leya, Aziza en Hana hebben bij ziekenhuizen en organisaties geprobeerd hun kind weg te geven, maar niemand wilde een kind zonder moeder accepteren. Via via kwamen ze uiteindelijk bij Godanaw terecht, waar ze met hun kind terecht konden.

Abebu geeft antwoord op de vraag wat haar uiteindelijk deed besluiten haar kind alsnog zelf op te voeden: 'In the first place, situations made it impossible to raise my child, that's why I wanted to give my child, but now things seems to change.' Aziza spreekt van de hoop en kracht die ze kreeg toen ze zag dat het toch mogelijk was haar kind zelf op te voeden: 'First my plan was to give her to NGO but when I came to this place and see the girls struggle to raise the babies gave me hope and strength to raise my child.' Ook Leya ziet het bij Godanaw zitten om haar kind zelf op te voeden: 'When I had this baby, cause my life wasn't good, so was not happy by the baby, but when I came to this place, my hope revived.'

Het feit dat al deze meiden een kans als Godanaw met beide handen aangrijpen, laat zien dat ze niet zozeer hun kind kwijt wilden, als wel een manier zochten om samen met hun kind een leven op te bouwen.

3.1.3 Het begin van de toekomst

Na de periode van vertwijfeling, verdriet, hopeloosheid en onzekerheid, is Godanaw voor de meiden een nieuw begin. De meiden vertellen dat ze blij zijn met een dak boven hun hoofd, een schoon bed, te eten en de training waarmee ze hierna aan het werk kunnen. Ze zijn blij met de mogelijkheid om hun kind op te voeden.

De belangrijkste reden die de meiden aandroegen om hun kind af te moeten staan, is voor het hier en nu niet meer relevant: in de basisbehoeften wordt voorzien. Deze gedachte lijkt een ruimte te scheppen waarin stukje bij beetje een liefde voor het kind kan ontstaan wanneer die er nog niet was. De foto die voor Abebu het belangrijkste is, zegt voor haar veel over haar liefde voor haar kind: 'I love her so much and I want to be able to raise her, take care of her and be with her always, because my love for her is so much and I wish God will help me to take care of her.' Hana verwoordt hoe haar gevoel steeds sterker wordt: 'Before I didn't care about her, but now my feeling become stronger, I worry about everything for her.'

Hoewel niet alle meiden een uitgesproken liefde voor hun kind onder woorden brengen, benoemen ze allemaal min of meer dat ze niet meer zonder het kind zouden willen of kunnen. Het kind is het enige dat de meiden hebben, daarnaast hebben ze niemand (op God na). Leya vertelt: 'When I became pregnant, my relation with my family was disrupted and my education also didn't get that far. So now the baby is the only one I'm left with.' Ook Tenagne staat er tamelijk alleen voor: 'For me I've got my God and my daughter, but other than them, I don't have anyone for me.' Sommige meiden zien hun kind als vervanging voor de familie die weggevallen is. Melkam is blij dat haar zoontje op haar lijkt, zodat ze kan zeggen dat het haar broertje is: 'In the future, my kid is going to be like my family cause I don't have anyone right now. (...) He will be my brother and my son, cause I don't have other family of mine.' Voor Mahlet is haar dochtertje als haar moeder, die ze niet lang gekend heeft: 'Well, I was alone, I didn't have any family. My mother is dead, so my baby is like my mother to me.'

Rahel (19?)

I had a lot of money, but spent so much cause there was no one I was suppose to help, like I was not thinking about my family or there was no kid to think about. But after having this baby, I learn to need my family and to be careful on spending money cause now there is this baby to think about.

Voor Rahel is geld het belangrijkste in haar leven. Geld heeft in haar verleden bepaald of ze gelukkig was of niet. Voor de toekomst is het door geld dat ze haar kind op kan voeden, dat ze bij haar familie terecht kan en dat ze in haar basisbehoeften kan voorzien. De dag na het interview brengt ze haar dochtertje bij haar moeder, die dan voor haar zal zorgen. Rahel zelf gaat aan het werk om geld te verdienen voor haar kind en haar familie.

Ondanks alles wat de meiden in het verleden hebben meegemaakt, hebben ze hoopvolle verwachtingen voor de toekomst. Zoals Hana zegt: 'My future might be a brighter one.' De foto's die de meiden van de toekomst hebben gemaakt, of hadden willen maken, laten blije, hoopvolle gezichten van meiden met hun kind zien. Auto's, televisies en grote huizen staan symbool voor een goed leven, waarin zorgen verleden tijd zijn. De meiden hopen op een gelukkig leven, *met* hun kind.

De belangrijkste voorwaarde voor dit gelukkige leven, is het hebben van een baan. Dit blijkt vooral belangrijk voor de voorziening in basisbehoeften: wanneer er geld is, is er onderdak, te eten en kleding. De training die de meiden bij Godanaw krijgen, kan het de meiden makkelijker

Hana (18)

I've tried give her away but God didn't let that happen, it's said that "God has a plan for you" and he did, for me, he bring me here to have a shelter. I wouldn't be here if it wasn't for God, I would have been on the street, begging like the others but instead he brings me here. Now my life is better than my past, so I'm thankful for that.

Hana kwam naar Addis Abeba om geld te verdienen voor haar familie. Ze leerde een jongen kennen, met wie ze trouwde. Toen ze zwanger werd, verliet hij haar. Familie zou er moeten zijn wanneer je in de problemen zit, maar in plaats daarvan liet haar familie haar in de steek en zei dat haar zwangerschap haar eigen schuld was. Verschillende vrienden hielpen haar, waardoor ze niet op straat kwam te staan. Hier is ze God erg dankbaar voor, wat blijkt uit de foto van Maria die belangrijk voor haar is. De foto van haarzelf als kapster laat zien dat ze hoopt dat ze misschien eens een kapsalon kan beginnen.

maken om hierna aan het werk te komen. Ook krijgen ze aan het eind van hun tijd bij Godanaw 500 birr mee, zodat ze iets voor zichzelf op kunnen starten of de eerste maand huur kunnen betalen. Naast het hebben van een baan, om te kunnen voorzien in de basisbehoeften, noemen sommige meiden enkele andere dingen die ze graag zouden zien in de toekomst, zoals gezondheid, veiligheid, liefde, tijd doorbrengen met vrienden en bemoediging van anderen. Sommige meiden zouden graag nog hun school afmaken, alsnog dokter of lerares worden of een eigen bedrijfje willen beginnen. Abebu heeft verder niets nodig: 'I don't need anything else, I want to only raise my child and live with her.'

Hoewel sommige meiden reikhalzend uitzien naar het moment waarop ze de 500 birr in hun handen krijgen en eindelijk op eigen benen kunnen staan, is het voor andere meiden een moment waar ze erg tegen op zien. Hoewel Godanaw de meiden ondersteunt zodat ze uiteindelijk zichzelf en hun kind in onderhoud kunnen voorzien, blijft de onzekerheid groot voor de jonge, alleenstaande moeders. Door het hebben van een kind kan het moeilijk zijn om aan werk te komen, dus Leya hoopt dat ze iemand kan vinden die op haar kind wil passen, zodat ze zelf aan het werk kan. De angst dat dit niet gaat lukken, levert bij haar nogal wat stress op: 'My biggest worry is the future of my baby, and also not being able to leave the baby in crèche, after I leave this place.'

Voor hun kindje willen alle meiden een ander leven dan ze zelf hebben (gehad). Voor sommige meiden gaat dat over het leven in het algemeen, zoals bij Meron: 'I don't want my child to live the same life as mine.' Rahel zou haar kind het lijden willen besparen dat ze zelf geleden heeft: 'I don't want the same fate to happen to my baby, I don't want her to suffer.' Abebu wil haar kind de liefde geven die ze zelf nooit gehad heeft: 'Even if I didn't get enough love from my parents, I want to give her a kind of love I've never gotten.' Voor andere meiden, zoals Leya, moet juist onderwijs het verschil maken tussen haar leven en dat van haar zoontje: 'I want him to get a better education, unlike me.' De meiden wensen voor hun kind het leven dat ze zelf ook zo graag hadden willen hebben.

De periode bij Godanaw is voor de meiden een rustpunt te midden van de onzekerheid: de zorgen over een dak boven het hoofd, te eten en schone kleding zijn even voorbij – totdat het einde van de tijd bij Godanaw in zicht komt. Er ontstaat ruimte om na te denken over een leven samen met het kind. De onzekere toekomst maakt dat de zorgen af en toe weer terugkomen,

maar de optie om zonder kind door te gaan, is nu echt van de baan. Hoe onzeker de toekomst ook is, veelal overheerst bij de meiden de hoop dat de toekomst mooier zal zijn, dat God een beter leven voor hen in petto heeft.

3.2 Een keerpunt

Uit de verhalen die de meiden vertellen en de foto's die ze gemaakt hebben, blijkt hun kind vaak het belangrijkste in hun leven. Toch is de manier waarop de meiden het hier en nu omschrijven, niet altijd eenduidig. In één verhaal kan een meisje vertellen dat ze zowel gelukkig is, als niet blij met hoe haar leven er op dit moment uit ziet.

Aan de ene kant zijn de meiden blij met hoe hun leven op dit moment is. Melkam vertelt dat ze graag nog een foto had willen maken van het heden: 'I'm happy now, so I would take a photo of my baby and my friends.' Hiwot heeft een foto van haar zoontje naast de tv waarmee ze wil laten zien dat ze gelukkig is: 'This is the picture of my baby beside the tv cause I don't want him to think that this place is like a street. I want him to have the best memory of this place. (...) I'm happy now.' Fikir vertelt dat ze andere verwachtingen had van het leven, maar dat het goed met haar gaat: 'I expected a better life (a different one!), but I'm okay now. (...) I have a baby and I'm so happy for that, so I would take a photo of me with my child, laughing and stuff.' Tenagne is de enige die zegt dat haar leven er zelfs beter op is geworden sinds ze een baby heeft gekregen: 'I feel that my life became better since I've had my baby!'

Aan de andere kant komt niet zelden in één verhaal ook een ander beeld over het heden naar voren en blijkt dat de meiden niet alleen blij zijn met hun huidige situatie. Abebu had hogere verwachtingen van God: 'I was expecting a better life from God, but instead I'm living this kind of life.' Ook Leya had een ander plan voor haar toekomst:

> *The father of the child is living a better life and me, I'm living this life. (...) Previously my plan for my future was to finish my education, 'cause I was good at it, have a job and live with my family. But now my time to leave this place has come and I don't have any one to turn to and everything is upside down for me.*

Aziza vergelijkt haar huidige situatie met hoe ze het vroeger had: 'In my past, I had a nice life but now I have a baby.' Rahel omschrijft hoe ze in de toekomst op deze periode in haar leven terug wil kijken: 'I'm not in a good situation (...) I've suffered a lot so I want to remember how I was now, in the future.'

Dat in één verhaal zowel een 'I'm happy now' als een 'I'm very sad, I have to live this life' uitgesproken kan worden, klinkt paradoxaal. De reden voor deze schijnbare paradox in de

levensverhalen, wordt duidelijk samengevat door Naomi: 'It's better than living on the street but it's not comparable to the time I was with my husband.'

De waarde die de meiden hun leven toekennen, is afhankelijk van wat voor de meiden belangrijk is in het leven. Hoewel er onderling verschillen zijn in wat de meiden belangrijk vinden, zijn er enkele elementen die regelmatig terug komen in de twaalf levensverhalen: een relatie (vriendje of man), een band met de familie, vrienden, werk, voorziening in basisbehoeften, toekomstperspectief, sociale status en gezondheid. Al deze aspecten van het leven zijn fundamenteel veranderd met de komst van het kind.

De relatie met het vriendje of de man ging kapot door de komst van een kleine en een nieuwe relatie is voor de meeste meiden geen optie meer. Waar de meiden voordat ze zwanger raakten in sommige gevallen nog welkom waren bij hun familie, werd dat met het krijgen van een kind zo goed als onmogelijk. Het kunnen voorzien in levensonderhoud en primaire levensbehoeften werd dubbel zo moeilijk: niet alleen waren er nu twee monden te voeden, maar ook was het houden of krijgen van een baan of een dak boven het hoofd minder vanzelfsprekend geworden. Vriendschappen veranderden, omdat de meiden in andere omstandigheden leefden dan hun vrienden. De sociale positie veranderde: meiden kregen regelmatig niet het respect dat ze hadden willen hebben of leverden slechts reputatieschade op bij de familie. De vrijheid die sommige meiden hadden toen ze alleen waren, is hen ontnomen, en met het kind zijn er vooral veel extra zorgen bijgekomen. Het perspectief op een hoopvolle toekomst viel, indien aanwezig, met de komst van het kind in duigen.

Al de levensdomeinen moeten aangepast worden aan de nieuwe situatie. Voor sommige meiden en sommige domeinen pakt dit positief uit, terwijl andere meiden vooral veel in te leveren hebben. De meiden moeten leren omgaan met de veranderde situatie. Niet langer staat *het meisje* centraal in haar leven, maar *zijzelf met een kind*. Aan de hand van drie typen levensverhalen die Frank onderscheidt, zal ik in hoofdstuk 4 inzichtelijk maken wat de levensverhalen laten zien over de manier waarop de meiden tegen hun veranderde situatie aankijken.

3.3 *God-talk*

Niet alleen het kind is van grote betekenis in de levens van de meiden. God wordt in alle levensverhalen minstens één keer genoemd en speelt in de meeste levensverhalen een essentiële rol. Vijf meiden hebben één of meerdere foto's gemaakt van de kerk of Maria, om daarmee hun geloof in God te representeren. Ook uit kleine zinnetjes, die veelvuldig in de levensverhalen uitgesproken worden, blijkt dat God, de kerk en religie nauw verweven zijn met de levens van de meiden. De onoplettende luisteraar kan verleid worden deze ogenschijnlijk onbelangrijke uitspraken af te doen als een teken van de religieuze context die van invloed is op

de meiden, zonder er verder aandacht aan te besteden. De rol die God speelt of toebedeeld krijgt in de levens van de meiden laat echter veel zien van de levensbeschouwelijke identiteit van de meiden. In de levensverhalen blijkt dat God genoemd wordt in de verschillende dimensies van de levensbeschouwelijke identiteit en niet slechts beperkt is tot één dimensie. Door in te zoomen op de manier waarop God in die dimensies naar voren komt, wordt steeds meer duidelijk wat de meiden zin en betekenis geeft in het leven.

In deze paragraaf sta ik eerst stil bij de religieuze achtergrond van de meiden, voor zover die bekend is. Vervolgens zal ik aan de hand van de door de meiden gebruikte *God-talk* laten zien op welke manier God in de levens van deze meiden een rol speelt.

3.3.1 De religieuze achtergrond van de meiden

Melkam, Leya en Naomi zijn de enige drie meiden die vertellen hoe ze vroeger met geloven en de kerk bezig waren. Melkam werd door de vrouw die haar opving, meegenomen naar de kerk: 'She always makes me feel good, I even was protestant for some time and I used to go to their church.' Naomi was graag een gospelartiest geworden. Ze was met haar man actief in de kerk met het schrijven en zingen van spirituele liedjes en ze stonden zelfs op het punt om een album uit te brengen: 'Then I wanted to be a song singer, we were writing lyrics to sing together. (...) A spiritual singer, and a writer as well.' Bij Leya is het geloof verwaterd toen haar moeder bij haar stiefvader ging wonen in Jimma: 'When I used to live with my mother, I was protestant and I had a good faith, I study bible, I even was in a choir. But when my mother left Addis and when I met this guy (who is orthodox) also other friends, somehow I became distant from church and all.'

Van een aantal meiden is mij bekend dat ze ook nu nog praktiserend gelovig zijn. In elk geval zes meiden waren aanwezig bij het drie dagen durende feest Timkat, in Addis Abeba. Abebu heeft me uitgenodigd voor de doop van haar dochtertje in de kerk en ook Hana liet tijdens een interview foto's zien van de doop van haar kindje. In hoeverre de andere meiden bij de kerk betrokken zijn, weet ik niet en is tijdens de interviews ook niet altijd ter sprake gekomen. Leya heeft wel meerdere keren verteld dat ze zich als protestantse niet vrij voelde om naar de kerk te gaan, vanwege de aversie van directeur Mulatu ten opzichte van protestanten: 'After I came here, Ato Mulatu doesn't approve of going to church, so I don't go but after I leave this place, I plan to go back to the church life.'

Leya en Naomi benoemen allebei de wens om in de toekomst weer actief te worden in de kerk. Naomi heeft een foto gemaakt van de kerk waar ze regelmatig heen gaat en legt uit: 'This is also to remember how I love going to the Church with my friends, how I used to participate in Church in my home town and also my wish for the future to go to Church and participate.' Leya wil nadat ze bij Godanaw weg is graag weer naar de kerk, omdat ze zich daar beter van voelt: 'When you go to church, you learn God's words and feel good (happy), but now when I'm not

going there is not good thing. (...) So when I go out of this place, I want to be in church a lot, be in a choir.'

Meron, Leya en Naomi hopen ook dat hun kind een goede gelovige wordt. Meron vertelt: 'I want her to be a good follower of her religion, want her to be in the service of the church, like be in the choir besides her education.' Ook Leya wil haar dochtertje opvoeden met haar religie, daarna mag ze zelf beslissen wat ze ermee doet: 'So after I leave, I want my child to know my religion until she grow up, as long as she live with me, but once she grow up, she can decide what she wanted to believe.' Naomi zou graag zien dat haar zoontje een prediker wordt: 'I want him to preach God's work and live by its rule. (...) I want him to be a preacher, know his religion, and be close to the Church and the like.'

Uit de activiteiten waar de meiden mee bezig zijn en de foto's die ze gemaakt hebben, blijkt hoe belangrijk het geloof in God voor hen is. Wat betekent dit geloof voor hen? Hoe beleven ze dit? Wie is God voor de meiden? Voor tien van de twaalf meiden klinkt in de levensverhalen door wat God voor hen heeft betekend, nu betekent en zal betekenen. In de volgende twee paragrafen zal ik aan de hand van de twee meest voorkomende vormen van *God-talk* weergeven hoe God in de levens van deze meiden een rol speelt: 'Thank God' en 'God knows'.

3.3.2 'Egzabehier elmesken'

'Thank God' is een veelgehoorde uitspraak bij de meiden. De dankbaarheid die de meiden hebben ten aanzien van God komt op verschillende manieren naar voren: dankbaarheid voor wat God voor hen heeft gedaan, voor God die hen voor erger lijden heeft behoed en dankbaarheid voor God die er voor hen *is* (geweest).

God geeft

Er zijn verschillende gebieden waarin de meiden ervaren (hebben) dat God geeft. Een groot deel van de meiden benoemt dat God voorziet in relaties, mensen om hen heen, een vervanging van de weggevallen familie. Daarnaast is de voorziening in levensbehoeften of een dak boven het hoofd een belangrijk dankpunt, evenals de medische zorg.

Melkam spreekt haar dankbaarheid naar God uit wanneer ze praat over een vrouw die jarenlang als een moeder voor haar gezorgd heeft. Ze heeft haar ouders nooit gekend en is in een weeshuis opgegroeid. Toen dit weeshuis failliet ging, werd ze opgevangen door een vrouw, bij wie ze aan het werk ging en tegelijkertijd als dochter in het gezin werd opgenomen: 'I even thank God for her. She was like a mother to me, I was a servant there but she was treating me like her daughter. She was good to me because I didn't have parents.' Ze vervolgt haar verhaal met wat God voor haar heeft betekend: 'I used to pray all the time when I'm in need of help and he would always be there for me.' Ook Aziza is God dankbaar voor de mensen bij wie ze terecht

kwam: 'Even if I was a servant, thanks to God the people I work for are nice, they would give me too much freedom, I can go out have fun, have a day out any day and life was good back then.'

Meron en Fikir zijn God dankbaar voor de mensen die op hun pad kwamen. Meron vertelt over haar bevalling, waarbij God het haar gemakkelijk had gemaakt: 'So I delivered the baby at home and God made it easy for me. Also when I had her even if I had problems for a while, God made it easy because I was supported by Addis Ababa's people (they are kind).' Fikir ziet in een lieve, zorgzame vrouw uit Jimma een antwoord op haar gebed:

> *I prayed, I begged God to help me, I didn't know what to do, but God arranged everything for me. He gave me what I didn't expected, and it's so big of him to give me what I never thought of. I was not prepared for having this baby, but he made it all happen, by that woman who lived in Jimma. She gave me a lot of clothes for my child, I still haven't bought any clothes. People I knew have been helping me.*

Enkele meiden benoemen specifiek dat ze God dankbaar zijn voor het kind dat ze gekregen hebben. Mahlet is blij dat God haar een dochtertje heeft gegeven: 'I'm fine with my baby, I thank God for giving her to me so I'm ok with her.' Voor Aziza is het kind de enige familie die ze op dat moment heeft: 'Even if I don't have family, he gave me a child to be my family.' Meron vertelt dat veel mensen niet in de mogelijkheid zijn om kinderen te krijgen en dat ze dankbaar is dat zij wel een kind heeft gekregen: 'Thank God, because there are a lot of peoples who die not be able to have a child and who try to have, but become impossible. So I consider my child as a gift and I'm happy that I have a baby.' Melkam ziet in haar kind een gave van God, wat voor haar reden is om hem te geven wat hij nodig heeft: 'God gave him to me. So I want him to be a good person and as long as God give me a job, than I can give him what's necessary in order for him to live a kind of life I didn't live in.'

Ook in de voorziening in een dak boven het hoofd en een schoon bed, zien de meiden Gods gevende hand. Na de operatie was God bij Naomi degene die ook voorzag in een plek waar ze terecht kon: 'I gave birth when I was 10 month pregnant and also after I gave birth, I was picking up something, the wound got opened and I couldn't do anything but God help me to find this place so I came here.' Tenagne is blij dat ze niet op straat terecht kwam: 'I'm glad that I'm not out on the streets and I thank God for that.' Abebu had geen andere plek om heen te gaan, dus is God dankbaar voor Godanaw: 'I thank God that he arranged this place for me, because there is nowhere else for me to go. Even if I don't like the food, I'm so happy that I'm sleeping in a clean bed.'

Meron is God dankbaar dat ze kon blijven werken totdat ze beviel van haar baby, zodat ze zichzelf kon onderhouden: 'When I was pregnant, the hotel I was working for didn't fire me

because I was pregnant and also I fell one day but nothing happened to us, so even if there were some inconveniences, I thank God that I was working till I gave birth, because I had to sustain myself.'

Naast de voorziening in relaties en basisbehoeften, is voor sommige meiden de gezondheid een belangrijk punt om God voor te danken. Mahlet ziet in haar genezing duidelijk de hand van Maria:

> *When I was working as a servant, I was under so much stress, I get to the point where I couldn't handle anything and I was almost going crazy literary, I was even on the street talking to myself loud. So that was when and there were some people and they took me to the St. Mary's Church and I was drinking the holy water and was washing myself by it. Then I got better so she meant a lot to me cause she was the only one who cured me.*

Voor Hiwot is God degene geweest die haar en haar kind bewaard heeft, zelfs na haar poging om haar kind te aborteren: 'I'm praying for him to help me and my baby. He is the one who keep me till now. I even begged God to keep my baby ok after I drunk that thing and promise to bring a candle and he did that.' Ook bij Naomi voorzag God in concrete, medische hulp: 'He helped me when I was in need, I needed Medical attention because the baby was outside the uterus so God has arranged for my operation.'

Uit de teleurstelling in sommige uitspraken, blijkt hoe moeilijk het soms is om God dankbaar te zijn. Abebu wil God dankbaar zijn, zodat er haar misschien iets beters te wachten staat: 'I was expecting that I would get a better life than this, I was thinking to finish my education, but in the middle all of this happened (having a baby). I can't be mad at God cause if I am, than he will punish me and maybe something worse than this might happen to me. If you are not thankful now, then better things won't happen to you.' Meron had graag bij haar moeder willen blijven, maar God liet dat niet gebeuren: 'I loved my mother so much and I never thought that I would separate from her. But God didn't let that happen and I was brought by my uncle (my mother's brother) to Addis to get education. (...) But what happened was happened, so I have to be thankful for God.' Ook Aziza stelt dat ze niets kan doen dan te accepteren wat God gegeven heeft: 'Well we have to accept what God has given us, because we can't do anything about it.'

De meiden zien in God degene die in staat is te voorzien in alles wat ze nodig hebben op het juiste moment in hun leven. Wat de meiden zelf niet meer in de hand hebben, maakt God mogelijk.

God voorkomt

God wordt niet alleen gedankt voor wat hij in de levens van de meiden heeft *gedaan*. De meiden danken God ook expliciet voor wat hij heeft *voorkomen*: erger leed in de vorm van een besmetting met HIV, veel pijn of een leven op straat.

Abebu vertelt dat haar leven zwaar was, maar dat het nog erger had kunnen zijn: 'Yes, it was hard, but thank God. (...) I'm thinking the worst things so I thank him that they didn't happen to me.' Ze wil niet boos op God of teleurgesteld in hem zijn voor hoe haar leven nu is, want ze is in elk geval nog gezond: 'I was expecting a better life from God, but instead I'm living this kind of life, but I won't be mad at him because at least he is keeping my health and I'm thankful for that cause worst things could have happened.' Ook Fikir ziet in haar leven Gods bescherming:

> *God had protected me from the worst cause: what if it was HIV, so it's okay that I only had a baby (a healthy one). I didn't live on the street so it's a big deal for me. The father of the child thinks I'm on the street or died, but I'm still here, not being suffered too much. I expected a better life (a different one!), but I'm okay now.*

Tenagne ziet hoeveel God voor haar heeft gedaan, juist in wat haar niet is overkomen: 'God did a lot for me, I was not on the street and didn't see a lot of pain.' In de enige uitspraak die Rahel in haar levensverhaal doet over God, is ze dankbaar dat ze niet ziek is: 'God didn't punish me with HIV/AIDS, so it's a big deal for me that I'm only having a baby. I'm learning different lessons and I'm thanking God. If I had been sick then won't be able to accomplish anything.'

God is

Naast de concrete dingen die God in de levens van de meiden heeft gedaan of voorkomen, spreekt een groot aantal meiden dankbaarheid uit aan de God die *is* en *is geweest*. Leya wordt blij van het idee dat God er altijd voor haar is: 'So that makes me happy in the church, even if we are sinners, he [God] is always there for us.' Aziza vindt het moeilijk om God onder woorden te brengen, maar weet wel dat hij altijd bij haar is geweest: 'It's hard because God have been here in every step of my way, and helped me in a lot of things but I can't explain him, he is unexplainable.' Ook voor Hiwot was God er altijd: 'He has always been there for me.'

Enkele meiden hechten veel waarde aan de God die er juist in het lijden is. God kan Tenagne helpen om haar problemen te vergeten: 'You have a lot of problems about your life, family and past so he is the only one who can make you forget about your sorrows.' Volgens Melkam is God er altijd voor de mensen in nood: 'God always helps the ones in need, right? He don't let anybody down, won't forget the needy people.' Hana ervoer de aanwezigheid van Maria vooral tijdens haar moeilijke zwangerschap: 'St. Mary means a lot, she is the base of our religion. She is there

during our suffering, and also when I was pregnant with this baby I faced a lot of problems. I used to go to Church a lot and she was there for me.'

Waar andere mensen het af lieten weten, ervaren sommige meiden duidelijk dat God hen *niet* in de steek heeft gelaten. Voor Fikir is God degene die er altijd is geweest, in tegenstelling tot de vader van haar kind: 'God didn't let me down, the father of my child denied his fatherhood and even if he did that, God didn't forget me.' Tenagne heeft verder niemand en ziet in God de enige die het beste met haar voorheeft: 'There is no one left for me. So I believe that we have to remember him and praise him all the time. So most of the time I go to church cause he is the only one who don't want us to fall.' Er is niemand geweest die Mahlet heeft kunnen genezen, behalve Maria: 'Then I got better so she meant a lot to me cause she was the only one who cured me.'

Voor enkele meiden is God de familie die ze niet meer hebben, of nooit hebben gehad, zoals bij Melkam: 'Even if you don't have a family, if you have God then it's nice. But if you don't have God while you have a family is a bad thing. I have God as my family and he bring me to this place cause he don't want me to face problems. So I believe he will change my future.' Ook voor Hiwot is God degene die haar familie kan zijn: 'But if you believe in God, he will take care of you being your family.' Tenagne heeft niemand naast God en haar dochter: 'He replace your family, even if you don't have anyone here, he is the only one you can count on. (...) For me I've got my God and my daughter, but other than them, I don't have anyone for me.'

De meiden zien God in de mensen om hen heen, in de voorziening in hun levensonderhoud, het krijgen van een baan en voor het vinden van troost, liefde en geborgenheid. Dit sluit goed aan bij wat Pargament de zoektocht naar comfort noemt: 'Organized religions (...) encourage their members to seek and find protection and comfort from the world through their faith.'[126] De meiden zien in God iemand die kan beschermen tegen de gevaren en tekortkomingen van de wereld en die hen bij kan staan op het moment dat ze er alleen voor staan. De God die almachtig en aanwezig is in alle aspecten van het leven voorziet de meiden van lichamelijk en geestelijk comfort.

3.3.3 'Egzabehier jaukal'

Naast Gods almacht en aanwezigheid, doen de meiden regelmatig een beroep op Gods alwetendheid. De uitspraak 'God knows' komt zowel expliciet als impliciet terug in de verhalen. Gods alwetendheid speelt een rol in het benoemen van redenen voor het lijden dat de meiden (hebben) moeten doorstaan, als in het idee dat in de toekomst ook Gods wil zal gebeuren.

---

[126] Pargament, *The psychology of religion and coping*, 49.

Gods reden

Wanneer Fikir en Melkam vertellen over hun verleden en de toekomst, vertellen ze dat God alles weet. Melkam vertelt dat God weet wat het beste voor haar is, ondanks haar eigen plannen: 'God knows everything, I was planning to give up the baby, but instead God make me come to this place, so he knows what is best for me and knows what is gonna happen for the future.' Fikir benoemt dat God de enige is die weet of ze iets te eten of te drinken heeft:

> *He knows my futures, he's the only one who knows if I'm going to have something to eat, drink. He knows my past, and my future. So if you believe in him, he would have a place to live, but he arranged a lot for me, even if I thought I would be on the street begging for money. So I hope that he would look out for me on the future as well. So I'm with God, now and forever.*

Deze expliciete uiting dat God weet, lijkt een reden te zijn voor wat er met hen gebeurt of gebeurd is.

Bij andere meiden komt deze gedachte meer impliciet naar voren: het lijden dat ze hebben moeten doorstaan is te dragen (geweest) omdat ze weten dat God er een reden voor heeft. Mahlet kon haar kind niet weggeven en gelooft dat God daarmee een reden heeft: 'When I saw her, I couldn't give her away, and I believe God has done everything for a reason and I know that he would help me raise her.' Ook Hana wilde haar dochtertje weggeven, maar God liet dat niet gebeuren. Hij had een plan met haar:

> *So I've tried give her away but God didn't let that happen, it's said that "God has a plan for you" and he did, for me, he bring me here to have a shelter. I wouldn't be here if it wasn't for God, I would have been on the street, begging like the others but instead he brings me here. Now my life is better than my past, so I'm thankful for that.*

Voor Abebu lijkt de reden te liggen in het feit dat God haar iets wil leren:

> *He is the One who create me, everything is easy for him to do, and he made this things so that I could take a lesson, but we humans don't learn from our mistakes as he said knock and shall be opened, but if we don't follow his word, his command, we are so disobedient. And also God tests those he loves but when you think about what's happening, it just made you so sad. My problem is easy, there are a lot of worse things that could have happened, so I thank God that he protect me from the worst.*

Ook volgens Meron heeft God haar een kindje gegeven als een test: 'So as long as God gave her to me as a test, I have to struggle to raise her.'

De meiden putten vertrouwen uit het idee dat God weet wat hij doet. Ze kunnen hun eigen vragen en onzekerheden loslaten in de wetenschap dat God een doel met hun leven heeft.

Gods wil

Wanneer de meiden over de toekomst vertellen, noemen ze regelmatig dat ze zelf niet weten hoe het gaat lopen, maar dat God het wel weet. Wat betreft de plannen en verwachtingen die ze zelf hebben, beseffen ze in meer of mindere mate dat ze afhankelijk zijn van Gods wil voor hun leven. Naomi plant veel voor haar toekomst, maar heeft Gods hulp daarbij nodig: 'I'm planning a lot for my future. With God's help.' Mahlet weet zeker dat Maria er ook in de toekomst voor haar zal zijn: 'Also in the future, she will help me in my future as well.'

Melkam zit net een maand bij Godanaw en mag nog elf maanden blijven. En daarna: 'After a year God knows my future, right?' Ook voor Leya is het enige dat ze weet, dat ze nu bij Godanaw zit en dat haar kind groeit: 'I'm here, my baby is growing and about the future: only God knows.' Hana heeft foto's gemaakt van haar tijd bij Godanaw, in de hoop dat de toekomst er beter uit ziet: 'I want to remember this time, because God knows my future might be brighter one.' Abebu antwoordt op de vraag hoe haar toekomst eruit ziet: 'That only God knows, but as far as I'm concerned, I will try to get a job, to be able to live on my own and take care of my child.' Ook Fikir gelooft dat God weet hoe de toekomst eruit ziet: 'God is the only one who knows the future, he might change my life or not. But if my baby grows up, and be healthy I can get a job and everything will be better.'

Het belangrijkste dat de meiden voor de toekomst willen zien, is met hun kind zijn. Dit is echter alleen mogelijk als God helpt, voorziet in basisbehoeften en zijn zegen geeft. Abebu hoopt dat God haar helpt voor haar dochtertje te zorgen: 'I love her so much and I want to be able to raise her, take care of her and be with her always because my love for her is so much and I wish God will help me to take care of her.'

Verschillende meiden hopen dat God voorziet in een baan, zoals Melkam: 'Even if everything happens because of God (...) I would want for God to give me a job so that I can raise my baby.' Ook Meron: 'After I leave, with God's blessing, I want to have a job that could sustain me and my baby.' Hana wil graag een baan en misschien zelfs haar eigen bedrijfje: 'In God's will, if me and my baby are healthy and well, I want to have a job, work and raise my child. So I hope I would have a bright future. (...) Also if God wills I want to have my own business.' Tenagne hoopt ook op een beter leven: 'In the future, I want to leave her here during the day, get a job, raise my baby. And I hope God will help me accomplish what I want, to get a better life.'

Voor Fikir is onderdak het belangrijkste dat ze van God zou willen: 'What is necessary for anyone is peace and health, shelter and food, and clothing must be fulfilled. But the first thing that I need is a shelter, so if God can make that happen, than my future will be good.' Hiwot

hoopt op een beter leven, gesymboliseerd door een huis en tv op de foto: 'This one is a picture about what I want for my future by God's willing, if he give me a house and a tv. (...) I don't know that, 'cause people get bad life and their life changes. In God's willing, every pain will stop.' Aziza zou willen dat God haar naast de mogelijkheid om te kunnen werken, gezondheid en liefde van mensen geeft: 'I want God to give me health, ability to work so that I can raise my kid and people's love. (...) I want my kid to be safe, happy and want God to give me a job so I can raise him well.' Leya zou willen dat ze geen haat meer voelt voor de vader van haar kind: 'I would want God to avoid all the hatred I have for my child's father, 'cause there is no importance out of it so until my child grows, I want this feeling (anger) to go away.'

Sommige meiden zouden graag de band met hun familie hersteld zien, maar ook dat is iets wat alleen mogelijk is als God het toestaat, zoals bij Meron: 'They don't know where I am right now and I will meet them when God allows, also when I get in the same position as they are, I will try to contact them.' Naomi hoopt dat ze met haar man en haar kindje een gezinnetje kan vormen: 'I pray that he [God] could make my family reunion, to see my child grow and also to make me praise him.'

Sommige meiden spreken van een actieve overgave aan Gods wil, voor alle aspecten van hun leven. Fikir verwoordt hoe ze zich aan God overgeeft: 'I was leaving everything to God, I told him to do whatever he wants for me and from now on I hope God will help me as well and make me not to trust anybody and protect me from any mistakes.' Ook Abebu ziet God als degene die alles in de hand heeft, voor haar zorgt:

> *God is the controller of everything, he cares for us, even he feed the birds even if they are unable to think for themselves. Like them, he also care for us, but as we are humans, we have a brain to think on so our purpose here is to praise him and thank him. We shouldn't be angry at him cause there is no good outcome by it. Rather we have to be thankful for whatever we have and then he would help us to improve and change ourselves and he would be happy by us.*

Volgens Melkam hangt alles in haar leven af van wat God geeft of neemt, alles is van hem afhankelijk: 'Everything depends on God. My child might die, there was a girl in a shelter and when she gave birth, the child died. So God give, God takes. So God is the only reason why I'm still alive.'

Het gebed van Meron is samenvattend voor de afhankelijkheid die in elk geval tien meiden hebben ten opzichte van God: 'I'm going to church to pray that we would stay together, live together, having a better life.' Toch blijkt in sommige gevallen dat niet alles in Gods handen ligt. Wanneer Abebu hard genoeg knokt, zou ze haar leven kunnen veranderen: 'To get what you

wish for, you will struggle to change the way of your living, so I'm gonna try hard to lead a better life.' Maar toch voegt ze ook hier aan toe: 'But everything will be possible by God.'

De God die weet speelt voor in elk geval tien meiden een belangrijke rol: ondanks het lijden en alle onzekerheid, is God degene die een reden voor dit alles heeft, die het beste met de meiden voorheeft, die niet wil dat ze vallen, die hen voor zonde wil behoeden en die daar eventueel voor kan straffen. Zijn wil geschiedt, ook in de toekomst. Hierin is de zoektocht naar betekenis van Pargament te herkennen: 'Every religion depicts a meaningful word and encourages it members to find and live by this meaning.'[127] Het vertrouwen in een God die een reden heeft voor alles wat er gebeurt, geeft het leven voor de meiden betekenis en zin.

3.4 Conclusie

Het krijgen van een kind was voor de twaalf meiden een levensveranderende ervaring in een toch al chaotisch leven. Wat de situatie van de meiden ook was, de komst van het kind betekende een grote verandering. Niet langer waren de meiden zelf de spil waaromheen alles draaide: hun kind werd de bepalende factor in alle levensdomeinen die voor de meiden van belang zijn. Het (ongeboren) kind was van invloed op de relaties die de meiden hadden met de mensen om hen heen, op de (on)mogelijkheden om aan een baan te komen en op hun toekomstperspectief. De meiden staan voor de opdracht om hun leven, nu *met kind,* opnieuw in te richten, betekenis te geven.

Niet alleen het meisje zelf (vroeger) of het kind (nu) is bepalend voor hoe de betekenisgevende levensdomeinen vorm krijgen; in elk geval tien meiden zien in God degene die die domeinen uiteindelijk in de hand heeft. In de manier waarop de meiden over God spreken, komen vooral Gods almachtigheid, aanwezigheid en alwetendheid naar voren. God zorgt, voorziet, is, weet, heeft zijn redenen, helpt, leert lessen, heeft lief, straft, maakt mogelijk, geneest, geeft, maakt heel en is te vertrouwen. Met de komst van het kind veranderden de relaties met de mensen om de meiden heen, de primaire levensbehoeften en de toekomstdromen sterk. God is de stabiele factor in deze periode, degene die juist voorziet in relaties, in de voorziening in basisbehoeften en die hoop biedt voor de toekomst. Hiermee voorziet God voor de meiden in lichamelijk en geestelijk comfort en geeft het geloof in een God die een reden heeft, betekenis aan hun situatie.

In het volgende hoofdstuk sta ik stil bij de typen levensverhalen die de meiden verteld hebben en de manier waarop de levensbeschouwelijke dimensies in de verhalen vorm krijgen. Hieruit wordt duidelijk wat de *God-talk,* zoals die in de levensverhalen naar voren kwam, laat zien over de levensbeschouwelijke identiteit van de meiden. Vervolgens laat ik aan de hand van de

---

[127] Ibidem, 48.

copingtheorie van Pargament zien hoe de meiden met hun drastisch veranderde situaties omgaan en wat de levensbeschouwelijke identiteit hierin voor hen betekent.

Hoofdstuk 4: Analyse van de levensverhalen

I've got my God and my daughter, but other than them, I don't have anyone for me.
(Tenagne)

De breuk die te herkennen is in de levensverhalen van de meiden is van grote invloed op de manier waarop het levensverhaal verteld wordt. Het krijgen van een kind onderbrak het leven zoals het geleefd werd en betekende een grote aanpassing op allerlei gebieden van het leven. Die aanpassingen gingen niet vanzelf. In dit hoofdstuk sta ik stil bij de invloed die het krijgen van een kind had op de levens van de meiden: hoe gingen ze hiermee om? Wat betekende dit voor hun spirituele identiteit?

In de eerste paragraaf sta ik stil bij het soort levensverhaal dat de meiden vertellen. Wat zegt de manier waarop een levensverhaal verteld wordt, over hoe de meiden het krijgen van een kind beleven? In de tweede paragraaf weid ik uit over de manier waarop de meiden omgaan met de veranderde levenssituatie, de betekenisgevende levensdoelen en middelen die de meiden hebben en de rol die God toegekend wordt in de levens van de meiden.

4.1 Een breuk

De komst van een kind is voor de meiden een ingrijpende ervaring en levert een breuk op tussen het verleden en de toekomst. Een breuk in het levensverhaal maakt volgens Arthur W. Frank dat de logische volgorde van het leven verstoord raakt: verleden, heden en toekomst zijn niet meer wat ze voor die tijd waren. Hij stelt: '[Such an event] dislocates the relation of this whole: the present is not what the past was supposed to lead to, and whatever future will follow this present is contingent.'[128] De komst van het kind is voor de meiden van grote invloed op hoe ze terug kijken op hun leven, hoe ze in het hier en nu staan en hoe ze de toekomst zien. Hoewel ik niet kan weten welk verhaal de meiden me verteld zouden hebben als ze geen kind hadden gehad, is nu duidelijk te zien dat verleden, heden en toekomst in de verhalen volledig verteld zijn vanuit het perspectief dat ze nu een kind hebben. Het verhaal dat nu wordt verteld, is een verhaal van 'ervoor' en 'erna'.[129]

In deze paragraaf sta ik eerst stil bij de verschillende typen levensverhalen die Frank onderscheidt. Vervolgens pas ik dit toe op de levensverhalen van de meiden en komt naar voren welk type verhaal zij vertellen. In het derde deel laat ik zien hoe de verschillende

---

[128] Frank, *The wounded storyteller*, 60.
[129] Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces*, 51.

levensbeschouwelijke dimensies die Lantman onderscheidt, in de levensverhalen naar voren komen.

4.1.1 Drie typen levensverhalen

De manier waarop de meiden de levensverhalen vertelden, verschilde van persoon tot persoon. Toch blijkt er een grote lijn te zijn, die in alle verhalen van de meiden te herkennen is. Deze lijn is goed te begrijpen aan de hand van de types levensverhalen die volgens Frank te onderscheiden zijn: het herstelverhaal (*restitution narrative*), het chaosverhaal (*chaos narrative*) en het speurtochtverhaal (*quest narrative*). In elke ziekte en door elke patiënt worden volgens Frank alle typen levensverhalen verteld, herhaaldelijk en elkaar afwisselend:

> *At one moment in an illness, one type may guide the story; as the illness progresses, the story becomes told through other narratives. The particularity of any experiential moment can thus be described by the narrative type that predominates at that moment.*[130]

Ren van Schrojenstein Lantman erkent net als Frank dat in verschillende fasen van een ziekteproces deze drie typen verhalen zijn terug te vinden. Lantman koppelt de verschillende typen verhalen echter meer aan 'soorten patiënten': een herstellende patiënt zal een herstelverhaal vertellen, het chaosverhaal van een chronische patiënt kenmerkt zich door blijvende ambivalenties en bij een palliatieve patiënt mag je een zoektocht naar zin en betekenis verwachten.[131]

Het plot van het herstelverhaal komt neer op de verhaallijn: 'Vroeger ging het goed met me, nu gaat het heel slecht, maar in de toekomst zal het weer beter gaan!'[132] Het herstelverhaal belooft mogelijkheden om uit het lijden te komen en dat hoe erg de situatie ook lijkt, er een *happy end* mogelijk is.[133] Het verhaal getuigt van een vertrouwen in degenen die voor de verteller zorgen: zij hebben controle over de situatie, wat voor de verteller genoeg is om te vertrouwen op een hoopvolle afloop.[134]

Volgens Lantman is het herstelverhaal vooral te herkennen bij de herstellende patiënt, die als doel heeft weer 'de oude' te worden. Verleden en toekomst lijken in dit verhaal duidelijk te zijn: '[Z]e liggen op één en dezelfde lijn. Het verhaal lijkt een lineaire vertelling, waarbij de gebeurtenis die het leven onderbrak, een hinderlijk incident vormt.'[135] Toch is dit verhaal vaak

---

[130] Frank, *The wounded storyteller*, 76 – 77.
[131] Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces*, 51 – 52.
[132] Frank, *The wounded storyteller*, 77.
[133] Ibidem, 97.
[134] Ibidem, 100.
[135] Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces*, 53.

minder lineair dan het lijkt: alleen het verleden ligt immers 'vast'.[136] Hoewel in dit verhaal de indruk wordt gewekt dat er hoopvol naar de toekomst uit wordt gezien, is het perspectief hierop niet altijd even duidelijk. In sommige gevallen zal zelfs de angst dat de toekomst nooit meer zo wordt als gehoopt, worden verdrongen. Dit alles met als doel: '[D]ie toekomst dichterbij (...) brengen.'[137]

Het chaosverhaal is het tegenovergestelde van het herstelverhaal: het plot komt neer op een leven dat nooit beter zal worden.[138] Het verhaal laat zien hoe gemakkelijk een ieder van ons 'could be sucked under'.[139] Lantman omschrijft dit verhaal als een verhaal waarin 'de chaos, de warrigheid en het niet weten (...) zichtbaar en hoorbaar' wordt.[140] Het chaosverhaal gaat in tegenstelling tot het herstelverhaal uit van een gebrek aan controle: noch de verteller zelf, noch de mensen om hem / haar heen, zijn in staat de situatie onder controle te krijgen.[141] De breuk die is ontstaan in het levensverhaal, levert niet alleen een breuk op tussen het nu en het 'goede' verleden, maar ook tussen de verteller zelf en de 'niet-zieke' ander. Het chaosverhaal is een voortdurend pendelen tussen de verschillende polen van de ervaring: het 'ziek geworden zijn' en 'hoop op herstel'.[142]

De warrigheid van het verhaal laat veel zien over de onzekerheid die in iemands leven speelt. Hoewel iemand hier gemakkelijk 'over' kan praten, is niet altijd het bewuste besef aanwezig dat wat hij / zij vroeger had en kon, nu niet meer mogelijk is. Lantman stelt echter dat wanneer 'de chaos echt wordt beleefd, (...) die ook – niets en niemand ontziende – naar buiten [breekt]'.[143] Dan pas komt datgene naar buiten dat vaak verborgen blijft. Dit maakt ook dat het chaosverhaal vaak alleen na afloop van een chaotische periode als verhaal verteld worden. In de chaos zelf overheerst volgens Frank de warrigheid en is de verteller zelf nog op zoek naar zijn / haar positie in het verhaal: 'This voice can only speak *about* the chaos, from *outside* that chaos. Being a mute witness, caught within the chaos itself, is a condition of horror.'[144] Achteraf is er de afstand om op de periode te reflecteren en hier een verhalende ordening in aan te brengen:

> *Just as a story of chaos cannot be told from within the chaos, the responsibility implied by an experience of chaos cannot be exercised from within the chaos. The person who has lived chaos*

---

136 Idem.
137 Idem.
138 Frank, *The wounded storyteller,* 97.
139 Idem.
140 Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces,* 57 – 58.
141 Frank, *The wounded storyteller,* 100.
142 Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces,* 71.
143 Ibidem, 57 – 58.
144 Frank, *The wounded storyteller,* 108 - 109.

> *can only be responsible to that experience retrospectively, when distance allows reflection and some narrative ordering of temporality.*[145]

Ondanks dat een verhaal na afloop van een chaotische periode meer chronologisch en minder warrig verteld wordt, kan het de eigenschappen hebben van een chaosverhaal.

Lantman herkent het chaosverhaal in het bijzonder in de blijvende ambivalenties bij chronische patiënten. De verhaallijn wordt bij chronische zieken gemarkeerd in drie fasen: 'De periode voorafgaande aan de diagnose, de diagnose zelf, en het leven met de diagnose.'[146] Deze diagnose wordt niet zomaar aanvaard: '[E]r vindt strijd plaats. Niets is zo erg als een ziekte die men met zich mee moet dragen.'[147] De zieke moet zich opnieuw verhouden tot het leven, nu *met* een chronische ziekte.

Volgens Lantman staat de chronische patiënt 'voor de opgave een nieuw evenwicht te zoeken in zijn leven, terwijl zijn leven gekenmerkt wordt door (...) ambivalenties'. Op het ene moment is een mevrouw dapper en zoekt ze aansluiting bij de 'gezonde wereld'. Op een ander moment zakt dezelfde mevrouw weg in de chaos, 'met woede in het hart ten opzichte van anderen, die maar gewoon doorleven alsof er niets aan de hand is, of die haar willen opbeuren maar de pijn niet voelen.' Op weer een ander moment haalt deze mevrouw herinneringen op aan vroeger.[148] Op sommige momenten lijkt het verhaal dat chronisch zieken vertellen op een herstelverhaal, terwijl het op andere momenten chaotische trekken vertoont. Op weer andere momenten klinkt de zoektocht naar zin en betekenis, zoals in een speurtochtverhaal. 'Deze chronische zieke wordt heen en weer geslingerd tussen verleden en toekomst, de weg naar het 'gezonde' leven is voorgoed afgesneden.'[149]

Naast het herstelverhaal en het chaosverhaal onderscheidt Frank ten derde het speurtochtverhaal. Waar in het herstelverhaal de sterfelijkheid als het ware overwonnen wordt, en de verteller in het chaosverhaal aan het lijden ten onder gaat, gaat de verteller van het speurtochtverhaal de ontmoeting met het lijden aan met als uiteindelijke doel er iets van te leren: 'They accept illness and seek to *use* it. Illness is the occasion of a journey that becomes a quest. What is quested for may never be wholly clear, but the quest is defined by the ill's belief that something is to be gained through the experience.'[150] In het speurtochtverhaal is de

---

[145] Idem.
[146] Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces,* 60.
[147] Idem.
[148] Idem.
[149] Ibidem, 57 – 58.
[150] Frank, *The wounded storyteller*, 115.

verteller de hoofdpersoon, die de touwtjes in handen heeft. Niet het lijden voert de boventoon, maar juist de overwinning op dat lijden, door de verteller zelf, als held in het eigen verhaal.[151]

Volgens Lantman is het speurtochtverhaal vooral terug te zien bij de palliatieve patiënt: 'Bij de palliatieve patiënt is er doorgaans sprake van (...) een zoektocht naar zin en betekenis, nu de eindigheid van het leven zich zo expliciet aandient. Ook al is dat niet altijd een "mooi" en afrondend verhaal.'[152]

De verschillende typen levensverhalen zijn niet zozeer drie manieren om met een ziekte of bepaalde situatie om te gaan, als wel drie reacties op drie verschillende situaties. Hoewel er in één ziekteproces schijnbaar één situatie is, namelijk de ziekte, kan een persoon in het begin van het proces nog het gevoel hebben dat hij een herstelpatiënt is, terwijl later kan blijken dat hij een chronische patiënt of zelfs een palliatieve patiënt is. Verschillende fasen in het ziekteproces brengen verschillende eigenschappen met zich mee, zoals hoop, teleurstelling en onzekerheid, die een verschillende reactie in de vorm van een levensverhaal als gevolg hebben. Niet zozeer de ziekte zelf, als wel de manier waarop de ziekte ervaren wordt, bepaalt welk type verhaal er door de verteller wordt verteld.

4.1.2 Herstel in de chaos

Hoewel er van alle drie de typen verhalen aspecten zijn te herkennen in de levensverhalen van de meiden, zijn vooral de ambivalenties zoals die van de chronische patiënt terug te zien bij de jonge moeders. De breuk, die veroorzaakt werd in de levens van de meiden, ontstond door een plotselinge zwangerschap. Totaal onverwacht en ongewenst raakten de meiden zwanger en moesten ze leren leven met een kind en de gevolgen die dat heeft voor al de andere aspecten van hun leven.

Alle meiden vertellen hoe onverwachts ze in deze situatie terecht zijn gekomen, hoe 'gemakkelijk' ze 'sucked under' zijn geraakt. De schok was groot op het moment dat de diagnose 'zwanger' bij de meiden gesteld werd. Vanaf het moment dat de gevolgen voor de verschillende aspecten van het leven duidelijk werden, ontstond in veel gevallen een chaotische periode. De meiden kwamen er alleen voor te staan, waren in veel gevallen overgeleverd aan de *good will* van anderen om in hun onderhoud te kunnen voorzien en hadden grote onzekerheid over de toekomst. Als deze periode in een levenslijn uitgetekend zou worden, zou dat voor de meeste meiden op een diep dal uitkomen.

In deze chaotische periode hebben tien meiden geprobeerd hun kind te aborteren of af te staan en daarmee een herstelverhaal te creëren: 'Het ging goed met me, toen raakte ik zwanger, maar wanneer ik mijn kind kwijt ben, zal het weer beter met me gaan!' Toch liep het verhaal in

---

[151] Idem.
[152] Lantman, *Levensverhalen in het ziekteproces,* 62.

alle gevallen anders dan gepland: het kind bleek een onvermijdelijke aanwezigheid. Niet het kind bleek het verafschuwde gegeven, maar juist de omstandigheden die het gevolg waren van het krijgen van een kind en de onzekerheid die volgde, werden bestreden.

Op het moment dat de meiden bij Godanaw terecht kwamen, werd een uitvlucht gevonden uit deze uitzichtloze situatie: in de basisbehoeften werd voorzien en aan de horizon gloorde een toekomstperspectief. Vanuit een ongecontroleerde situatie, was er nu iemand die de controle over de meiden in handen heeft genomen: Mulatu. Hij is als een vaderfiguur bij Godanaw een belangrijke en invloedrijke persoon die de levens van de meiden drastisch veranderd heeft en van wie de meiden afhankelijk zijn. De meiden vertrouwen hun leven aan hem en zijn project toe en zien in hem een bron van hoop. Daarnaast zien veel meiden God als degene die leidt, en daarmee de controle in handen heeft. Op de rol van God in de levensverhalen van de meiden kom ik later terug.

Door hun plek bij Godanaw is de situatie van de meiden veranderd en zijn ze (tijdelijk) uit de concrete chaos. Ze kunnen er afstand van nemen en er al terugkijkend over vertellen: nu gaat het beter! Toch ontstaat er tijdens de interviews met de meiden af en toe nog een moment van chaos. Wanneer Leya beseft dat ze bijna weg moet uit Godanaw en daarna niet weet waar ze naar toe moet en of de toekomst zal brengen wat ze hoopt, klinkt de wanhoop in het verhaal door. Wanneer Abebu de woede, die in haar zit, laat zien, is dat een moment waarop de chaos, die normaal zo goed verborgen is, aan de oppervlakte komt. Veel van dit soort momenten van chaotische verwarring heb ik echter bij de meiden niet gezien, ook al had ik dat wel meer verwacht. De chaos waar de meiden in verkeren, zou zich goed lenen voor gevoelens als angst, onzekerheid, woede, teleurstelling, verwarring en verdriet. Toch komen deze alleen indirect en in de loop van het interview naar voren.

Hoewel de gevoelens van verwarring en chaos duidelijk wel spelen bij de meiden, lijkt er niet echt 'ruimte' te zijn om dit te uiten, wat voor een belangrijk deel te maken heeft met de context van de meiden. Verschillende meiden gaven in de interviews aan dat ze niet vaak met anderen praten over hun persoonlijke gevoelens en problemen: de gedachte is dat dit vaak niets oplevert en dat je nooit weet aan wie je je gedachten kan toevertrouwen. Daarnaast krijgen de meiden vanuit de organisatie de boodschap mee dat ze hun kind op moeten voeden en samen een kans hebben op een mooie toekomst. Ruimte voor de chaos en twijfel lijkt er niet echt te zijn, het moet een herstelverhaal worden! Hierin speelt ook de geloofsovertuiging van de meiden een belangrijke rol, waar ik later op terug zal komen. Alleen op sommige momenten, zoals tijdens de interviews, kunnen de meiden zichzelf toestaan aan de chaos toe te geven.

Naast de weinige ruimte die er voor de meiden is om toe te geven aan chaotische verwarring, is er nog een andere reden voor de weinig zichtbare verwarring in de levensverhalen: Godanaw is voor de meiden een rustpunt tussen een chaotische situatie in het verleden en in de toekomst.

De chaos in het verleden bestond voor sommige meiden uit een moeilijke jeugd of een zware periode als *maid* in Addis Abeba, maar in de meeste gevallen voornamelijk in de periode van de zwangerschap. De chaos in de toekomst manifesteert zich in de onzekerheid over de periode na Godanaw, ondanks de hoopvolle verwachtingen. De rust in het hier en nu maakt dat de meiden even afstand kunnen nemen van de concrete chaos en hun leven als een verhaal kunnen vertellen.

Wanneer het moment waarop de meiden Godanaw moeten verlaten echter dichterbij komt, verandert de situatie en worden er andere verhalen verteld. Rahel ziet uit naar een hoopvolle toekomst en heeft concrete plannen om voor haar en haar kind te zorgen. De lijnen van een herstelverhaal klinken hier in door. Naomi wil met het geld dat ze na Godanaw krijgt weer naar haar man. Ook haar positieve verwachtingen weerspiegelen het plot van het herstelverhaal: 'I used to live a better life, and then my life become changed to struggle and then changed to good again.' Tenagne hoopt dat ze ooit herenigd zal worden met de vader van haar kind: 'I don't blame him cause I even didn't want to raise her but all changed after I had her. So I think that if he had seen her, he would have loved raise her (...) So I'm hoping now that he would see her and share the responsibility.' De positieve klanken geven de meiden hoop en moed om verder te gaan. Voor Leya is de nabije toekomst onzeker en bij haar komen juist de chaotische verwarring en ambivalente gevoelens naar voren. De manier waarop de naderende toekomst geïnterpreteerd wordt, bepaalt welke aspecten van het chaosverhaal meer aandacht krijgen.

De verhalen van de meiden zijn het best te vergelijken met het verhaal van de chronische patiënt: het kind dat ze ongewenst en onverwacht hebben gekregen, dragen ze de rest van hun leven met zich mee. Toch gaat deze vergelijking slechts gedeeltelijk op. De meiden voeren een strijd, die begon in de zwangerschap. In deze strijd wordt het kind, dat het leven totaal overhoop heeft gehaald, verafschuwd, terwijl tegelijkertijd liefdevolle gevoelens ontstaan ten opzichte van dit kind, dat ineens het enige is dat de meiden nog hebben. Steeds weer wordt er gependeld tussen de wanhoop, die ontstaan is met de komst van het kind, en de hoop dat er met dat kind nog een mooie toekomst mogelijk is. De hoop geeft de meiden de kracht om door te gaan. Het kind dat eerst als ongewenst werd gezien, wordt steeds meer van waarde voor een betekenisvol leven. Wanneer de meiden de hoop op een mooie toekomst, ondanks en dankzij hun kind, kunnen ervaren, is er sprake van een herstelverhaal in de chaos.

4.1.3 Levensbeschouwelijke dimensies in het chaosverhaal

Zoals in hoofdstuk 3 duidelijk werd, had de breuk in de levensverhalen van de meiden grote invloed op de levensdomeinen die voor de meiden van belang waren. Om inzichtelijk te krijgen wat dit betekent voor de levensbeschouwelijke identiteit van de meiden, maak ik gebruik van de drie dimensies die Lantman onderscheidt: de sociale, de historische en de transcendente

dimensie. Deze levensbeschouwelijke dimensies geven 'een steeds diepere en fijn vertakte verkenning', waardoor duidelijk wordt wat voor de meiden van wezenlijk belang is in hun leven.[153]

Sociale dimensie

De sociale dimensie is een belangrijk aspect in de verhalen van de meiden. De belangrijkste thema's in de levensverhalen zijn van sociale aard: het kind, de familie, vrienden, een baan, Godanaw, de andere meiden en de maatschappelijke status. Het sociaaleconomische netwerk is in de Ethiopische context een belangrijke bron in de voorziening van basisbehoeften, en daarmee noodzakelijk om te kunnen overleven. Daarnaast hangt de sociale dimensie in de levensverhalen veelal samen met kernwaarden als zorg, liefde, respect, geluk, vertrouwen en hoop.

De sociale dimensie in de verhalen van de meiden wordt getekend door aan de ene kant een groot gemis en aan de andere kant nieuwe perspectieven in de sociale zekerheid. Juist het gebrek aan een goed werkend sociaaleconomisch netwerk is in veel gevallen de oorzaak van de huidige situatie van de meiden. Tegelijkertijd is de huidige situatie een oorzaak voor belemmeringen in het sociaaleconomisch netwerk, waarmee de vicieuze cirkel rond is. Meiden noemen het gemis van familie, van vrienden en een baan. Het grootste deel van de meiden heeft geen contact (meer) met haar familie. De komst van een kind heeft niet alleen de relatie met de familie bemoeilijkt, maar zorgde er in veel gevallen ook voor dat aan vriendschappen een einde kwam, dat meiden plotseling ontslagen werden en dat hun sociale positie veranderde. De meiden spreken in veel gevallen over een gemis aan zorg, liefde en sociale zekerheid.

Naast het grote sociale gemis, hebben de meiden op een andere manier perspectief. Bijna alle meiden zien in hun kind een nieuwe familie, een herboren bloedband: een kind waar ze voor kunnen zorgen, waar ze van kunnen houden en dat uiteindelijk van hen kan houden. Hoewel de meiden moeite hebben om aan een baan te komen, biedt de training bij Godanaw perspectief om in de toekomst in het eigen onderhoud te kunnen voorzien. Ondanks dat de meiden in de steek gelaten zijn door naaste familieleden en vrienden, laten veel meiden zich dankbaar uit over de (onbekende) mensen die op hun pad zijn gekomen en de moeite namen om hen te helpen.

De enige relatie die in de interviews niet ingevuld wordt en waarvan ook in de toekomst geen sprake lijkt te zijn, is de liefdesrelatie. Dit komt in de levensverhalen niet veel naar voren en lijkt daarmee geen belangrijk onderwerp voor de meiden. Uit de informele gesprekken die ik met verschillende meiden voerde, blijkt echter dat jongens, mannen en relaties nog steeds interessante gespreksonderwerpen zijn. Ook in de *focus group discussions* kwam terug dat de

---

[153] Ibidem, 45.

meiden het vertrouwen in de Ethiopische mannen op hebben gegeven, wat niet verwonderlijk is, gezien de schade die 'de Ethiopische mannen' bij deze meiden hebben aangericht. Toch lijken de meiden te beseffen hoe moeilijk het is om als alleenstaande moeder zonder man in een Ethiopische context te overleven. Los van de vraag of deze meiden nog behoefte zullen hebben aan een man, lijkt de kans niet heel groot dat Ethiopische mannen voor een langdurige relatie geïnteresseerd zijn in de ongehuwde moeders. In hoeverre de meiden gevoelig zijn voor de charmes, of het geld, van bijvoorbeeld machtige getrouwde mannen of rijke buitenlanders, zal de toekomst uitwijzen.

De sociale dimensie in het chaosverhaal van de meiden bestaat er uit dat de meiden wezenlijke sociale contacten niet (meer) hebben en (veelal onbewust) op zoek zijn naar een manier om daar opnieuw invulling aan te geven. De onzekerheid en het gemis blijven: de pijn uit het verleden, de liefde en de zorg die er nooit geweest is, zal op geen enkele manier ingevuld kunnen worden. Toch ontstaan er stukje bij beetje nieuwe relaties die de basis kunnen vormen voor een nieuw sociaal netwerk. Zoals in hoofdstuk 3 naar voren kwam, speelt God een grote rol in dit sociale netwerk. God voorziet in relaties, met andere mensen, een kind of zichzelf, en in basisbehoeften. God is of voorziet in datgene wat andere mensen niet meer kunnen zijn: een sociaal netwerk.

Historische dimensie

De historische dimensie in de levensverhalen van de meiden is vooral gekleurd door het krijgen van een kind, waardoor de sociale dimensie sterk aan verandering onderhevig is geraakt. Lantman zegt over de historische dimensie: 'Verleden en heden liggen niet (...) lineair in het verlengde van elkaar, maar vormen een cyclisch proces: het is steeds een hernemen van vroeger met het oog op het duiden van nu, terwijl het heden zo pijnlijk slecht te verdragen is. De toekomst is slechts vaag zichtbaar.'[154] Dit sluit naadloos aan bij de levensverhalen van de meiden. Het hele verhaal wordt verteld vanuit het hier en nu en herinneringen uit het verre verleden lijken vooral waardevol te zijn omdat ze iets zeggen over wat de meiden nu missen en waar ze naar verlangen, of omdat die herinneringen laten zien in welke opzichten het nu veel beter met ze gaat.

Het grootste deel van de tijd praten we over vroeger, de periode voor Godanaw. Het kost de meiden weinig moeite om in redelijk chronologische volgorde hun verhaal tot nu toe te vertellen. Sommige meiden vertellen automatisch over de plek(ken) waar ze opgroeiden en de mensen door wie ze grootgebracht zijn, terwijl andere meiden hier nauwelijks aandacht aan besteden en hier zelfs geen foto van wilden maken. De meeste verhalen over het verleden,

---

[154] Ibidem, 59.

worden vooral gekleurd door de recente ontwikkelingen die maakten dat de meiden in de huidige situatie terecht kwamen.

De hoogte- en dieptepunten op de levenslijn laten zien wat voor de meiden belangrijk is. De dieptepunten in de levens van de meiden hebben vooral te maken met verslechterde levensomstandigheden: sterfgevallen van zorgende familieleden, een zwangerschap terwijl de meiden er alleen voor stonden, het verlies van een baan waardoor de meiden op straat terecht kwamen. Niet alleen is er het gemis van liefde, respect, aandacht, zorg en hoop, maar vooral aan de zekerheid dat in basisbehoeften voorzien kon worden. Als vanzelfsprekend worden de hoogtepunten getekend door momenten waarop wel in die basisbehoeften voorzien werd: wanneer de meiden onverwacht hulp kregen van andere mensen, een kerk of Godanaw. Daarnaast bestaan de piekervaringen in de verhalen uit liefde en zorg voor het kind, intimiteit met vrienden of zorgende anderen en momenten waarop ze een een hoopvol toekomstperspectief ervaren.

Het hier en nu wordt door de meiden geïnterpreteerd in het licht van gebeurtenissen uit het verleden: hoe de situatie nu is, hoe de meiden zich nu voelen en welke toekomstperspectieven ze nu hebben, is allemaal afgezet tegen de ervaringen die meiden eerder in hun leven hebben opgedaan.

Transcendente dimensie

Lantman stelt dat de transcendente dimensie iets zegt over 'wat uiteindelijk zin geeft aan de werkelijkheid (geloof), moed en kracht geeft (hoop) en waar hartstocht en passie liggen (liefde)'.[155] Het geloof, de hoop en de liefde van de meiden worden voor een groot deel bepaald door hun Ethiopisch orthodoxe, christelijke wereldbeeld.

Wat in elk geval tien meiden zin geeft, is het idee dat een almachtige, aanwezige en alwetende God de wereld omvat, verzorgt, liefheeft en overal een reden voor heeft. Ondanks alles wat er gebeurt en de vragen en twijfels die bepaalde gebeurtenissen opleveren, geloven de meiden te midden van hun onzekerheid in een God die alles in de hand heeft. Het geloof dat er een betere toekomst in het verschiet ligt en dat alles met een reden gebeurt, geeft de meiden hoop en kracht. De toekomst van de meiden staat in het teken van de hoop dat hun kinderen een beter leven zullen hebben dan dat ze zelf hebben gehad. Dit is vooral mogelijk door de kans die ze bij Godanaw krijgen om in eigen levensonderhoud te kunnen voorzien. Ze hopen voor hun kind op een dak boven het hoofd, eventueel een auto of een tv, de mogelijkheid om naar school te gaan, maar soms ook de liefde waar het hen zelf zo vaak aan ontbrak. Concrete toekomstbeelden

[155] Ibidem, 45.

hebben de meiden voor zichzelf niet, maar God weet en bepaalt hoe hun leven er verder uit gaat zien. Het is vooral vaagheid en onzekerheid wat overblijft als die hoop wegvalt.

De liefde, waarin de meiden in het verleden zo vaak teleurgesteld zijn, wordt ervaren in het kind dat een nieuwe familie voor hen is of in de God die als zorgende en liefhebbende vader gezien wordt. In het nieuwe levensdoel dat de meiden gesteld hebben, het kind een gelukkig leven geven, komt hun gepassioneerdheid tot uiting. Op dit nieuwe levensdoel kom ik verderop in dit hoofdstuk terug.

Het is opvallend dat alle dimensies nauw met elkaar verweven zijn, wat terug te zien is in de *God-talk* van de meiden. De chaos in de levensverhalen speelt zich in eerste instantie af in de sociale dimensie die in de loop van hun levensgeschiedenis sterk veranderd is. God biedt de meiden lichamelijk en geestelijk comfort voor het gemis in de sociale dimensie; de loop van de geschiedenis krijgt zin door aan God toegeschreven te worden. De sociale en historische dimensies zijn tegelijkertijd van invloed op de transcendente dimensie: met de komst van het kind en de onvermijdelijke gevolgen hiervan veranderde ook de manier waarop de meiden hun leven nu betekenis geven en waar ze hoop en kracht voor de toekomst vinden. De meiden moesten op zoek naar een manier van opnieuw zin geven in en omgaan met die veranderde situatie – iets waar de meeste meiden nog steeds mee bezig zijn.

4.2 Zoeken naar zin in de chaos

In de verhalen van de meiden wordt zichtbaar hoe zij worstelen met moeilijke situaties in hun leven: het krijgen van een kind en de daardoor veranderde levensomstandigheden. Dit proces wordt *coping* genoemd.

De sociale dimensie is een belangrijke bron van waaruit de meiden *copen*: welwillende mensen, enkele familieleden, Godanaw, materiële steun en het kind geven de meiden hoop en moed om door te gaan. De historische dimensie is van minder groot belang, maar speelt ook een rol in de manier waarop de meiden *copen*: het al vertellend maken van een coherent verhaal lijkt de meiden moed te geven. Het idee dat er een slechte periode was en dat het nu iets beter gaat, geeft de meiden hoop dat de toekomst nog beter kan zijn. In de transcendente dimensie zijn de meiden op zoek naar een zinvol leven, waar ze hoop en kracht voor de toekomst uit kunnen putten. In en door middel van al deze dimensies proberen de meiden om te gaan met de veranderde situatie. Door God in alle dimensies van hun leven te betrekken, maken de meiden gebruik van religieuze *coping*.

In deze paragraaf wordt zichtbaar hoe het copingproces naar voren komt in de levensverhalen van de meiden. Ik sta achtereenvolgens stil bij de vraag wat religieus *copen* in de Ethiopische context betekent, waarom de meiden religieus *copen*, hoe de meiden omgingen met

de verandering van concrete betekenisgevende doelen in hun leven en wat de relatie met God daarin voor de meiden betekende.

4.2.1 Religieuze *coping*

Zoals in hoofdstuk 2 duidelijk werd, is het orthodoxe christendom in Ethiopië nauw verweven met de Ethiopische cultuur en alle aspecten van het dagelijks leven. Het wereldbeeld van de meiden is in deze cultuur geworteld en daarmee op eenzelfde manier doordrongen van religie, wat onder andere blijkt uit het grote aantal keren dat de meiden naar God verwijzen.

Pargament stelt dat wanneer religie een onderdeel vormt van iemands systeem om zich in de wereld te oriënteren, het relatief gemakkelijk is om hier in tijden van crisis naar terug te grijpen. Over het algemeen *copen* mensen met de *tools* die het meest beschikbaar voor hen zijn.[156] Zeker voor de meiden zijn er – naast het feit dat religie overal aanwezig is –weinig alternatieve bronnen om te *copen*. Religieus *copen* komt daarmee niet zomaar uit het niets: 'People are more likely to turn to religion in coping as it becomes a larger part of their orienting system, one that is more available to them than other resources.'[157]

Daarnaast zijn volgens Pargament religieuze copingmethoden in het bijzonder aantrekkelijk voor mensen die zich meer bewust zijn van de grenzen van het menselijk bestaan en zij die religie meer geïntegreerd hebben in hun leven.[158] Met de grenssituaties bedoelt Pargament: '[O]ccasions in which people are confronted with the inexplicable, the irresolvable, and the limits of their world.'[159] Dit zijn onder andere de markeringspunten in het leven, zoals geboorte, puberteit, huwelijk en dood: situaties waarin mensen geconfronteerd worden met de eigen menselijke beperktheid, waarin de gebruikelijke persoonlijke, sociale en technologische strategieën niet altijd toereikend zijn. Wanneer de gebruikelijke strategieën om het leven betekenis te geven in een crisissituatie geen bevredigend antwoord opleveren, gaan mensen op zoek naar nieuwe strategieën: 'Here, at the edge of efficacy, the judgment of what is the most compelling solution to a problem can change sharply.'[160] Religie gaat voorbij de menselijke grenzen en is daarmee een veelgebruikt alternatief.

Verhelderend hierin is het onderscheid dat antropoloog Michael Jackson maakt tussen twee domeinen: het domein dat toegeschreven kan worden aan de menselijke controle, dingen die bekend zijn of waar invloed op uitgeoefend kan worden, en het domein buiten de menselijke

---

[156] Ibidem, 145.
[157] Ibidem, 147.
[158] Ibidem, 153.
[159] Ibidem, 154.
[160] Ibidem, 154 – 155.

controle, van de dingen die onbekend en onvoorspelbaar zijn.[161] Volgens Jackson zijn er in elke samenleving concepten zoals het lot, geschiedenis, evolutie, God, geluk en het weer, die iets zeggen over krachten buiten de menselijke natuur, die men niet volledig kan begrijpen of waar men geen of slechts in kleine mate controle op uit kan oefenen. Door woorden te geven aan dit ongrijpbare domein, hier ideeën over te ontwikkelen en er door de kracht van de verbeelding beelden aan te koppelen, ontstaat er bij mensen het idee dat ze controle hebben over dit domein.[162]

Kenmerkend voor het menselijk gedrag is het continu balanceren tussen datgene waar men zekerheid over heeft en dat waar men niet zeker over is, en de onderhandeling over de grenzen tussen beide.[163] Sociologe Kim Knibbe vult Jackson aan met het idee dat het niet zozeer van belang is om meer zekerheid te kunnen creëren, maar juist om te kunnen classificeren tot welke van de twee domeinen dingen behoren: 'It is the *boundary* between security and insecurity, certainty and uncertainty that must be clear if one is to have some peace of mind.'[164] Religie ligt op de scheidslijn tussen beide domeinen en vormt daarmee de (dynamische) definitie van wat zeker of onzeker is. De *God-talk* in de Ethiopische context, het bewust refereren aan een almachtige, aanwezige en alwetende God, maakt zichtbaar hoe deze grens door individuen beleefd wordt. Hier kom ik later op terug.

Volgens Pargament wordt religie over het algemeen gebruikt als copingstrategie onder de minder machtigen in de samenleving, zoals armen, weduwen, ouderen, minderheden lager opgeleiden en vrouwen:

> *Many of these groups encounter a disproportionate share of major life crises, events such as serious illnesses, premature deaths of loved ones and injustices that confront them with human limitations. These groups also tend to be more generally committed than others to a life oriented around the sacred.*[165]

Daarnaast is juist voor deze groep religie één van de weinige toegankelijke bronnen: 'In general, these groups have less access to secular resources and power in our culture. Religion, for them, represents an alternative, a resource that can be accessed more easily.'[166] Hoewel Pargament dit stelt aan de hand van de Amerikaanse samenleving, is een soortgelijke situatie waar te nemen in de Ethiopische context.

---

[161] Kim Knibbe, 'The role of religious certainty and uncertainty in moral orientation in a catholic province in the Netherlands', *Social Compass* 55 (2008) 20 – 30, aldaar 20.
[162] Jackson, *Minima ethnographica*, 19.
[163] Ibidem, 21.
[164] Knibbe,'The role of religious certainty and uncertainty', 28.
[165] Pargament, *The psychology of religion and coping*, 156.
[166] Ibidem, 301.

Voor de kwetsbare groep Ethiopische meiden is religie een veelgebruikte copingstrategie. Voordat ze een kind kregen, leefden sommigen al in de marge van de samenleving, maar met een kind is die positie enkel bevestigd. De meiden hebben weinig toegang tot economische of sociale bronnen en worden dagelijks geconfronteerd met de grenzen van het bestaan. Ze hebben zelf niet de middelen om te overleven, kunnen geen of in zeer geringe mate een beroep doen op familie of vrienden en leven in een constante onzekerheid over de toekomst. De relaties met mensen en de dingen die voor de meiden van belang zijn, staat het op het spel: '[I]t is never solely individuals whose identity is at stake but *relationships* between persons as well as relationships between persons and the things that have ultimate value for them.'[167] Volgens Jackson is een juiste balans tussen het zekere en het onzekere domein van belang.[168] De alom aanwezige religie biedt de meiden de antwoorden op de vragen die menselijkerwijs niet te beantwoorden zijn en vult de gaten die door menselijke tekortkomingen zijn gevallen: God wordt gedankt voor het lichamelijke en geestelijke comfort dat ze zelf niet konden bewerkstelligen. Door het onzekere domein te definiëren, krijgt het leven zin en betekenis.

De alom aanwezige Ethiopisch orthodoxe religie en een bewustzijn van de grenzen van de menselijke zekerheid, maken dat de meiden religieus *copen*. In tijden van crisis verschuift de grens tussen het zekere en het onzekere domein. *Coping* is het proces van het herdefiniëren van de scheidslijn tussen het zekere en het onzekere domein. In de volgende twee paragrafen wordt duidelijk hoe de meiden dit proces vanaf hun zwangerschap vormgeven en welke betekenis dit voor hen heeft.

4.2.2 Op zoek naar een nieuw betekenisgevend doel

Vanaf het moment dat de meiden zwanger zijn, verandert er veel in hun leven. De manier waarop mensen met veranderende situaties omgaan, heeft volgens Pargament niet alleen te maken met de gebeurtenis op zichzelf, maar ook met de vraag naar betekenis in die moeilijke gebeurtenis: 'It is true that we cope *with* stressful events, yet it is just as true that we cope *toward* the values most important to us.'[169]

Volgens Pargament zijn er twee functionele mechanismen die leidend zijn in dit copingproces: *conservation* (behoud) en *transformation* (transformatie). 'Conservational forms of coping attempt to protect significance; transformational forms of coping attempt to change it.'[170] In eerste instantie zijn mensen geneigd tot een behoudende reactie in crisissituaties. De overtuigingen, waarden en datgene wat een persoon betekenis geeft, worden zoveel mogelijk

---

[167] Jackson, *Minima ethnographica,* 17 – 18.
[168] Ibidem, 18.
[169] Pargament, *The psychology of religion and coping,* 108.
[170] Idem.

beschermd. In veel levensveranderende situaties volstaat dit behoudende copingmechanisme niet en worden personen gedwongen om hun leven opnieuw betekenis te geven. Datgene wat een leven in het verleden zinvol maakte, is overhoop gegooid: '[R]esources are attacked, burdens are assumed, and coping activities are restricted, blocking the means for achieving significance.'[171]

Het verschil tussen behoudende en transformatieve vormen van *coping* kan verder uitgediept worden, door een onderscheid te maken tussen *ends* (doelen) en *means* (middelen). Mensen proberen niet alleen datgene wat hen betekenis geeft (*ends*) te bewaren of aan te passen, maar ook de gebruikelijke manieren om die betekenis te verkrijgen (*means*) kunnen behouden of getransformeerd worden: de zingevingbronnen, levensthema's, gangbare wereldbeelden en manieren om in het leven te staan. Zo ontstaan er vier mogelijke copingmethoden: *preservation, reconstructun, re-valuation* en *re-creation*.[172] Hoewel die vier methoden niet op zichzelf staan en er continu sprake is van behoud en transformatie op verschillende terreinen in het leven, kan dit onderscheid inzicht geven in de vraag welke rol religie precies speelt bij het *copen* met situaties.

Bij *preservation* als copingmethode wordt aan de huidige doelen en middelen vastgehouden, waardoor er de mogelijkheid ontstaat om daarin religieuze ondersteuning te vinden. Het hoofddoel is hier niet een fundamentele verandering, maar juist het overleven.[173] Bij *reconstruction* worden de betekenisgevende doelen behouden, maar veranderen de middelen om die doelen te bereiken: 'In each of these cases, old skills, habits or beliefs are no longer sufficient to the search for significance. To reach the goal, the individual, instead, attempts to change aspects of the orienting system.'[174] *Re-valuation* staat voor een behoud van de middelen en een transformatie van de betekenisgevende doelen: 'On one level, *change* is the focus; old objects of significance must be relinquished and replacements must be found. On another level, *continuity* is the central issue; in the midst of loss and change, a way of life must be sustained.'[175] *Re-valuation* is een gelimiteerd copingmechanisme: pogingen om nieuwe doelen in het leven te vinden, worden vrijwel altijd gevolgd door nieuwe manieren om die doelen te bereiken.[176] Dit kan een *re-creation* betekenen, de transformatie van zowel de doelen als de middelen: 'When severe enough, the stresses of life can splinter both the pathways and destinations of significance.'[177]

Bij de meiden is het proces van behouden en transformeren zichtbaar geworden in de levensverhalen. De betekenisgevende doelen van de meiden zijn veelal onbewust en hierop is

[171] Ibidem, 110.
[172] Ibidem, 111.
[173] Ibidem, 381.
[174] Ibidem, 112.
[175] Ibidem, 235.
[176] Ibidem, 246.
[177] Ibidem, 113.

door de meiden minder gereflecteerd dan in een westerse context, die Pargament veronderstelt, gebruikelijk is. Toch zijn uit de levensverhalen een aantal doelen en middelen te destilleren, die regelmatig terugkomen en waar de meiden belang aan hechten. De ambivalenties van het chaosverhaal komen terug in het pendelen tussen het behouden van de betekenisgevende doelen en verwachtingen die de meiden hadden voordat ze zwanger raakten en de transformatie naar nieuwe doelen die hen door het leven zijn opgedrongen.

Enerzijds lijken de meiden met de veranderde situatie om te gaan door middel van *reconstruction.* Hoewel niet in alle verhalen duidelijk geworden is welke betekenisgevende doelen de meiden vroeger hadden, lijkt een belangrijk doel van de meiden onveranderd: een gelukkig leven hebben. Dit 'gelukkige leven' heeft voor alle meiden een andere betekenis, maar komt in veel verhalen neer op een leven waarin in de basisbehoeften voorzien is, waarin er een hoopvol toekomstperspectief is en waarin ze liefde, zorg en respect krijgen. De familie als sociaaleconomisch netwerk lijkt in de levensverhalen symbool te staan voor deze doelen en is daarmee een belangrijke betekenisgevende bron die voor de meeste meiden op een bepaald moment in het leven ontoegankelijk is geworden.

Op het moment dat de meiden zwanger raken, proberen de meeste meiden in eerste instantie hun leven te behouden zoals het was en probeert het grootste deel van de meiden om afstand van hun kind te doen. Het kind lijkt het onmogelijk te maken om de doelen die ze op dat moment hebben te behalen: relaties met het vriendje / de man, familie en vrienden komen op het spel te staan, het vinden van een baan is een stuk moeilijker en het perspectief op een mooie toekomst ligt in duigen. Sommige meiden vertellen over de tijd voor hun zwangerschap als een tijd waarin ze geld genoeg hadden, waarin ze lol hadden met vrienden, de vrijheid om leuke dingen te doen of naar school gingen. Andere meiden kijken terug op de tijd dat ze geen (geld)zorgen hadden of willen arts of lerares worden. De komst van een kind maakte het de meiden niet makkelijker om deze doelen te behalen.

Op het moment dat ik de meiden spreek, is een leven zonder kind echter geen optie meer: niet alleen *kunnen* de meiden hun kind nergens kwijt, ook maakt de groeiende liefde en zorg voor het kind dat ze er niet meer vanaf *willen*. Door de komst van het kind is de wens van de meiden om gelukkig te zijn niet veranderd, maar is de inhoud daarvan aangepast. De meiden willen nog steeds een gelukkig leven, maar nu *met het kind.* Het kind, de nieuwe familie, is het enige middel geworden om het gelukkige leven te bereiken nu alle andere paden afgesloten zijn.

De *reconstructive coping* is ook terug te zien in het godsbeeld van de meiden. Hoewel met de komst van het kind de grens tussen het onzekere domein en het domein van het zekere verschoven is, en het onzekere domein beduidend groter is geworden, wordt dit onzekere domein nog steeds toegekend aan God. De almachtigheid en alwetendheid van God wordt echter verder en concreter ingevuld aan de hand van de onzekerheden die in de levens van de meiden

zijn ontstaan. Pargament noemt dit *religious switching*: 'To many people with a history of poor relationships, God may become an ideal substitute attachment figure, a haven of safety in turbulent times and a secure base for exploring the world.'[178] God is de vader die de meiden niet meer hebben of voorziet in een nieuwe familie door middel van het kind.

Daarnaast ervaren de meiden zin en betekenis in datgene wat hen is overkomen door het idee dat God er een reden voor heeft, het toe te kennen aan de zondige natuur van de mens of een straffende God. Dit onderdeel van *reconstructive coping* noemt Pargament *religious reframing*: '[O]ne or more of the elements is reframed in an effort to establish a new balance within the belief system, a balance that conserves the sense that the world is ultimately just, that the individual is worthwhile and safe, and that there is a loving God.'[179] Door God te danken voor wat hij in hun leven heeft gedaan of heeft voorkomen, krijgen de gebeurtenissen redden en zin. De meiden grijpen de veranderde situatie aan om opnieuw betekenis te geven aan datgene wat ze belangrijk vinden en wat het leven waardevol maakt.

Naast *reconstruction* als copingmechanisme, is anderzijds *re-creation* in de levensverhalen te herkennen. Met het besef dat een gelukkig leven mogelijk is met het kind én dat ze onlosmakelijk verbonden zijn met dat kind, ontstaan ook nieuwe doelen ten aanzien van dat kind. Alle meiden benoemen in de levensverhalen dat ze voor hun kind het leven willen dat ze zelf niet hebben gehad. Het gelukkige leven, de dromen die ze niet waar hebben kunnen maken en de verwachtingen die niet uitgekomen zijn, gunnen ze hun kind.

Voor enkele meiden is dit hernieuwde doel misschien wel het eerste dat ze in hun leven ervaren als een betekenisgevend doel. In plaats van overgeleverd te zijn aan de dingen die hen zijn overkomen of de keuzes die voor hen gemaakt zijn, is dit kind iets waar de meiden voor willen leven, wat het leven de moeite waard maakt. Ook wat dit betreft is het moeilijk om te zeggen waar de meiden betekenis aan ontleenden voor ze een kind kregen, maar het is opvallend hoe toegewijd veel meiden zich opstellen ten opzichte van hun kind. De meiden maken radicale keuzes om niet alleen het eigen geluk na te jagen, maar juist ook om hun kind het beste te kunnen geven. Het geld dat sommige meiden vroeger makkelijk konden besteden, wordt nu gespaard voor een huisje of kinderkleding. De liefde voor het kind gaat boven de banden met de familie, ook al gaat dat ten koste van andere doelen die de meiden misschien voor zichzelf vervuld zouden willen zien. Het eigen toekomstperspectief komt op de tweede plaats te staan, nu het geluk van het kind voorop staat.

Zowel bij de *reconstruction* als bij *re-creation*, moeten de middelen om de doelen te bereiken aangepast worden. Zelf gelukkig willen zijn en voor hun kind het leven willen dat ze zelf niet hebben gekend, zijn de twee belangrijkste doelen die de meiden hebben. De middelen om deze

---

[178] Ibidem, 216.
[179] Ibidem, 222.

beide doelen in de toekomst te bereiken zien de meiden vooral in een baan, waarmee ze geld kunnen verdienen voor een dak boven het hoofd, te eten, kleding, onderwijs en gezondheidszorg. De meiden zien de kans om een baan te krijgen vergroot door Godanaw én door God. Hana verwoordt dat als volgt: 'What makes me strong is God and this project. I think about giving her away, but I say that, well, I've seen a lot and there is no difference in being alone or have a baby, so I'm going to raise her, so this place give me strength.' Zowel God als Godanaw zijn essentiële middelen om deze doelen te bereiken.

Volgens Pargament houdt een copingproces nooit op bij transformatie. Wanneer de betekenisgeving zich gevormd heeft, zal geprobeerd worden de nieuwe set van waarden te behouden. Tot er een moment komt waarop deze ook niet meer van betekenis zal zijn en weer opnieuw gezocht moet worden naar betekenis. Het is een cyclus waarin waarden bijgesteld, bewaard en aangepast worden aan de situatie.[180] Juist die cyclus is wat de levensverhalen van de meiden ook chaosverhalen maakt.

Op de grens van het zekere en het onzekere domein zoeken de meiden naar welke levensdoelen en waarden ze kunnen behouden, wat veranderd moet worden en welke wegen daarvoor bewandeld moeten worden. De dynamische grens is een voortvloeisel van de interactie tussen beide domeinen, de relatie tussen de mens en God. Welke relatie de meiden met God hebben, komt in de volgende paragraaf aan de orde.

4.2.3 God in *coping*

De manier waarop de meiden God betrekken in het copingproces kan duidelijk gemaakt worden aan de hand van drie copingstijlen die Pargament onderscheidt: *self-directing coping* (een autonome benadering), *deferring coping* (een benadering van passieve overgave) en *collaborative coping* (een samenwerkingsverband).[181]

Vanuit het perspectief van de autonome benadering is het de verantwoordelijkheid van het individu om problemen op te lossen. Het individu heeft hierin een actieve probleemoplossende houding. Hoewel deze stijl negatief geassocieerd werd met religie en God niet direct betrokken is in dit proces, is het geen antireligieuze stijl. God wordt hierin juist gezien als degene die mensen de vrijheid en middelen geeft om hun eigen leven te bepalen.[182]

In tegenstelling tot de autonome benadering wordt bij de stijl van passieve overgave de verantwoordelijkheid voor het oplossen van problemen passief onderworpen aan God. Deze copingstijl werd gerelateerd aan een groter gevoel van controle door God, orthodoxe doctrine en

---

[180] Ibidem, 270.
[181] Ibidem, 180.
[182] Kenneth I. Pargament e.a., 'Religion and the problem-solving process: three styles of coping', *Journal for the scientific study of religion* 27 (1988) 90 – 104, aldaar 91.

extrinsieke religie. In tegenstelling tot de autonome copingstijl, zullen individuen die gebruik maken van deze copingstijl de oplossingen voor problemen passief van God verwachten: 'Rather than actively solve problems themselves, they wait for solutions to emerge through the active efforts of God. From this deferring perspective, God is the source of solutions, rather than the person.'[183]

Bij de samenwerkende benadering zijn het individu en God actieve partners in de *coping* en de verantwoordelijkheid voor de probleemoplossing wordt gezamenlijk gedeeld: 'Neither the individual nor God is seen as a passive participant. Instead, both participants are viewed as active contributors, working together to solve problems.'[184] De samenwerkende stijl werd geassocieerd met een meer betrokken en een meer relationele vorm van religie.[185]

Naast deze drie benaderingen onderscheidt Pargament nog een vierde stijl: *petitionary coping* (de verzoeken om goddelijke interventie). Deze heeft zowel passieve als actieve elementen: 'Ultimate control and responsibility for the outcome of the situation are seen as resting in God's hands. However, the individual who pleads for divine intercession is actively, albeit indirectly, attempting to shape the outcome of the situation.'[186] Pargament verwoordt het verschil tussen de verschillende stijlen als volgt: 'In self-directing coping, control is sought *by the self.* In deferring coping, control is sought *by God.* In collaborative coping, control is sought *with God.* And in petitionary coping, control is sought *through God.*'[187]

Karl Peltzer deed een kwantitatief onderzoek naar de eerste drie copingstijlen die Pargament onderscheidt onder 624 studenten in Zuid-Afrika. De studenten waren tussen de 15 en 24 jaar oud, van verschillende christelijke denominaties en van verschillende Afrikaanse etniciteiten. Peltzer suggereert ten eerste dat in deze Afrikaanse context meer gebruik wordt gemaakt van religieuze *coping* en oriëntatie dan in westerse samenlevingen waarin vergelijkbaar onderzoek is gedaan door onder andere Pargament. Vervolgens concludeert Peltzer dat de copingstijl van passieve overgave in deze Afrikaanse context beduidend vaker voorkomt dan in de eerder genoemde westerse samenlevingen, waarin gelovigen veel meer een samenwerkende stijl hanteren. Volgens Peltzer kan dit verklaard worden door 'a more external orientation including the use of projection as a preferred defen[s]e style of African people'.[188] Helaas licht Peltzer deze verklaring niet verder toe. Toch is een oriëntatie van buitenaf ook te herkennen in de Ethiopische context.

---

[183] Pargament,'Religion and the problem-solving process', 92.
[184] Idem.
[185] Pargament, *The psychology of religion and coping,* 182.
[186] Ibidem, 183.
[187] Idem.
[188] Karl Peltzer, 'Factor structure of religious problem-coping styles in an African sample', *Social behavior and personality* 30 (2002) 509 – 514, aldaar 513.

Gezien de Ethiopisch orthodoxe religie, die gericht is op een almachtige en alwetende God, zou een voorkeur voor de passieve overgave ook bij de meiden te verwachten zijn. Daarnaast nodigt een niet-reflexieve cultuur, waarin de macht bij de kerk ligt en gewone gelovigen niet uitgedaagd worden om kritisch na te denken, zoals in de Ethiopische cultuur, uit tot een extrinsieke geloofsovertuiging en een passieve overgave hier aan. Het Ethiopisch orthodoxe christendom gaat echter verder: '[T]he main way for man to achieve anything on earth is to pray to the Almighty. If one prays properly, God's power can be invoked to punish one's foes.'[189] De verzoeken om goddelijke interventie als copingstijl, die Peltzer buiten beschouwing laat, sluiten daarmee beter aan bij de Ethiopische context dan de stijl van de passieve overgave.

Wanneer ik simpelweg zou kijken naar het gebruik van *God-talk* in de levensverhalen, zou er naar aanleiding van de hoeveelheid 'thank God' en 'God knows' makkelijk geconcludeerd kunnen worden dat de meiden een copingstijl van de passieve overgave hanteren. Wanneer deze *God-talk* echter meer wordt beluisterd in de context van de rest van het verhaal, dan blijken de meiden zich zeker niet altijd en allemaal passief aan God over te geven. In sommige gevallen blijkt God zelfs meer een rol te spelen op de achtergrond. De religieuze context maakt dat God in alle levensverhalen in meer of mindere mate een rol speelt. Voor de betekenis die God voor de meiden heeft en de relatie die de meiden met God hebben, is het nodig om beter naar de verhalen te kijken. Zo zijn er bij de twaalf meiden drie copingstijlen te herkennen.

Voor vijf meiden is de copingstijl van de passieve overgave de manier waarop ze met de veranderde situatie omgaan. Voor Aziza en Abebu pakken de plannen die God voor hen heeft, negatiever uit dan wat ze zelf voor ogen hadden. Aziza lijkt geen andere mogelijkheid te zien dan te accepteren wat God haar gegeven heeft: 'Well we have to accept what God has given us, because we can't do anything about it.' Abebu had een beter leven van God verwacht, maar schikt zich in het lot, uit angst dat het nog erger kan worden: 'I was expecting that I would get a better life than this (...) I can't be mad at God cause if I am, than he will punish me and maybe something worse than this might happen to me. If you are not thankful now, then better things won't happen to you.' De religieuze context maakt een discussie over woede ten aanzien van God of bepaalde waaromvragen niet mogelijk, waardoor er voor de meiden weinig anders over blijft dan zich te schikken in hun lot.

Voor Mahlet, Hana en Melkam pakte de afhankelijkheid van God positiever uit. Mahlet heeft veel kracht gehaald uit het feit dat Maria haar in het verleden genezen heeft. Ze gelooft dat God overal een reden voor heeft, dus haar ook in de toekomst zal helpen: 'When I see her [my daughter], I couldn't give her away, and I believe God has done everything for a reason and I know that he would help me raise her.' Het plan dat God met Hana heeft, geeft haar de zekerheid

---

[189] Levine, Wax & gold, 68.

dat God haar zal helpen haar dochtertje op te voeden: 'When I saw her, I couldn't give her away, and I believe God has done everything for a reason and I know that he would help me raise her.' Volgens Melkam is God de enige reden waarom ze nog in leven is: 'It's not what I said I would do, everything depends on God. My child might die, there was a girl in a shelther and when she gave birth, the child died. So God give, God takes. So God is the only reason why I'm still alive.'

De vijf meiden schikken zich, al dan niet vrijwillig, in het plan dat God met hen voor ogen heeft. Het domein van het zekere is strikt gescheiden van het domein van het onzekere: de grens is duidelijk en wordt door de meiden gerespecteerd. Hoewel ik van sommige meiden weet dat ze soms naar de kerk gaan om te bidden, en daarbij God wellicht ook vragen om hun leven te veranderen, staat voor de meiden vast dat God beschikt.

De meiden, die zelf een beperkte mate van controle over hun leven ervaren, kunnen weinig anders dan hun leven overgeven aan de God die alles in de hand heeft. Volgens Pargament is dit te verklaren aan de hand van de verantwoordelijkheid die buiten het individu ligt, bij een almachtig Wezen: 'Considering the alternatives when personal control is no longer possible, this may be one of the more empowering choices. Unlike the forces of chance and fate, God can still be approached, addressed and perhaps influenced in times of stress.'[190] De mogelijkheid bestaat voor de meiden dat God ook in de toekomst niet zal voorzien waar ze op hopen. Aangezien de toekomst tot het domein van het onzekere behoort en persoonlijke controle geen optie is, is overgave aan God, in het vertrouwen dat hij uiteindelijk het beste met hen voorheeft, voor deze meiden de meest *empowering choice*.

Voor vijf andere meiden zijn de verzoeken om goddelijke interventie een belangrijkere copingstijl. De meiden bidden en smeken de almachtige, aanwezige en alwetende God in specifieke situaties voor hulp. Hiwot had spijt van haar poging om haar kind te aborteren en God hoorde haar smeken: 'He is the one who keep me till now. I even begged God to keep my baby ok after I drunk that thing and promise to bring a candle and he did that.' Fikir legde haar problemen actief bij God neer, maar gaf de uiteindelijke uitkomst van de situatie over aan God: 'I prayed, I begged God to help me, I didn't know what to do, but God arranged everything for me. He gave me what I didn't expected, and it's so big of him to give me what I never thought of.' Tenagne is minder uitgesproken over haar relatie met God, maar gaat regelmatig naar de kerk om te bidden en God te prijzen: 'You have a lot of problems about your life, family and past so he [God] is the only one who can make you forget about your sorrows.' Naomi hoopt dat ze samen met haar man en haar kind weer een gezinnetje kan vormen: 'I pray that he could make a familyreunion.' Ook Meron bidt voor een beter leven met haar kind: 'I'm going to church to pray that we would stay together, live together, having a better life.'

---

[190] Pargament, *The psychology of religion and coping*, 294.

Voor deze vijf meiden ligt de grens tussen het domein van het zekere en het domein van het onzekere niet vast. Het is een grijs gebied waar met God over te onderhandelen valt. De meiden zijn op zoek naar waar ze zelf nog controle over uit kunnen oefenen, door te bidden tot God, en wat ze echt uit handen moeten geven. De meiden bidden en smeken om aan God duidelijk te maken wat ze belangrijk vinden of zelf graag zouden willen, waarmee ze proberen het domein van het zekere te vergroten. Ondanks dat ik mijn twijfels heb over of Naomi daadwerkelijk bij haar man terug zal komen, heeft dit verhaal voor haar een functie. Het idee dat ze invloed uit kan oefenen op God, geeft haar hoop en kracht: als zij hard genoeg bidt, dan komt het weer goed.

Uiteindelijk is God ook voor deze meiden degene die de touwtjes in handen heeft: ze erkennen een onzeker domein. Ook voor deze meiden bestaat de mogelijkheid dat God niet zal voorzien in wat ze graag zouden willen. Zij leggen zich hier echter niet bij neer, maar zullen hier net zo lang over onderhandelen tot God aan hun wens heeft voldaan, *of* tot ze er vrede mee hebben dat dit daadwerkelijk tot het domein van het onzekere behoort. Wanneer de meiden alles geprobeerd hebben om situaties te beïnvloeden is de overgave aan het onzekere domein uiteindelijk ook voor deze meiden de meest *empowering choice*.

Er zijn twee meiden die duidelijk een andere copingstijl hanteren dan de andere meiden. God komt ook voor in de verhalen van Leya en Rahel, maar zij zijn meer autonoom in hun relatie met God. Hoewel Rahel Gods bestaan lijkt te erkennen, heeft ze de regie over haar leven in eigen handen en maakt ze eigenhandig keuzes voor een beter leven. De onverantwoordelijke keuzes die ze eerder maakte, hebben geleid tot de situatie waar ze nu in zit. Nu ze een kind heeft, wil ze daar verantwoordelijkheid voor dragen: 'I had a lot of money, but spend so much cause there was no one I was suppose to help, like I was not thinking about my family or there was no kid to think about. But after having this baby, I learn to need my family and to be careful on spending money cause now there is this baby to think about.' Een verklaring voor de andere copingstijl van Rahel zou kunnen zitten in een andere religieuze achtergrond of een minder onfortuinlijkere situatie: zij staat op het punt om naar haar moeder te gaan en een baan te vinden, zodat ze haar kind zal kunnen onderhouden. Zij heeft een toekomstperspectief en heeft op het moment dat ik haar spreek enige grip op het leven. Haar zekere domein is groot en de grens met het onzekere domein is niet (meer) zo dichtbij.

Voor Leya is het geloof in God erg belangrijk: 'I love God so much. God is not something that you can describe. He is so patient and also I can't describe him.' Toch is ook zij meer autonoom ten opzichte van God en lijkt zij zelfs weinig aan haar geloof te hebben: 'When you go to church, you learn God's words and feel good (happy), but now when I'm not going there is not good thing.' Leya vertelde me meerdere malen over haar protestantse achtergrond en het gebrek aan aansluiting dat ze ervaart met de orthodoxe religie. Wanneer mensen het gevoel hebben dat de geloofsgemeenschap of God hen in de steek heeft gelaten of teleurgesteld heeft, kunnen mensen

in tijden van crisis volgens Pargament vergezeld worden door andere sterke gevoelens, zoals hopeloosheid, wanhoop en weerstand.[191] In hoeverre dit op Leya van toepassing is, is uit haar levensverhaal niet op te maken. Een feit is wel dat zij op dit moment geen toegang heeft tot de voor haar passende religieuze bronnen, waardoor de religieuze *coping* lijkt te stagneren. De grens tussen het zekere en het onzekere domein gaat Leya zelfstandig aan. Ze probeert zoveel mogelijk zelf in de hand te krijgen, maar beseft dat een groot deel tot het onzekere domein behoort. Hoewel ze dit in sommige gevallen wel aan God toe lijkt te schrijven, kan ze zich hier niet, zoals de andere meiden, in vertrouwen aan overgeven.

Met de grens tussen wat voor de meiden zeker is en wat onzeker is, gaan de meiden op verschillende manieren om. Het blijkt voor de meiden het meest *empowering* te zijn wanneer ze zich over kunnen geven aan de God die het onzekere domein omvat. Het simpelweg weten wat de grens is 'between security and insecurity, certainty and uncertainty'[192] geeft echter niet altijd de gemoedsrust die Knibbe veronderstelt.

Ten eerste is de passieve overgave aan God van Aziza en Abebu niet van harte en levert daarmee niet de rust en hoop op die andere meiden meer zullen ervaren. Wellicht zou voor deze meiden een actievere relatie met God, in de vorm van verzoeken om goddelijke interventie, meer *empowering* zijn. Wanneer ze zich, nadat ze zelf al het mogelijke hebben gedaan, uiteindelijk vrijwillig overgeven aan God, levert dat waarschijnlijk meer gemoedsrust op dan het onbevredigende wat deze onvrijwillige overgave de meiden oplevert. Ten tweede behoort de voorziening in basisbehoeften op dit moment tot het zekere domein. Wanneer de voorziening in basisbehoeften echter op het spel komt te staan, bijvoorbeeld door een naderend vertrek van Godanaw, wordt de onzekerheid groter. Het simpelweg weten dat dit vanaf dat moment tot het onzekere domein behoort, is niet per definitie genoeg om gemoedsrust mogelijk te maken: overleving is daarmee niet gegarandeerd. De stelling van Knibbe dat het vooral gaat om het classificeren tot welke van de domeinen een bepaald fenomeen hoort, gaat daarmee niet altijd op. Alleen de vaste hoop of zekerheid (bijvoorbeeld in God) dat in basisbehoeften zal worden voorzien, maakt gemoedsrust mogelijk en is daarmee *empowering*.

De grens tussen het zekere en het onzekere domein is voortdurend in beweging. Een juiste balans tussen beide domeinen is een bron van kracht: '[W]hat is at issue is not so much the integrity of the self, but a *balance* between the world one calls one's own and a world one deems to be not-self or other. This balance is a matter of control. And it is the struggle for this control that is the driving force of intersubjective life.'[193]

---

[191] Ibidem, 291.
[192] Knibbe, 'The role of religious certainty and uncertainty', 28.
[193] Jackson, *Minima ethnographica,* 18.

Wanneer de meiden tevreden zijn over de grens tussen beide, is een overgave aan God de meest *empowering choice*. Voor de meiden die nog niet toe zijn om zich over te geven aan de grens van waar hun controle ophoudt, moet er eerst onderhandeld worden met God en is de copingstijl van de verzoeken om goddelijke interventie het meest *empowering*. Wat betreft de domeinen die onzeker blijven, zoals de toekomst, hopen of bidden de meiden dat ze krijgen wat ze willen. Het toekomstbeeld wordt niet heel concreet ingevuld, waarmee ze het domein als onzeker erkennen. *Dat* God voorziet, is zeker. *Hoe* God dat doet, is onzeker.

4.3 Conclusie

De verhalen van de meiden vertonen duidelijke trekken van een chaosverhaal. De breuk die met de komst van het kind ontstaan is, maakt dat er in de sociale, historische en transcendente dimensies belangrijke dingen zijn veranderd, zoals de relatie met de familie of het toekomstperspectief. De grens tussen wat zeker is in het leven en wat onzeker is, is verschoven en vervaagd. De meiden moeten opnieuw op zoek naar wat voor hen betekenis geeft in het leven, welke doelen ze nastreven en welke middelen ze daarvoor nodig hebben. De scheidslijn tussen het zekere en het onzekere domein moet geherdefinieerd worden.

De herdefiniëring gaat niet vanzelf. In de levensverhalen wordt de zoektocht van de meiden naar die grenzen zichtbaar. Er wordt gebalanceerd tussen aan de ene kant dat wat de meiden zelf in de hand hebben en waar ze zelf voor kunnen werken en aan de andere kant de onzekerheid en de onmacht waar deze alleenstaande jonge moeders in een Ethiopische context tegenaan lopen. Betekenisgevende doelen worden zowel behouden als vernieuwd. De meiden streven er nog steeds naar om gelukkig te zijn, nu met kind. Daarnaast willen ze voor hun kind het leven dat ze zelf niet hebben gekend. Het ambivalente pendelen tussen 'het is niet meer zoals vroeger' en 'samen met mijn kind wil ik gelukkig worden, een toekomst opbouwen', is een proces van nieuwe doelen zoeken, integreren en vastleggen.

De grenzen van het zekere domein zijn niet statisch, maar zijn continu in beweging door veranderende situaties. Het ontdekken en bepalen van die grens doen de meiden in relatie met God, de personificatie van het onzekere domein.

Vijf meiden zien de grens tussen het zekere en het onzekere als één waarover niet gediscussieerd kan worden; zij geven zich hier aan over. Drie van deze meiden kunnen hun leven in vertrouwen overgeven aan de God die de onzekerheid omvat. Voor de twee andere meiden is de erkenning van deze grens en de overgave hieraan onvermijdelijk. Vijf andere meiden zien de grens tussen het zekere en het onzekere domein meer als een grijs gebied, waar ze invloed op uit kunnen oefenen. Door te bidden, te pleiten en God te smeken, bestaat er de hoop dat het gebied van het zekere uitgebreid kan worden. Niet het onvermijdelijke accepteren, maar juist het zelf knokken om onbekend terrein te veroveren, geeft kracht. Het idee dat onderhandeling met God

mogelijk is, is voor deze meiden een krachtbron. Voor één ander meisje is het domein van het zekere groot genoeg om kracht uit te putten. Haar relatie met God is autonoom. Ook een ander meisje staat zelfstandig in haar relatie met God, al heeft zij zelf meer baat bij een relatie waarin ze zich afhankelijk van God op durft te stellen.

Voor de meiden zijn de familie, de voorziening in basisbehoeften en een hoopvol toekomstperspectief van wezenlijk belang. Wanneer deze dingen tot het zekere domein behoren, bijvoorbeeld door het vaste vertrouwen dat God er in zal voorzien, hebben de meiden rust over het feit dat de rest tot het onzekere domein behoort. Tot die tijd blijkt een onderhandeling over de grens met de God die alles wat onzeker, onmaakbaar en onbekend is omvat, de meest *empowering choice*.

Conclusie

They think life in other countries is better,
that's why they want to give their child away.
Even if we won't give our children away,
we will try to work hard and try to raise them to a better life.
(Negist)

De rode draad die door de afgelopen 104 pagina's heen liep, was de levensbeschouwelijke identiteit van twaalf jonge straatmoeders in Addis Abeba. Waaruit bestaat deze levensbeschouwelijke identiteit en wat betekent deze identiteit voor de manier waarop de meiden omgaan met een levensveranderende situatie, zoals het krijgen van een kind?

Om inzicht te krijgen in de levensbeschouwelijke identiteit van twaalf meiden heb ik hun levensverhalen geanalyseerd aan de hand van drie dimensies die Lantman onderscheidt: de sociale, historische en transcendente dimensie. Met de komst van een kind ontstond in al deze dimensies een breuk, waardoor de grens tussen wat Jackson het zekere en het onzekere domein noemt, vervaagde. In deze conclusie wordt duidelijk hoe de komst van een kind de levens van de meiden ingrijpend veranderde en hoe de meiden opnieuw betekenis geven aan hun leven.

In de levensverhalen zijn de sociale en de historische dimensies nauw met elkaar verweven. De significante gebeurtenissen die de meiden benoemen in hun leven hebben allemaal te maken met ontwikkelingen in de sociale dimensie. De twaalf meiden groeiden op in een land waarin de kansen niet voor het oprapen liggen. De grote armoede, een gebrekkig onderwijs en hoge werkloosheid, maken dat voor veel jonge mensen de toekomst geblokkeerd is. Veel van de jonge meiden kwamen met hoopvolle verwachtingen in de steden terecht, gestuurd door familie of noodgedwongen op zoek naar een beter leven. De afstand tot of het gebrek aan een sociaaleconomisch netwerk maakte het leven voor deze meiden niet makkelijk. Hierdoor waren ze extra kwetsbaar op het moment dat ze zwanger raakten.

De helft van de meiden werd seksueel misbruikt en raakte als gevolg hiervan zwanger. De scheve machtsverhouding met de werkgevende familie, een gebrekkige wetgeving omtrent vrouwenrechten en een diep doorgedrongen acceptatiecultuur, maakt dat vrouwen weinig grond hebben om op te staan wanneer hen (seksueel) misbruik aangedaan wordt. De andere helft van de meiden was getrouwd of had een vriendje en raakte hierdoor in verwachting. Een gebrek aan seksuele voorlichting en de ambigue communicatievormen die typerend zijn voor de Ethiopische cultuur, maken het vrouwen niet makkelijk om hun grenzen aan te geven. In alle gevallen wordt het meisje vroeg of laat in de steek gelaten door de jongen / man die haar

zwanger heeft gemaakt. Het gemis van een familie of de angst om de eer van de familie op het spel te zetten, maakt dat alle jonge moeders er alleen voor komen te staan.

Op het moment dat de meiden zwanger raakten, veranderde er veel in de jonge levens. Wat voor de meiden belangrijk is, zoals een relatie met familie, vrienden, toekomstperspectief, sociale status, school, werk en de voorziening in basisbehoeften, komt op het spel te staan. Daarnaast worden de zorgen en verantwoordelijkheden groter met de komst van het kind. In eerste instantie probeerde het merendeel van de meiden deze verandering terug te draaien door hun kind te aborteren of af te staan. Toch bleek al snel dat de meiden niet zozeer hun kind kwijt wilden, als wel een manier zochten voor zichzelf en hun kind om te kunnen overleven en gelukkig te worden. Godanaw is voor deze meiden het begin van dit gelukkige leven. Door de voorziening in basisbehoeften en het hoopvolle toekomstperspectief ontstaat er de rust om op zoek te gaan naar een nieuwe manier om hun leven zin en betekenis te geven.

De veranderingen in de transcendente dimensie zijn een direct gevolg van de ontwikkelingen in de sociale dimensie. Het toekomstperspectief is sterk veranderd met de komst van het kind en de meiden moeten opnieuw op zoek naar wat hen hoop en kracht geeft in de veranderde situatie. De liefde die veel meiden gemist hebben, kunnen ze nu ontvangen van en geven aan hun kind. De manier waarop de meiden met de veranderde situaties omgaan, wordt geïnterpreteerd vanuit hun Ethiopisch orthodoxe geloof: de meiden zien in God degene die het leven zin, betekenis en een reden om te leven geeft.

Uit de manier waarop de meiden hun levensverhaal vertellen, blijkt dat er in alle levensbeschouwelijke dimensies een ambivalentie te herkennen is. De chaos die er in zekere zin al was in de levens van de meiden, werd met de komst van het kind groter en reëler. De meiden pendelen tussen wat ze vroeger belangrijk vonden en wat hen door het leven is opgedrongen: ze proberen de veranderde situatie in te passen in het levensverhaal. Af en toe is er een moment van herstel. Meiden worden gedwongen om zich opnieuw te oriënteren, doelen bij te stellen of nieuwe doelen aan te nemen. Dit gebeurt allemaal op de grens van het zekere en het onzekere domein. Met de komst van het kind is de grens tussen het zekere en het onzekere domein op verschillende punten verschoven. Om vanuit het chaosverhaal weer grip te kunnen krijgen op het leven, is het voor de meiden nodig om inzicht te krijgen in waar de grens ligt en deze opnieuw te definiëren. De meiden doen dit door religieus te *copen*.

Uit de *God-talk* die in alle levensverhalen terugkomt, blijkt dat het wereldbeeld van de meiden, die opgegroeid zijn in de Ethiopische cultuur, wordt bepaald door het bewuste idee van een almachtige, aanwezige en alwetende God. Door God te betrekken in alle dimensies van hun leven worden de grenzen tussen het zekere en het onzekere domein opnieuw gedefiniëerd.

In alle betekenisvolle aspecten die veranderd zijn, moeten de meiden opnieuw kijken naar hoe die weer betekenis kunnen krijgen. Dit gaat niet vanzelf. De betekenisgevende doelen

vergen een aanvulling of aanpassing. Het ene doel is onveranderd. Nog steeds willen de meiden gelukkig worden, maar ze beseffen dat nu het geluk *met een kind* nagestreefd moet worden. Het gemis van een familie wordt ingevuld door het besef dat het kind nu de enige familie is die ze nog hebben. Niet langer staan de meiden er alleen voor. Een ander doel vinden de meiden in het geluk van hun kind. De meiden beseffen dat hun eigen toekomst niet meer zal zijn wat ze ervan verwacht hadden, dus ze willen voor hun kind het leven dat ze zelf niet gehad hebben of gehad hadden willen hebben: de ruime voorziening in basisbehoeften, genoeg liefde, goed onderwijs en een leven met God. Deze betekenisgevende doelen zijn niet statisch. Er wordt continu gezocht naar welke doelen en waarden behouden kunnen worden en welke aangepast moeten worden.

Dit zoeken gebeurt in een dynamische interactie tussen wat Jackson het zekere en het onzekere domein noemt; de relatie tussen de meiden en God. In relatie met God wordt bepaald wat tot het domein van het zekere behoort en wat tot het onzekere domein behoort. De verschillende meiden hebben verschillende manieren om die relatie met God aan te gaan. Sommige meiden kiezen (al dan niet bewust) voor de passieve overgave aan God: zij erkennen de grens tussen het zekere en het onzekere domein en accepteren die. Andere meiden kiezen voor een relatie waarin ze God verzoeken kunnen doen en als het ware kunnen onderhandelen over de grens: tussen het zekere en het onzekere domein ligt een grijs gebied waar zekerheid over verworven kan worden. Twee meiden zijn zelfstandiger in hun relatie met God: zij accepteren de grens tussen het zekere en het onzekere domein en bewegen zich vooral in de ruimte van het zekere.

Wanneer de meiden inzicht hebben in de grens tussen beide domeinen en daar ook tevreden mee zijn, zijn ze (even) uit de chaos. Dit geldt in het bijzonder voor de drie meiden die zich passief aan God overgeven en daar rust in ervaren, en voor het meisje dat een autonome relatie met God heeft en de touwtjes van haar leven prima in eigen handen lijkt te hebben. Deze meiden hebben zekerheid over wat voor hen belangrijk is: ze hebben weer familie, in de basisbehoeften wordt (tijdelijk) voorzien en het vertrouwen in God en / of in het eigen kunnen, maakt dat de toekomst er veelbelovend uit ziet. Er is een juiste balans tussen het domein waar ze controle op uit kunnen oefenen en het domein waar ze geen controle over hebben. Voor de meiden die gebruik maken van de *petitionary coping* is er een balans tussen beide domeinen: de mogelijkheid tot onderhandeling over bepaalde dingen is beter dan het passief accepteren van een groot, onzeker domein.

Voor de meiden is de relatie met God (van welke aard dan ook) noodzakelijk om inzicht te krijgen in de domeinen van het zekere en het onzekere en daarmee grip te krijgen op hun leven. De aard van de relatie bepaalt de mate waarin de meiden hoop, kracht en vertrouwen hebben om te leven. De chaotische situatie is er nog steeds. Maar in de relatie met God wordt het voor de meiden steeds meer mogelijk om hun kind niet langer te zien als een onvermijdelijke

aanwezigheid, maar als een betekenisvolle aanvulling op hun leven. Met het kind zijn nieuwe levensdoelen geboren: er ontstaat grip op de chaos.

Een belangrijke vraag die me tegen het eind van dit onderzoek steeds meer bezighield, was: waarom hebben de meiden op geen enkel moment over zichzelf gesproken als moeders? Naar hun kind toe gebruikten ze hun voornaam en naar mij toe deden ze uitspraken als 'I have a child now' in plaats van 'I am a mother now'. In enkele Ethiopische gezinnen heb ik meegemaakt dat kinderen hun moeders bij de voornaam noemen en dat in die zin niet naar de moeder als 'moeder' verwezen wordt. In veel gevallen is er wel duidelijk sprake van een moederfiguur die met bijvoorbeeld 'Emuye' aangeduid wordt. Met name oudere vrouwen, onafhankelijk van of ze moeder zijn of niet, worden aangeduid als 'Mommy'. De manier waarop naar moeders, jonge meiden of oudere vrouwen verwezen wordt, is sterk cultuurbepaald. Gezien de chaosverhalen die de meiden me verteld hebben, zou ik me echter voor kunnen stellen dat de meeste meiden nog niet toe zijn aan de aanvaarding van hun eigen identiteit als moeder. Misschien heeft dit meer tijd nodig? Een uitgebreider onderzoek naar de persoonlijke identiteit en de ik-beleving van deze meiden, ingebed in de culturele context, zou interessant kunnen zijn.

De prangende vraag die in me opkwam op de eerste dag in het kantoor van Mulatu heeft me sindsdien niet meer losgelaten: hoe kan een project, waar de religiositeit vanaf straalt, een theoretisch model voor ogen hebben, waarin zingeving als minst belangrijke prioriteit aangegeven wordt? Als geestelijk verzorger wist ik op dat moment dat één van mijn aanbevelingen zou worden, dat er in de hulpverlening veel meer aandacht zou moeten zijn voor de spirituele zorg. Deze voorafgestelde aanbeveling bleek echter een rauw randje te hebben. In de praktijk werd ik geconfronteerd met het feit dat je je geld maar één keer uit kunt geven. Als ik geen dak boven mijn hoofd heb of sterf van de honger, dan heb ik liever dat iemand de huur voor me betaalt of me een zak rijst geeft, dan dat er een *spiritual counselor* met me komt praten over wat God daarin voor me betekent. Als ik de directeur was van een hulpverleningsorganisatie zou ik ook zorgen dat er eerst voorzien werd in de basisbehoeften, voordat ik geld zou investeren in de spirituele zorg. Ook bij de meiden blijkt dat de gemoedsrust pas kan ontstaan op het moment dat de voorziening in basisbehoeften gegarandeerd is.

Mijn aanbeveling nu, een kleine acht maanden later, is dan ook iets genuanceerder. Ik pleit voor een meer holistische benadering van Godanaw, en wellicht ook van andere hulpverleningsorganisaties. Niet een 'religie is iets van het hart, dus daar praten we niet over', maar juist een 'religie is iets van het hart, dus laten we kijken hoe dat samenhangt met de lichamelijke, emotionele en mentale behoeften'. Een situatie waarin de voorziening in basisbehoeften af gaat hangen van de manier waarop mensen hun leven zin geven, moet echter voorkomen worden. Veel dorpjes in het zuiden van Ethiopië zijn 'geprotestanteerd' naar aanleiding van protestantse ontwikkelingsorganisaties die in het dorp kwamen. Bij verschillende

van dit soort initiatieven heb ik me regelmatig afgevraagd wat de motieven zijn van (de vaak jonge) mensen om zich te bekeren: is dat daadwerkelijk een geloofsovertuiging of gaat het ze vooral om de bijkomende voorziening in basisbehoeften? Wellicht is een onderzoek naar de aard van dit soort bekeringen nuttig en bruikbaar, in het bijzonder voor christelijke hulpverleningsorganisaties vanuit het westen. Hulpverlening mag mijns inziens niet afhankelijk zijn van religie. Het hoeft er echter ook niet los van te staan.

Het krijgen van een ongewenst kind is, helaas, slechts één van de vele gebeurtenissen die de levens van veel jonge Ethiopiërs volledig op de kop zetten. Honger, armoede en AIDS zijn slechts enkele voorbeelden van problemen die in Ethiopië aan de orde van de dag zijn. Als hulpverleningsorganisaties streven naar een holistische visie, waarin de spirituele zorg geïntegreerd is, zou dat niet alleen maken dat mensen uit de chaos gehaald worden, maar ook dat ze er zelf grip op krijgen.

Literatuurlijst

Literatuur

- Assefa, Taye, 'Preface', in: Taye Assefa ed., *Digest of Ethiopia's national policies, strategies and programs* (Addis Abeba 2008).
- Brugman, Gerard M., 'Het levensverhaal als constructie', in: Ernst Bohlmeijer, Lausanne Mies en Gerben Westerhof red., *De betekenis van levensverhalen, theoretische beschouwingen en toepassingen in onderzoek en praktijk* (Houten 2007) 41 – 60.
- Buitelaar, Marjo, *Het verhaal van je leven. Trainingsmap voor het leren analyseren van levensverhalen* (Groningen 2003?).
- Christiansen, Catrine, Mats Utas en Henrik E. Vigh, 'Introduction', in: Catrine Christiansen, Mats Utas en Henrik E. Vigh eds., *Navigating youth, generating adulthood. Social becoming in an African context* (Stockholm 2006) 5 – 30.
- Demessie, Sosena en Tsahai Yitbark, 'A review of national policy on Ethiopian women', in: Taye Assefa ed., *Digest of Ethiopia's national policies, strategies and programs* (Addis Abeba 2008) 93 – 126.
- DeWalt, Kathleen M. en Billie R. DeWalt, *Participant observation: a guide for fieldworkers,* (Oxford 2002).
- Erikson, Erik H., *Identiteit, jeugd en crisis* (2e druk; Utrecht / Antwerpen 1972).
- Frank, Arthur W., *The wounded storyteller: body, illness, and ethics* (Chicago 1995).
- Greeff, Abraham P. en Karla Loubser, 'Spirituality as a resiliency quality in Xhosa-speaking families in South-Africa', *Journal of religion and health* 47 (2008) 288 – 301.
- Hammersley, Martyn en Paul Atkinson, *Ethnography: principles in practice* (2e druk; Londen en New York).
- Hussien, Seifuddin Adem, 'Islam, Christianity and Ethiopia's foreign policy', *Journal of Muslim Minority Affairs* 17 (1997) 129 – 140.
- Ibanez, Clark, 'Framing the social world with photo-elicitation interviews', *American Behavioral Scientist* 47 (2004) 1507 – 1527.
- Jackson, Michael, *Minima ethnographica: intersubjectivity and the anthropological project* (Chicago 1998).
- Knibbe, Kim, 'The role of religious certainty and uncertainty in moral orientation in a catholic province in the Netherlands', *Social Compass* 55 (2008) 20 – 30.
- Lantman, Ren van Schrojenstein, *Levensverhalen in het ziekteproces. Over geestelijke verzorging en interdisciplinaire samenwerking* (Dwingeloo 2007).

- Levine, Donald N., *Wax & gold: tradition and innovation in Ethiopian culture* (Chicago en Londen 1965).
- Marcus, Harold G., *A history of Ethiopia* (California en Londen 1994).
- McAdams, Dan P., Ruthellen Josselson and Amia Lieblich, 'Introduction', in: Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson and Amia Lieblich eds., *Identity and story: creating self in narrative* (Washington 2006) 3 – 12.
- Muchini, B., 'A study on street children in Zimbabwe', in: UNICEF, *2001 ZIM: orphans and other vulnerable children and adolescents in Zimbabwe* (Zimbabwe 2001) 89 – 104.
- Newman, Deena, 'Prophecies, police reports, cartoons and other ethnographic rumors in Addis Abeba', *Etnofoor* 11 (1998) 83 – 110.
- Onishi, Norimitsu, 'Ethiopia's rock of ages, balm of the faithful', *The New York Times*, 2 augustus 2001.
- Pankhurst, Richard, *The Ethiopians: a history* (Oxford 1998).
- Pargament, Kenneth I., *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice* (New York 1997).
- Pargament, Kenneth I., e.a., 'Religion and the problem-solving process: three styles of coping', *Journal for the scientific study of religion* 27 (1988) 90 – 104.
- Peltzer, Karl, 'Factor structure of religious problem-coping styles in an African sample', *Social behavior and personality* 30 (2002) 509 – 514.
- Pickens, George F., *African Christian God-talk: Matthew Ajuoga's Johera narrative* (Dallas 2004).
- Rani, Manju, Sekhar Bonu en Nafissatou Diop-Sidibé, 'An empirical investigation of attitudes towards wife-beating among men and women in seven Sub-Saharan African countries', *African journal of reproductive health* 8 (2004) 116 – 136.
- Samuel, V.C., *The church of Ethiopia: a panorama of history and spiritual life* (Addis Abeba 1997).
- Spradley, James P., *Participant observation* (New York 1980).
- Tadele, Getnet, 'Child abandonment. Five dramatic cases of mothers in Addis Ababa', *Medische Antropologie* 12 (2000) 292 – 307.
- United Nations, *World youth report: youth and climate change* (New York 2010).
- Wubishet, Girma, 'A novelist's perspective on the role of religion in Ethiopia', *Journal of religious thought* 47 (1990) 42 – 51.
- Young, John, *Peasant revolution in Ethiopia, the Tigray people's liberation front 1975 – 1991* (Cambridge, 1997).

Gebruikte websites

- https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/et.html, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
- http://features.pewforum.org/africa/country.php?c=69&t=1, 'Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa', 6 augustus 2011.
- http://www.godanaw.org/en_education.html, 'Education and psychological / moral support for the young mothers', 6 augustus 2011.
- http://www.godanaw.org/en_justification.html, 'Justification of the program, identification of the initiative', 6 augustus 2011.
- http://www.godanaw.org/en_organisation.html, 'Godanaw – the organisation', 6 augustus 2011.
- http://www.godanaw.org/en_origin.html, 'GRIP (Godanaw Rehabilitation Integrated Project) – the origin', 6 augustus 2011.
- http://www.godanaw.org/en_shelter.html, 'Shelter', 6 augustus 2011.
- http://ideas.repec.org/p/wpa/wuwpdc/0409042.html, Pieter Serneels, 'The nature of unemployment in urban Ethiopia', 6 augustus 2011.
- http://pewforum.org/executive-summary-islam-and-christianity-in-sub-saharan-africa.aspx, 'Tolerance and tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa', 6 augustus 2011.
- http://www.preventgbvafrica.org/content/formal-and-informal-responses-recurring-forms-violence-against-women-ethiopia, T. Hailu, 'Formal and informal responses to the recurring forms of violence against women in Ethiopia', 6 augustus 2011.
- http://www.preventgbvafrica.org/content/rape-ethiopia-and-campaign-violence-against-women-how-did-it-go-excerpts-reflections-documen, Panos – Ethiopia, 'Rape in Ethiopia and the campaign on violence against women: how did it go? Excerpte from: reflections: documentation of the forum on gender', 6 augustus 2011.
- http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2005/61569.htm, Bureau of democracy, human rights and labor, 'Ethiopia', 6 augustus 2011.
- http://www.unicef.org/ethiopia/children_395.html, 'Adolescence', 6 augustus 2011.
- http://www.unicef.org/ethiopia/ET_real_Youngmotherd.pdf, UNICEF, 'Saving young mothers and their children from a life on the streets', 6 augustus 2011.
- http://www.unicef.org/infobycountry/ethiopia_30783.html, Indris Getachew, 'Ethiopia: steady increase in street children orphaned by AIDS', 6 augustus 2011.

Bijlage 1. Handleiding Focus group discussions

First I want to make sure again that whatever is to be said in this room, stays in this room. We have to make sure that whatever we say, no-one else has to know about it. We have to trust each other in this point, so that we feel free to talk about our lives.

- Select one picture that says in your opinion something about life / living in Ethiopia? Why did you pick this picture? What does it say to you?
    - When would living in Ethiopia be perfect?
    - When would it be the worst / even worse than it is right now?
- I noticed on the streets and during my work at Godanaw that many people in Ethiopia want to go away from Ethiopia, to Europe or to America. Why do you think they want to go?
- With some of you I already talked about relationships, boyfriends, etcetera... What do you think about Habisha men? (Is it wise of me to date a Habisha man?)
- In Ethiopia, many people are religious and I also talked to a few of you about religion. How does religion in Ethiopia look like? How do you think this helps people / believers / followers of this religion?
- How do you think other people see you?
- How important are friends and family in Ethiopia? And to you? Do you have a best friend, what does your family mean to you?