

MELLEM ØSTEN



TIDSSKRIFTET
ANTROPOLOGI 37

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI nr. 37, 1998

Dette nummer er udgivet med støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd

- Gæsteredaktion: Kirsten Bach
Christel Braae
Michael Harbsmeier (ansv.)
Marc Schade-Poulsen
Jakob Skovgaard-Petersen
- Udgiver: Foreningen Stofskifte
Frederiksholms Kanal 4
1220 København K
- Bestilling,
abonnement
og redaktionel
henvendelse: Tidsskriftet Antropologi
Frederiksholms Kanal 4
1220 København K
Tlf. +45 35 32 34 72
Fax +45 35 32 34 65
E-mail: tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk
Giro 8 39 38 42
- Sats og layout: Bernadette Hammann
Tryk: AKA-Print ApS
- Omslag: Fra tegneserien *Fra Beirut* af Muhtarif Jad, 1989.
Udgivet af ash Shirka al-'Alamiya li'l-Kirab („Verdensselskabet for Bogen“).
- ISSN 0906-3021 (Tidsskriftet)Antropologi
ISBN 87-88825-09-4
Copyright: Foreningen Stofskifte og forfatterne

Mangfoldiggørelse af indholdet af dette tidsskrift eller dele heraf er i henhold til gældende dansk lov om ophavsret ikke tilladt uden forudgående aftale med redaktionen og den enkelte forfatter. Dette forbud omfatter enhver form for mangfoldiggørelse, det være sig ved trykning, duplikering, fotokopiering, båndindspilning eller andet. Ved mangfoldiggørelse af artikler efter aftale afregnes pr. side med tidsskriftets redaktion. Undtaget fra dette forbud er alene korte citater til brug i anmeldelser eller i videnskabelig sammenhæng. Redaktionen deler ikke nødvendigvis de synspunkter, som fremføres i de publicerede artikler og anmeldelser.

Tidsskriftet Antropologi indekseres i *International Current Awareness Service*, *International Bibliography of the Social Sciences* og *Anthropological Literature*.

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 37

MELLEMØSTEN

INDHOLD

Michael Harbsmeier MELLEMØSTEN Den ny generation	3
Klaus Ferdinand NOMADERS FREMTIDSUDSIGTER Beduiner i oliestaterne Qatar og Bahrain og pashtuner i Afghanistan	11
Asta Olesen TALIBAN I AFGHANISTAN	25
Lotte Bøggild Mortensen FAMILIEN Diskurs og deltagelse i dagens Tyrkiet	35
Susanne Nour PÅ TVÆRS I EN POLARISERET VERDEN	47
Michael Irving Jensen ISLAMISTER OG KLUBLIV I GAZASTRIBEN	61
Connie Carøe Christiansen „VI ISLAMISTER...“ Distinktion og drama i islamisk aktivisme	79
Lene Kofoed Rasmussen ISLAMISERINGSBØGEN AF DEN NYE GENERATION Rapport fra en islamisk skole i Kairo	95
Lise P. Galal OG BRYLLUPSREJSEN GIK TIL ET KLOSTER Ungdomskultur og forbrug blandt koptere i Kairo	111
Maia Feldman JØDER, ARABERE OG ARABISKE JØDER Udviklinger inden for nationalitetsforståelse i Israel	121
Jakob Skovgaard-Petersen EN MINORITET SØGER IDENTITET Drusisk religiøs identitet i den libanesiske offentlighed	137
Hans Chr. Korsholm Nielsen FORHANDLING OG DOKUMENTATION Traditionel lov i Øvreægypten	157
Marc Schade-Poulsen MELLEM CHICAGO OG OUJDA To perspektiver på marokkansk social struktur	167

ANMELDELSER

- Omar Carlier: *Entre nation et jihad: Histoire sociale des radicalismes algériens.* 183
Anmeldes af Marc Schade-Poulsen
- Fanny Colonna: *Les Versets de l'Invincibilité.* 184
Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine.
Anmeldes af Marc Schade-Poulsen
- Séverine Labat: *Les islamistes algériens: Entre les urnes et le maquis.* 186
Anmeldes af Marc Schade-Poulsen
- Linda L. Layne: *Home and Homeland.* 188
The Dialogics of Tribal and National Identities in Jordan.
Anmeldes af Christel Braae
- Annelies Moors: *Women, Property and Islam.* 189
Palestinian Experiences, 1920-1990.
Anmeldes af Lene Kofoed Rasmussen
- Ghania Mouffok: *Etre journaliste en Algérie.* 191
Anmeldes af Marc Schade-Poulsen
- Andrea B. Rugh: *Within the Circle. Parents and Children in an Arab Village.* 192
Anmeldes af Lise P. Galal
- Andrew Shryock: *Nationalism and the Genealogical Imagination.* 193
Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan.
Anmeldes af Hans Chr. Korsholm Nielsen

FORFATTERLISTE 195

ENGLISH SUMMARIES 196

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE 200

MICHAEL HARBSMEIER

MELLEMØSTEN

Den ny generation

I gamle dage var der noget, der hed „regional etnografi“. Man kunne gå til eksamen i det – og man havde også en lærebog til formålet, på dansk endda. *Verdens folkeslag i vor tid* hed den, og den udkom for vist nok både første og sidste gang i 1968, altså for 30 år siden. Siden da har antropologien været igennem en så rivende udvikling, en så hurtig udskiftning af teorier og -ismer og en så voldsom vækst i alskens specialiseringer, at der tilsyneladende ikke længere har været behov for eller tid og overskud til at danne sig overblik over „verdens folkeslag“: man bliver ikke eksamineret i det længere, og håndbogen er aldrig blevet opdateret.

Det er derfor noget af et eksperiment, at redaktionen for *Tidsskriftet Antropologi* for nogen tid siden besluttede at udgive sit første regionale temanummer (når man altså ser bort fra den karakteristiske undtagelse, temanummeret „Danmark“ fra 1986). Selvom det fra starten stod ganske klart, at der ikke kunne blive tale om at lave noget, der ligner en håndbog, en lærebog eller et opslagsværk, udsprang tanken om et regionalt temanummer alligevel af ambitionen om at vise, hvad antropologien egentlig har at byde på, når det – trods al den snak om verdenssystemer, kompleksitet, transkulturelle strømme og globalisering – gælder om at forstå, skabe sig overblik over og have indsigt i den virkelige verden: centrale problemstillinger i de samfund og kulturer, der til stadighed, om end måske i mindre grad, befinder sig der, hvor de om ikke altid, så i hvert fald ganske længe har befundet sig: i de til stadighed ganske forskelligartede verdensdele og regioner, der tilsammen udgør menneskehedens *Lebensraum*.

Formålet med dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* er altså først og fremmest at tegne et så bredt og dækkende billede som muligt af de problemstillinger, som dagens danske antropologer med speciale i Mellemøsten er optaget af og forsker i, en slags indføring altså i Mellemøstens antropologi „i vor tid“. Men eksperimentet har også et bredere sigte ud over det regionale. At gøre status over antropologisk forskning omkring en bestemt region gør det også muligt at tage temperaturen på faget i det hele taget, sådan som det udvikler sig, ikke i teoriernes og programmerklæringernes almene himmel, hvor tidsåndsatleterne slås som gladiatorer om sandheden i almindelighed og i vore dage og fremover i særdeleshed, men på den empiriske jord, altså der hvor de fleste dødelige antropologer færdes og trives til dagligt. Et regionalt udgangspunkt kan også give anskuelserundervisning i den antropologiske praksis, der jo altså ikke altid blot trofast afspejler og eksekuterer det, som teorien og tidsåndsatleterne forkynder om søndagen.

„Den ny generation“ kom – ved Jakob Skovgaard Petersens inspirerende mellemkomst – hurtigt til at danne undertitlen på denne artikelsamling netop ud fra betragtningen om, at det regionale fokus vil være velegnet til at anskueliggøre, hvordan tiderne har ændret sig for den antropologiske forskning og formidling siden Politikens Forlag udgav *Verdens folkeslag i vor tid* for som sagt 30 år siden. Dengang kunne antropologer – og det var i denne forbindelse Fredrik Barth, der dækkede „Forasien“, Klaus Ferdinand, der tog sig af „Afghanistan og Vestpakistan“, Rafael Edelmann af „Israel“, Henny Harald Hansen af „Egypten“ og Johannes Nicolaisen af „Nord- og Vestafrika“ – endnu mønstre en selv-sikkerhed om at udsige sandheden om hver deres region, som synes at være gået tabt med det generationsskifte, der har fundet sted siden da.

Som man vil kunne se allerede på titlerne, har antropologer siden dengang skullet finde deres plads i den interdisciplinære arbejdsdeling, der i voldsomt stigende grad har koloniseret alverdens regioner gennem de sidste årtier. Feltarbejds erfaringen var endnu i 60'erne et privilegium, der gav en vis eksklusiv myndighed, når der skulle skrives om så fremmedartede steder. Siden har antropologerne skullet lære at affinde sig med, at alskens andre eksperter, at økonomer og sociologer, historikere og udviklingsforskere, bistandseksperter og – værst af alt måske – professionelle journalister har formået at oparbejde en stedkendthed, som eventyrrejsende og missionærer tidligere var ene om at konkurrere med etnograferne om. Den igennem 80'erne så ofte besværgede krise omkring etnografens autoritet har givetvis mindst lige så meget at gøre med denne konkurrence som med det forhold, at „de indfødte“ skulle have fået eller rettere have tilkæmpet sig så meget bedre betingelser for at komme til orde.

Antropologernes selvtilid og den etnografiske autoritet har tydeligvis fået et knæk i tiden efter 1968. Men på den anden side har antallet af feltarbejdende etnografer i Mellemøsten alt andet end aftaget. Der er tværtimod – som dette nummer demonstrerer – kommet langt flere etnografer til, som nu – og dette er måske endnu en forklaring på den etnografiske autoritets nye skrøbelighed – også i langt højere grad skal konkurrere med hinanden om at finde netop den vinkel og den problemstilling, der kan legitimere om ikke deres autoritet, så i det mindste relevansen af deres forskningsindsats. Det er derfor ikke så underligt, at netop tilgangen, problemstillingen, synsvinklen, problematikken spiller så meget større en rolle i dag end hvad, der endnu sidst i 60'erne – og for mange endnu i dag – fremstod og fremstår som skinbarlig og, ikke mindst i museumssammenhæng, håndgribelig, regionalt afgrænset virkelighed. En af effekterne af denne øgede mellemdisciplinære og internt antropologiske konkurrence synes at være tendensen til i langt højere grad at lade „de indfødte“, informanterne, dem der bor i regionen, selv komme til orde. Der er – uden at tælle efter – ganske langt mellem citater af, hvad „de“ selv siger i *Verdens folkeslag i vor tid*. Næsten lige så langt er der omvendt i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* – og måske mange andre? – mellem udsagnene om, hvordan noget forholder sig „i virkeligheden“ over for de overordentlig mange indirekte og direkte citater, der anføres som vidnesbyrd om deres egen „diskurs“.

Klaus Ferdinand har i så lang tid sat sit præg på dansk antropologisk forskning i Mellemøsten,¹ at han næppe kan siges at repræsentere „den ny generation“. Ikke desto mindre er det en af de centrale pointer i hans bidrag om ændringerne i nomadernes livsvilkår i Afghanistan og Golfstaterne Qatar og Bahrain, at studier af nomadisme fremover igen skal blive lige så historiske, som de var, da han begyndte. Den ny interesse for materiel kultur, som Klaus Ferdinand gør sig til talsmand for, hænger nøje sammen med

nomadismens nuværende og især fremtidige rolle som tradition og kulturarv for dem, hvis forfædre måske engang har været nomader, og som nu har brug for nomadismen i bestræbelsen på at danne (post-)moderne nationale fællesskaber.²

Asta Olesen, en af de mange danske etnografer, der takket være Klaus Ferdinand tog på feltarbejde i Afghanistan, synes i sin autoritative fremstilling af baggrunden for Taliban-bevægelsen at modbevise formodningen om et generationsskifte i den antropologiske forskning. Men det er værd at hæfte sig ved, at hendes analyse af bevægelsens baggrund i pashtunernes særegne stammepuritanisme endnu en gang bekræfter, at bevægelsens resonans i den lokale diskurs er afgørende for dens politiske gennemslagskraft – og fremtidige mangel på samme. Også her synes den lokale selvforståelse således at spille en mere afgørende rolle for etnografens forståelse af situationen, end vi ellers har været vant til.

Lotte Bøggilds nærbillede af livet, samlivet og sladderer i en af de bedre opgange i Ankara bringer os ikke kun til, hvad de tyrkiske myndigheder nødig vil se betegnet som Mellemøsten, men også ganske tæt ind på livet af aktørerne. Lotte Bøggilds analyse udpeger afgørende strukturelle forhold omkring familie, køn og generationer, men afgørende er atter en gang de – i dette tilfælde overordentlig bogstaveligt – *lokale* tolkninger af globale forandringer og konstellationer.

Det amerikanske universitet i Kairo, som Susanne Nour derefter sætter under den etnografiske lup, befinder sig uomtvisteligt i Mellemøsten. I hvert fald i geografisk forstand, idet Susanne Nour netop rejser spørgsmålet om, hvorvidt og i hvilken forstand studerende på dette universitet kan kaldes for ægyptere og dernæst – og ikke mindst – hvilken betydning de hver især vil lægge i netop denne påstand. Tidligere generationer af etnografer ville nok have næret den – i påkommende tilfælde formentlig ganske eftertrykkelige – opfattelse, at man enten tog på feltarbejde eller på et universitet. Men det er ikke kun derfor Susanne Nour kan siges at repræsentere den ny generation i den danske etnografiske udforskning af Mellemøsten. Hendes detaljerede redegørelse for nuancerne omkring den igen bogstaveligt talt lokale håndtering af paradokser og dilemmaer i relationerne mellem det „ægyptiske“, det „islamiske“ og det „vestlige“ gør endnu en gang en dyd ud af det, som tidligere nok ville have været betragtet som en nødløsning: at lade informanterne få om ikke det sidste, så i hvert fald det næstsidste ord i den i øvrigt etnografisk autoritative fremstilling.

Fodboldklubber er ligesom universiteter eller – måske er det der, det begyndte? – videnskabelige laboratorier først blevet et tænkeligt, ja ligefrem populært sted for etnografisk feltforskning igennem de seneste år. Michael Irving Jensens nærlæsning af fodboldklubber som nøgle til en bedre forståelse af praksis og virkeligheden bag moderate islamisters politiske strategi i Gazastriben udgør en velgørende kontrast til de etnologiske feltstudier af hooliganismen, hvis postmoderne hovedpointe ofte synes at indskrænke sig til, at informanterne i så forbavsende grad selv har taget ved lære af Lévi-Strauss, Roland Barthes og ikke mindst selve den Birmingham-skole, der er blevet kendt for at analysere den slags. Michael Irving Jensen er ganske omhyggelig i redegørelsen for både de strategiske intentioner og vanskelighederne ved deres implementering omkring fodbolden som politisk-ideologisk kastebold. Endnu en gang hører vi om, hvordan etnografen tages i lære af de i dette tilfælde bogstaveligt talt legende informanter – og vel at mærke uden at have grund til at blive skuffet over manglende belæring omkring den politiske, sociale og kulturelle kontekst, hvori det foregår.

Connie Carøe Christiansen tager den (post-)moderne tyr ved hornene i sit forsøg på at afdække „islamistens objektivering af sig selv“ som omdrejningspunkt for en dybere forståelse af, hvad der rører sig blandt studenterne på universitetet i Fes i Marokko. Den tyske filosof Hegel er, som vi avislæsere er blevet mindet om gennem Fukuyamas „End of History“, især kendt for sine fænomenologiske studier af anerkendelsesrelationerne – dialektikken – mellem „os“ og „de andre“ og vice versa, som når det gælder Mellemøsten er blevet genopvarmet af blandt andre Eickelmann. Connie Carøe Christiansens nærbilleder af marokkanske studerendes anerkendelsesvanskeligheder som islamister byder på forbilledlig anskuelsesmateriale i, hvordan tilskrivelser af identitet både mobiliseres og undermineres i kampen om den rette tolkning og opfølgning af identiteter og begreber på dette nordafrikanske campus. Ikke mindst i denne analyse kommer det frem, at den etnografiske autoritets selverkendelse som aktiv faktor (identitetstilskrivelse) i bataljen paradoksalt nok først og fremmest underminerer, men på samme tid så meget des mere bekræfter etnografens evne til autoritativt at gøre rede for situationer og konstellationer på gerningsstedet.

Skridtet tilbage til Kairo med Lene Kofoed Rasmussen er også et trin tilbage i uddannelsesforløbet. Kampen om sjælene begynder ikke blandt aktivisterne på universiteterne, men er faktisk allerede godt i gang skolerne. I denne analyse tages der heller ikke udgangspunkt i institutionen, dens struktur, opbygning og organisering, men i de diskurser, der legitimerer og delegitimerer, bekræfter og afkræfter specifikke træk og egenskaber ved en skole, der som alle andre er skabt og bestrides af ganske bestemte individer under ganske bestemte forhold og omstændigheder. De fleste samfundsvidenskabelige forskere ville ganske som etnografer i gamle dage selv have påtaget sig myndighed til i det mindste deskriptivt og analytisk at få en sådan institution under kontrol. Det fascinerende ved Lene Kofoed Rasmussens fremgangsmåde er, at hun lader nogle af de, kvindelige, lærere skændes om meningen og hensigten for på dette grundlag at kunne give et så meget des mere realistisk, og mere forsigtigt, billede af denne privatskoles betydning for retningen i samfundsudviklingen. Den etnografiske kunst viser sig også her at være begrænsningens kunst: moderniserings-, afhængigheds- og frigørelsesteorier har der været mange af, så mange, at etnografiske nærbilleder af de altid delte meninger om netop „moderniseringen“, „afhængigheden“ og „frigørelsen“ aldrig før har fået en ærlig chance.

De afghanske taliban, studenterne ved universiteterne i Kairo og Fes, fodboldspillerne i Gazastriben og i hvert fald nogle af beboerne i Lotte Bøggilds opgang i Ankara har om ikke andet så i hvert fald det til fælles, at de er forholdsvis unge, at de bogstavelig talt tilhører en ny generation af etnografiske studieobjekter. Den etnografiske autoritets nye skrøbelighed kommer tilsyneladende også til udtryk i, at informanterne ikke længere behøver at have den viden, erfaring, indsigt, visdom, indflydelse, alder og autoritet, som tidligere ansås for at være væsentlige kvalifikationer.

I virkeligheden er der også tale om, at en ny generation af temaer og problemstillinger har medvirket til, at antropologiske studier i Mellemøsten slet ikke længere er, hvad de engang har været. Islamismen og en lang række andre mere eller mindre hårdtslående former for identitetssøgning og kulturel selvhævdelse har således påkaldt sig særlig opmærksomhed. Men de nye medier og (post-)moderne former for masseforbrug og masseuddannelse, de nye former for selvorganisering i storbyer og metropoler, de nye eller i hvert fald hidtil upåagtede post- og transnationale processer og konfigurationer og mange andre tilsyneladende hybride konstellationer har ligeledes indtaget prominente

positioner på Mellemøstforskningens dagsorden såvel internationalt som i Danmark. Orienten er også på denne måde blevet mindre eksotisk, end den har været – og det sker ofte i en direkte polemik med tidligere tendenser til eksotisering.

Et fornemt eksempel på dette får man i Lise P. Galals nærbillede af, hvordan unge koptere i Ægypten bruger de fromme, kirkelige rammer til, hvad der ved første øjekast forekommer at være overordentlig verdslige formål. De gamle ørkenklostres omformning til en slags kommerciel oplevelsespark for „Copts Only“, den traditionelle valfarts metamorfose til moderne weekendturisme, søndagsskolernes formforvandling til en religiøs minoritets helt særegne form for spejderhytter og i det hele taget brugen af traditionel fromhed som påskud for udfoldelsen af middelklassens i øvrigt aldeles ordinære forbrugs- og fritidsidealere ville hos bare en smule ældre generationer af etnografer højst have givet anledning til mere eller mindre ironiske randbemærkninger om tidernes og sædernes gang. Lise P. Galal derimod formår at bruge dem som udgangspunkt for en nuanceret analyse af fleksibiliteten i de unge kopteres identitets-, anerkendelses- og overlevelsesstrategier som religiøs minoritet.

Også Jakob Skovgaard-Petersen tager afsæt i den krise, som de stærkt nationalistiske statsideologier, der har domineret i de fleste mellemøstlige lande siden uafhængighedsperioden, synes at befinde sig i. I Libanon, hvor borgerkrigen har slået dybe skår i den nationale identitet, kan druserne ses som en af de alternative sproglige, regionale og religiøse identiteter, der kæmper for anerkendelse under presset fra et voksende islamisk hegemoni. Jakob Skovgaard-Petersen er religionshistoriker af uddannelse, men kan i denne forbindelse måske bedst karakteriseres som feltfilolog:³ ganske som den ny generation af antropologer tillægger også han drusernes egne ord overordentlig stor betydning, men i hans tilfælde er det stimen af nyere, trykte publikationer om og især af druserne, der står i fokus for en analyse, der samtidig retter opmærksomheden mod, hvordan selve mediet er med til at omforme budskabet, hvordan trykte publikationer i sig selv er med til at ændre vilkårene for drusernes kamp om anerkendelse, identitet og selvforståelse som minoritet.

Også Maia Feldmann, der engagerer sig i diskussionen af det israelske nationalitetsbegreb i forhold til de „arabiske jøder“, retter blikket mod israelernes egen antropologi snarere end blot at lade dem være genstand for sin egen antropologiske autoritet. Hendes kritiske granskning af den samfundsvidenskabelige og også i andre betydninger antropologiske artikulering af visse befolkningsgrupper som essentielt og naturligt forskellige og denne artikulerings forankring i andre former for adskillelse mellem jøder og arabere/palæstinensere på andre niveauer yder endnu et bidrag til en mere nuanceret forståelse af lokale identifikationer og diskriminationers måske nok imaginære, men ikke af den grund mindre virkningsfulde funktionsmåder. Tidligere generationer af antropologer ville afgjort have fået noget ganske andet ud af at studere de „arabiske jøder“.

Hverken druserne eller de „arabiske jøder“ er særligt unge, men måden, de her er blevet beskrevet og analyseret på, er afgjort forskellig fra beskrivelserne af folkeslagenes forskellige naturgrundlag, erhvervskulturer, ejendomsformer, politiske organisation, slægtskabssystemer, religioner og sprog i *Verdens folkeslag i vor tid*. Det er blevet mere besværligt at være antropolog, kunne man sige, for nu handler det i lige så høj grad også om at tage vare på „folkeslagenes“ egen aktive fortolkning, omtolkning og nytolkning af både dem selv og deres omgivelser såvel som disse omgivelseres både tolkende og mere håndgribelige tilbagevirkninger.

Heller ikke Hans Christian Niensens artikel ville have fundet nåde hos Politikens håndbogsredaktion. I stedet for den korte og præcise karakteristik af „det“ traditionelle retsvæsen og eventuelt nogle af dets variationer indlader også Hans Christian Nielsen sig i nærbilleder af lokale tvistigheder på at gøre rede for kompleksiteten i de lokale manøvreringer med både traditionelle og moderne – og ikke mindst moderne – men alligevel lokalt definerede, traditionelle retsressourcer. Ganske som drusernes trykte publikationer i Libanon er også den nedskrevne dokumentation i Øvre Ægypten en form for „materiel folkekultur“, der ligger hinsides tidligere antropologgenerationers horisont. Klaus Ferdinands tilsyneladende bagvendte *plaidoyer* for en historisk og dokumenterende etnografi bestyrkes yderligere af disse nye feltfilologiske studier.

At man med rimelighed kan tale om et generations- og paradigmeskifte såvel i Mellemøstens antropologi som i (antropologernes) Mellemøsten er det eksplicitte tema for det sidste bidrag til dette første regionale temanummer af *Tidsskriftet Antropologi*: Marc Schade-Poulsens konfrontation af unge marokkaneres egne kritikker og karakteriseringer af det marokkanske samfund med den amerikanske eller Chicago-skolens analyser af marokkanske sociale og kulturelle strukturer. Clifford Geertz og hans medarbejdere påbegyndte deres omfattende feltstudier i provinsbyen Sefrou omtrent samtidig med, at danske etnografer tegnede deres kontrakter med Politikens Forlag. Set med dagens øjne, gennem nye generationers briller, lider begge initiativer med Marc Schade-Poulsens måske nok en smule barske ord under, at „informanternes udsagn og handlinger mere“ blev „betragtet som tekster, der skulle analyseres“ med henblik på deres udsagnskraft om deres egen kultur, „end som positioner i et politisk, socialt og kulturelt felt. På den måde blev enhver redegørelse udelukket, der omhandlede de forhåbninger, informanterne havde til deres liv og samfund“.

Marc Schade-Poulsen peger på „migrationen, mediernes globalisering og internationaliseringen af bl.a. diskurser om menneskerettigheder og demokrati“ som nogle af de forandringer, der afgørende har ændret vilkårene for både informanternes, men så sandelig også amerikanske – eller for eksempel danske – antropologers og etnografers liv og virksomhed. Man kunne givetvis skændes længe og inderligt om disse forandringers relative timing, vægt og betydning, men der kan næppe herske tvivl om, at en ny generation af antropologer er godt på vej til at afdække deres konsekvenser. Det er næppe muligt at måle virkningerne for dem, hvis *Lebensraum* fortsat vil være Mellemøsten, med mindre de da får mulighed for emigration, men efterdønningerne kan også mærkes blandt antropologer.

Der er reverenter talt ukristeligt mange, der i vore dage snakker og skriver om migration, internationalisering og globalisering, om menneskerettigheder, demokrati, velfærd og sikkerhed. Den ny generation af antropologer og etnografer og deres tilsyneladende så stilfærdige og beskedne insisteren på nøje at høre efter, tolke, analysere og kontekstualisere, når andre i alskens former for tale, handling og skrift tager deres stilling til disse *big issues* på deres helt egen, som regel genstridigt egensindige, lokale og provinsielle facon, er nok ikke så velegnet til en ny udgave af *Verdens folkeslag i vor tid*. Til gengæld er der så meget des mere desperat behov for at lade verdenerne uden for de, i arbejdsdelingen mellem sociologer, historikere, filosoffer for ikke at snakke om teologer, stadig mere oprustede mentale fæstninger Europa og Danmark, komme til orde og syne på andre kanaler. Måske vover *Tidsskriftet Antropologi* endnu et regionalt temanummer en gang i tiden, der kommer. Det ville i hver fald være spændende at se, om en tilsvarende

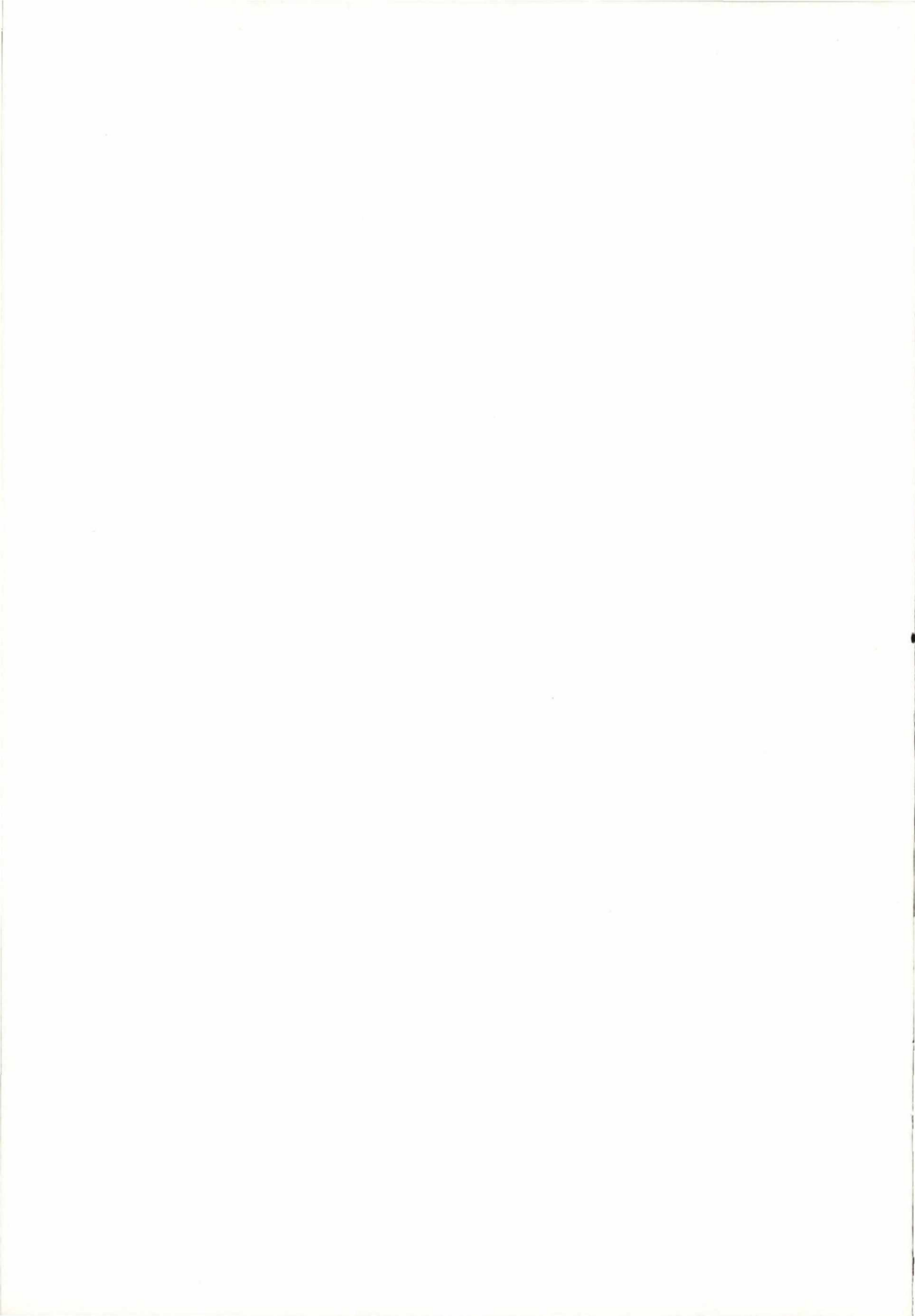
ny generation af temaer og problemstillinger også skulle gøre sig gældende andre steder end i Mellemøsten.

Noter

1. Se hertil Ole Høiris' oversigt over den danske antropologiske forskning i Mellemøsten frem til 1970'erne (Høiris 1996).
2. Se herom Christel Braae (1997).
3. Og i endnu højere grad i hans just udkomne afhandling (Skovgaard-Petersen 1997).

Litteratur

- Braae, Christel
1997 Heritage Exhibited. A Study of National Culture in the Arabic Gulf Countries – Presented through the History and Politics of Museum Practices. Upubliceret ph.d.-afhandling, Afd. for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet.
- Nicolaisen, Johannes, George Nellemann & Stephan Kehler (red.)
1968 Verdens folkeslag i vor tid. København: Politikens forlag.
- Høiris, Ole
1996 Dansk antropologi og Mellemøsten. I: Den Arabiske Rejse. Danske forbindelser med den islamiske verden gennem 1000 år. Udstillingskatalog, Forhistorisk Museum, Moesgård.
- Skovgaard-Petersen, Jakob
1997 Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta. Leiden, New York & Köln: Brill.



KLAUS FERDINAND

NOMADERS FREMTIDSUDSIGTER

Beduiner i oliestaterne Qatar og Bahrain og pashtuner i Afghanistan

Ændringsprocesser blandt pastorale nomader har i adskillige årtier været et vigtigt felt inden for antropologien. I det mellemøstlige område er det klart, at nomadisme ikke blot omfatter de kvægavlende nomader, men at der med udgangspunkt i den kvægavlende nomadisme findes en bred vifte af udviklinger og tilpasninger udmøntet i job i tilknytning til vandringsområdet i samspil med det omgivende samfund, som nomader enkeltvis eller i mindre og større grupper kan give sig i lag med. Denne udvidede nomadisme tager præg af de lokale eller regionale kulturelle og sociale omgivelser. I dette billede bliver det fornuftigt et spørgsmål, hvornår man holder op med at tale om nomadisme og nomader. Dette belyses og diskuteres ud fra materialer fra de arabiske Golfstater Qatar og Bahrain og fra Afghanistan. I følge med olierigdommen og de efterfølgende drastiske moderniseringer i Golfen og andre arabiske olielande står nomaderne, beduinerne, her over for endeligt at forsvinde, men at „leve videre“ i de nationale museer i en ny rolle som et led i disse staters kulturelle arv og nationale identitet. I Afghanistan er forholdene meget anderledes, og nomadismen er endnu livskraftig. Det ser endda ud til, at krigen efter 1978 med ødelæggelser af landbrugsområder og politisk urolige forhold har medført, at nomadernes tidligere støtte fald i antal er standset, ja, at de måske ligefrem vokser i antal. Gennem deres afstamning tilhører pashtunomaderne den statsbærende stammegruppe, uden at de af den grund her er blevet tildelt nogen særlig rolle som bærere af kulturel arv eller identitet. De er som andre nomader blevet opfattet som primitive „vilde“, som staten i civilisationens og moderniseringens navn måtte få gjort bofaste.

Som konsekvens af disse fremtidsudsigter må nomadestudier nødvendigvis fremover i højere grad atter blive historiske og vore etnografiske museumssamlinger endnu vigtigere som primære kilder. Det påhviler os derfor, at disse er så veldokumenterede som muligt, hvad de langt fra er i dag. Derfor bør der, mens tid er, igen foretages etnografisk „dataindsamling og redningsforskning“ vedrørende nomadekulturerne og ikke mindst den materielle kultur. Artiklen rundes af med at skitsere nogle tentative generaliteter vedrørende nomadernes materielle kultur i de behandlede områder.

I min brug af begrebet nomadisme følger jeg Khazanov (1981) og definerer det som livsformer, der i sidste instans alle er forbundet med den kvægavlende nomadisme og deres vandringsliv.¹ Denne artikel har som baggrund erfaringer fra Bahrain i forbindelse med konsulentarbejde 1985-87 ved indretningen af det nye Nationalmuseum og erfarin-

ger fra et mindre feltarbejde blandt Al Na'im og Al Murra beduiner i Qatar i 1959 (jf. Ferdinand 1993). Afghanske pashtunnomader har jeg haft gentagne feltophold blandt gennem 30 år (1953-1983); materialer vedrørende deres situation som flygtninge i Pakistan i 1980'erne inddrages også (jf. fx Pedersen 1994 og Frederiksen 1995-96).

Al Na'im beduinerne på Bahrain og Qatar

Qatar er en lav ørkenpræget halvø på Jyllands størrelse, som fra det arabiske fastland strækker sig ud i Golfen. Traditionelt bestod befolkningen af to erhvervsgrupper: fiskere og perlefiskere i landsbyer langs nord- og østkysten og kvægavlende beduiner i indlandet, hvor begge tilhørte forskellige arabiske stammegrupper; landbrugere fandtes derimod ikke. Beduinerne falder i to grupper: lokalprægede med korte årstidsvandring i det nordlige Qatar, som Al Na'im og de langtvandrende kamelnomader, der kommer til det sydlige Qatar om vinteren fra Sydarabiens store sandområder. Det er særlig folk fra Al Murra stammen.

De kystnære Al Na'im beduiner har fascineret mig ved, at de tidligere foretog deres store årstidsflytning med både. Lorimers *Gazetteer of the Persian Gulf* fra 1908-15 er det eneste sted, hvor dette omtales på tryk. Det hedder her:

De nomadiske Na'im uden for 'Omân anslås at tælle omkring 2.000 sjæle. Om vinteren bor de i Qatar, hovedsageligt i omegnen af Zubârah; i varmt vejr flytter de fleste af dem til Bahrain og danner lejre i den nordlige del af hovedøen, men nogle opslår sommerkvarterer nær Dôhah på Qatarhalvøen. Rygtet siger, at disse beduiner besidder i alt omkring 100 heste, 600 kameler, 1.000 får og 1.000 geder (Lorimer 1908, vol. II:1305).

Ikke uligt andre stammefolk i Mellemøsten er alle Al Na'im af samme oprindelse og falder i de samme navngivne undergrupper, hvad enten de hører til den bofaste hovedgruppe i Oman eller til nomaderne på Qatar og Bahrain. Politisk var de derimod ifølge Lorimer helt uden forbindelse med hinanden. Men nomaderne vidste, at deres forfædre for adskillige generationer siden var migreret fra Oman efter invitation fra Qatar for der at hjælpe til i en stammestrid (ibid.). Det blev starten på deres nære forbindelse med Bahrains regentfamilie Al Khalifa, der havde residens i byen Zubara i Nordvest-Qatar til den blev ødelagt i 1878 under krigen mod Qatars Al Thani sheik. Hos Lorimer hedder det videre:

Nogle af disse nordlige Na'im er blevet perledykkere, men flertallet er stadig pastoralister, og deres eksistens afhænger af deres kvægbestand. Beduinerne fra de nordlige Na'im holdes som lejetropper både af sheiken af Bahrain og af Âl Thâni sheikerne af Dôhah, og beskyttelsen af disse sheikdommer anses for hovedsageligt at påhvile dem under perleflådens fravær fra hjemmet. Deres effektivitet og troværdighed er dog ikke hævet over enhver tvivl, og deres tilstedeværelse i Bahrain om sommeren er en kilde til irritation for de fredelige landbrugere fra andre stammer (op.cit.:1305-6).

Denne bådflytning hørte jeg om fra informanter på Bahrain i 1986-87; den var gået fra Zubara til landsbyerne Jau og Askar på Bahrains vestkyst. Det var en rigtig nomadeflytning med familier, småkvæg og kameler og i mindre omfang heste. På Bahrain tog beduinerne ophold nær brønde, hvor de havde traditionelle rettigheder, eller i palmeblads-hytter, *barasti* (eller mere korrekt *arish*) nær havet, som for eksempel på ubeboede små-

øer. De græssede deres dyr i Bahrainøens sydlige ørken samt i palmehaveområdet mod nord, hvor de åbenbart havde været til almindelig gene for oaseboere. Med deres dyr var de beskæftiget i lasttransport, bl.a. af vand til byen. Disse beduiner havde som nævnt en særlig relation til Bahrains regent, hvilket må have været en væsentlig grund, måske den væsentligste, til deres komme til øen. De var desuden et klart eksempel på, at der mellem Golfens sheiker var og er konkurrence om knytte at beduiner til sig. Den specielle og nære relation mellem Al Na'im og Bahrains sheikfamilie Al Khalifa går tilbage til deres tidligere bosættelse i samme område i Nordvestqatar omkring byen Zubara. Det var herfra Al Khalifaerne havde erobret Bahrain i 1783 i forbund med forskellige fastlands-arabiske stammefolk. Bahrain har stadig en fastboende gruppe af Al Na'im med fjerne bånd til deres pastorale baggrund. De bor på en lille ø, som bærer deres navn Halat al-Na'im, nok en af de ovenfor omtalte øer, hvor de tog ophold om sommeren. Her var de blevet helt orienteret mod havet, og indtil for nylig deltog de i det årlige perlefiskeri omkring Bahrain. Nu er de handelsfolk og bureaukrater. I 1980'erne kom man ad en lav dæmning med asfaltvej til øen, hvor man tidligere havde kunnet vade over; den tidligere landsby havde nu forstads karakter med ens byggede villaer, der var en gave til øens indbyggere fra Bahrains regent. En understregning af den nære forbindelse mellem de to parter.

I Rifa'a, hvor regenten og kronprinsen havde og stadig har paladser – oprindeligt i ørkenomgivelser – og holder deres offentlige modtagelser (*madjlis*), besøgte jeg en tidligere Al Na'im beduin fra Qatar. Han var falkoner for et medlem af sheikfamilien og holdt desuden nogle få kameler tilhørende ham selv og sheiken. Hans gæsterum var i sin udformning af beduintilsnit, ligesom som hans udendørs siddearrangement og træningsplads for falke var det. Andre Al Na'im mænd var også at træffe i Rifa'a, hvor de hørte til sheikens følge i forskellige tjenende funktioner. Det var i det hele taget typisk, at de var at finde her i sheikens tidligere „ørken“-residens.

I Bahrain findes der således stadig i dag Al Na'im stammefolk i to distinkte grupper: a) en gruppe, som ganske har brudt med deres traditionelle kvægnomadiske baggrund og også med den tidvis dertilhørende tilknytning til havet, i særdeleshed perlefiskeriet; og b) en gruppe eller enkeltindivider med en levende forbindelse til deres tidligere beduintilværelse og til deres stammefrænder i Qatar.

Fælles for dem begge er deres traditionelle klientforhold til Sheiken af Bahrain, overhovedet for Al Khalifa familien, som for øvrigt selv udviser levn fra deres beduintilværelse og udstiller dem. Et forhold, som jeg senere vil vende tilbage til.

Qatars beduiner i 1959

I det nordvestlige Qatar i området omkring ruinbyen Zubara havde og har de kvægvævlende Al Na'im beduiner deres boområde og græsningsrettigheder. Deres vandringer var få og stærkt begrænsede, i størrelse af 20-30 km. I vinterhalvåret boede de i stationære huslignende tillukkede åstagstelte af vævet gedehår og om sommeren i fladtagede sten-„hytter“ nær brønde. I 1959, 11 år efter at olieproduktionen var startet i Qatar, bestod lejren af ikke fuldt funktionsdygtige nomadehushold af ældre mænd, kvinder, piger og smådreng, jævnlige suppleret med lejede hyrder til at passe lejrens få kameler og småflokke af geder og får. Det daglige transportbehov klaredes af æsler, bl.a. til vandhentning, og rundt i lejrene var desuden malkekøer og til tider høns, som også passedes

af kvinderne, og endelig var der af og til duer. Den traditionelle flytning blev foretaget med lejet lastbil og det var, som ved en traditionel beduinflytning, kvinderne, som havde en stor del af slæbet med lasten og telte. En enkelt Al Na'im var blevet lastbilejer og havde som levebrød at transportere arbejdere til arbejde. I øvrigt var de fleste af lejrens drenge hjemmefra på statslige kostskoler, mens de yngre mænd arbejdede for Oliekompagniet, en særlig ret de havde som statsborgere i Qatar. De ikke-arbejdende fik et månedligt underhold fra regenten, overhovedet for Al Thani sheikfamilien i Doha, et middel der brugtes i konkurrencen om at tiltrække og holde på beduiner. I Al Na'im lejre mødte vi ofte mænd, som havde været på Bahrain og været knyttet til regenten der. Vi mødte også folk, som klagede over deres månedlige „pension“ og fortalte, at de var på vej til politikommandanten i Doha for at få den forhøjet (fra 500 til 1000 rupier om måneden, et betydeligt beløb dengang). Hvis det ikke skete, ville de tage flyveren til Bahrain og få pengene fra sheiken der! Pengerigelighed og de moderne tider var ved at slå igennem!

Al Murra beduinerne, som vi også arbejdede iblandt i 1959 i Sydqatar, havde også en særlig forbindelse til den regerende sheik. Den gruppe, vi boede sammen med, passede hans kameler, mens andre var ansat i politiet og enkelte arbejdede som chauffører enten i Qatar eller i Saudi-Arabien, som konkurrerede om at knytte beduiner til sig. Disse Al Murra var kamelnomader tilpasset livet i Sydarabiens store sandområder; tidligere havde overfald på karavaner, oasesamfund og svagere beduingrupper hørt med til deres eksistensgrundlag. Dette var slut i de stadig mere gennemkontrollerede og rige oliestater. Ja, rigiddommen i disse meget traditionelt styrede tribale stater var blevet en ny „niche“ for beduinerne til at afbalancere det opståede og udækkede behov for „tilskud“ til deres ensidige kamelavløkonomi. De blev så at sige købt til fredeligsgørelse og underordning! Dette system var også med til at vedligeholde, ja fastholde dem i en „traditionel“ beduinlevis.

Disse Al Murra beduiner flyttede i vinter-forårsperioden 1959 jævnlige lejre med deres sorte telte af en noget lettere og luftigere konstruktion end dem Al Na'imerne havde. Men også de måtte i den hede sommer bo fast nær brønde. Mens vi var blandt disse beduiner, så vi deres afhængighed og underordning udstillet i de høflighedsbesøg, som de ældste og mest betydningsfulde mænd i vor lejr aflagde i en sheiklejr i ørknen eller hos regenten i paladset nær Doha. Hertil bragte de friske trøfler fra ørknen, og de fik generøse gengaver i form af førsteklases kokosreb til barduner, de fineste Basradler (dadler var den daglige spise til kaffe) og en god kikkert. Det var sådan, at en god stammeleder opførte sig. Omkring paladset havde sheiken bygget en gæstebyt, hvor de forskellige stammegrupper hver havde et antal huse til fri disposition: her kunne de bo gratis, når de ville besøge sheiken, eller de havde ærinde i byen. For disse ørkenbeduiner var afhængige af at få håndværks- og visse agerbrugsprodukter fra byen ganske som andre mellemstlige nomader. Disse stammefolk var (er?) i sidste instans garanterne for statens og regentens sikkerhed, hans tro og loyale undersåtter og krigere! En stående hær! Men det var også klart, at olierigdommen og sheikens gavmildhed var med til at fastholde det „traditionelle“ beduinliv, som vi mødte det i 1959. Sheiken stod imidlertid også for modernisering og fremskridt (og kontrol), og året efter i 1960 startede regeringsbosættelsen af beduiner i landsbyer på Qatar.

Relationen mellem sheik og beduiner havde også sit rationale i, at sheikerne selv havde en beduinbaggrund og i 1959 stadig beduintræk i deres dagligliv. Adskillige af dem tilbragte de gode vintermåneder i faste teltlejr i ørknen i det sydlige Qatar på den

samme plads år efter år. Gerne gemt i en lavning med læ mellem tornede buske. Vi besøgte en sådan lejr af sorte telte af sædvanlig Al Na'im type med gulv af flettede måtter, men de var langt større (det største var 10 x 23 m i grundplan), rigere og helt anderledes udstyret end almindelige beduintelte med alskens sager, som hørte hjemme i en moderne byhusholdning. Her boede en gruppe sheikbrødre med familier og tjenestefolk. Ved siden af havde de et pavillontelt til gæster og en receptionsplads til besøgende. Den var anlagt i det fri med persiske tæpper og pudearrangementer på tre sider omkring et stort ildsted med fornemt kaffeudstyr parat til serveringen. Sheikerne havde desuden rideheste, ride- og malkekameler, en mindre flok geder og får til malkning og slag, foruden falkonerer med jagtfalke og endelig mynder (*saluqi*) til jagt. Lejren var udstyret med en vognpark af limousiner og pick-up'er til forefaldende transport, og der var en tankbil til at sørge for frisk vand. Det var på alle måder et komfortabelt feriested!

Den form for „nomadisme“ minder om, hvordan rige, bofaste tidligere nomader i Afghanistan stadig tager i bjergene til faste lejrlpladser for sommeren for *hawa khori*, som de siger, dvs. for luften og behagelighedens skyld (ordret „luftspising“).

Dette leder til spørgsmålet: hvornår er man ikke længere nomade? Eller retteligt: hvornår er det ikke længere meningsfuldt at kalde folk nomader? Er for eksempel Al Na'im falkoneren på Bahrain nomade? Det er han velsagtens! Men hvad med andre af sheikens følge af stammearabere, er de nomader? Det er de måske, men ikke nødvendigvis! Er Qatars sheiker nomader? Det kan man næppe sige mere, men på den anden side kunne de omtalte sheiker lettere end de fleste by- og oaseboere blive teltboende ørkenboere igen. Dette spørgsmål vender vi tilbage til.

Pashtunnomader i Afghanistan

For yderligere at belyse bredden i nomadebegrebet i samspillet med de bofaste omgivelser og ikke mindst de omsiggribende statsapparater vil jeg inddrage nogle forhold vedrørende nomadismen i Afghanistan, specielt blandt pashtunnomader i Østafghanistan. Forhold som hænger sammen med disse nomaders udnyttelse af en bred vifte af nicher i det omgivende samfund, som de møder under deres årstidsvandring (Ferdinand 1969; Ferdinand et al. 1995-96:23; se fig. 1).

De østafghanske pashtunnomaders vandring går og i særdeleshed gik mellem vinterområder i lavlandet i det østlige Afghanistan og hinsides grænsen til Pakistan i Tribal Area og Administrative Districts og sommerområder i det øst- og centralafghanske højland. I årets løb er de stedse nær bofaste agerbrugs- og bysamfund, hvorfra de erhverver de vigtige landbrugsprodukter hvede og majs, der som brød er deres hovedspise. De sælger kvægavlprodukter (overskudsdyr, smørfedt og til tider osteprodukter o.l.) og evt. deres arbejdskraft som høstarbejdere, eller de involverer sig med deres kameler og æsler i transportarbejde. Disse lastdyr bruger de også i egne handelsentrepriser, som årstidsvandringerne mellem forskelligartede områder også giver udmærket mulighed for. Deres område har igennem århundreder, ja årtusinder været præget af statsdannelse, og pengeøkonomi er et gammelt træk i dette område, hvorigennem nogle af Asiens gamle karavaneveje gik.

Gennem statslige indgreb på begge sider af grænsen mellem Afghanistan og Britisk Indien (efter 1849)/Pakistan (efter 1947) er der langsomt sket en begrænsning i noma-

dernes udfoldelsesmuligheder og antal. I Afghanistan skete dette også gennem bosættel-
 sestiltag fra regeringens side, ikke mindst i det tidligere ikke-pashtunske Nordafghani-
 stan. Men der var også forhold, der fremmede nomadismen, for eksempel regeringens
 underlæggelse af hazaraernes område (Hazarajat) i det centralafghanske højland i
 1890'erne. Det gav de østafghanske nomader et nyt stort græsningsområde og efterføl-
 gende en opblomstring af deres handelsaktiviteter i dette i handelsmæssig henseende
 jomfruelige område. Det medførte nye vandringsveje ikke alene fra Østafghanistan, men
 også fra nomadernes nye bosætningsområder i Nordafghanistan. Denne ekspansion
 skulle dog ikke vare ved. Afghanistans stigende modernisering fra slutningen af 1940'erne,
 ikke mindst udbygningen af vejnettet og en voldsom udvidelse af lastbil- og bustraf-
 fikken, samt den ny, tættere administrative inddeling af landet i 28 provinser med nybyg-
 ning af bybazarer omkring de administrative centre, medførte i løbet 1960'erne og
 1970'erne drastiske ændringer for de østafghanske pashtunnomader og i særdeleshed for
 deres handelsvirksomhed. Medvirkende hertil var også de politiske spændinger mellem
 Pakistan og Afghanistan, der kulminerede i 1961-63 og resulterede i, at pakistanerne luk-
 kede grænsen for de afghanske nomader, som ikke havde almindeligt pas og vaccina-
 tionspapirer på deres dyr. Tidligere havde nomaderne så godt som uhindret kunnet kryd-
 se grænsen. Dette kom til at ramme handelsnomadernes indkøb og transport (og til dels
 smugling) af varer fra Pakistan. Resultatet blev en drastisk omlægning af flytteveje og en
 øget tilskyndelse til at søge bort fra nomadeerhvervet. Det var i særdeleshed tidligere
 Hazarajat-vandrende nomader, ikke mindst handelsnomader, som droppede ud og blev
 bofaste jordejere eller købmænd, evt. lastbilejere med basis i hovedstaden Kabul eller i
 andre byer.

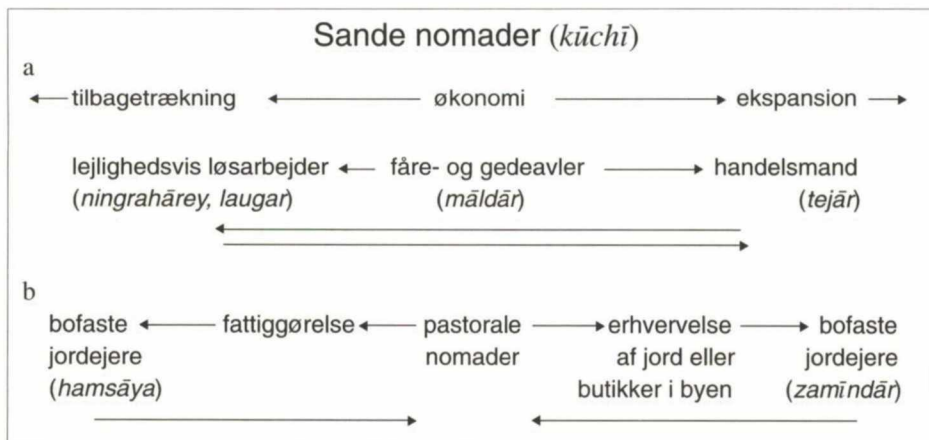


Fig.1 a) Pashtunomadernes erhvervsmæssige kontinuum af muligheder og differentiering i Østafghanistan med udgangspunkt i de enkelte husholds dispositioner. „Casual work“ for bofaste med høstarbejde, husbyggeri o.l. kaldes også „fattigarbejde“, *gharībī*.

Fig. 1 b) Den almindelige bosættelsesproces blandt mellemøstlige nomader. Processen til højre mod bosættelse som jordejer eller bazarkøbmænd har længe været den almindeligste i Østafghanistan. Processen mod en genetablering af den pastorale nomadisme er kendt over tid og har været almindelig i Vestafghanistan (se fig. 2). (Efter Ferdinand et al. 1995/96: 23, fig. 0,3a-b).

Gorm Pedersen har overbevisende demonstreret dette for en gruppe handelsnomader (taghar af Ahmadzay, Ghilzay), som han studerede i 1975-76. I 1986 tog han til Pakistan og fandt der alle fra den taghargruppe, som han havde arbejdet blandt, 130 hushold i alt. Mest slående var det, at den rigeste og mest moderniserede undergruppe, som havde boet i et forstadvillakvarter, var dem, som var blevet de mest nomadiske. Alle havde de genoptaget teltliv og årstidsvandring. De var takket være deres rigdom i stand til at handle mere selvstændigt end andre og havde slået sig ned for sig selv, borte fra flygtningelejrene. Denne tilpasning havde ikke kunnet finde sted, hvis der i deres livsform havde været et afgørende brud i den kulturelle tradition. Deres nomadiske kultur var intakt. Disse taghar var med andre ord inden for det nomadiske kontinuum, som omtales ovenfor (jf. fig. 1), og de kunne atter have startet som kvægavlende nomader, havde græsningsmulighederne ikke været for begrænsede i Pakistan og konkurrencen om dem ikke været for hård. Denne gruppes flytninger blev derfor af en karakter, som den mere fornøjelsesprægede sommerflytning omtalt ovenfor, hvor hovedbegrundelsen var at slippe bort fra den uvante varme i deres nye omgivelser. De fik råd til det ved først at tære på deres medbragte kapital fra Kabul og dernæst ved at fortsætte deres handels- og transportvirksomhed inden for det pakistanske område. I 1997 rapporteres der om dem som meget succesfulde, ja inden for transportsektoren endda som dominerende.²

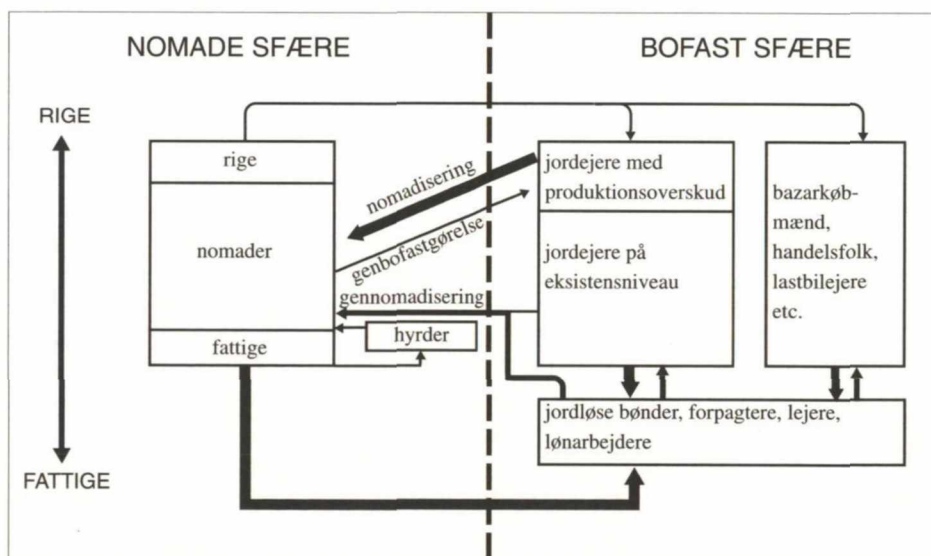


Fig. 2. Diagram over mobiliteten mellem den nomadiske og den bofaste sfære blandt pashtuner i Vestafghanistan. (Efter Glatzer 1982:75).

Den store proces med svingninger over tid mellem nomadisk kvægavl og bofast agerbrug i samspil med de naturgivne og kulturgivne sociopolitiske omgivelser, som kendes historisk fra det mellemøstlige område, kendes også fra Afghanistan. I nutiden i særdeleshed blandt duranninomader i Sydvest- og Vestafghanistan (Ferdinand 1969a; Glatzer 1977, 1982). I dette område er der en udbredt tradition for brug af „sorte telte“ i sommertiden også blandt landsbyboere, dvs. såkaldt halvbofasthed eller halvnomadisme, som

kulturgeografer tidligere karakteriserede det. Fra Sydøstafghanistan er der fra ældre tid også eksempler på overgang til nomadisme; som for eksempel da en større gruppe bofaste pashtuner (kharotier) på grund af jordmangel blev nomadiske, hvad de er forblevet til nyeste tid (Elphinstone 1842 [1815], II:160; jf. Robinson 1934:143). Men ellers er det den modsatte proces med bofastgørelse af nomader, som har præget forholdene i Afghanistan de sidste 100-150 år. De ufredelige forhold, der har rådet i Afghanistan i de seneste to årtier, har igen vist nomadismens tilpasningsduelighed over for ændrede forhold. Mobiliteten og deres afhængighed af deres dyrs græsning gør dem mindre sårbare og mere overlevedesduelige end stedbundne bønder, når ufred og mindre kontrollerede forhold hersker. Man kan måske endda under disse omstændigheder tale om en opblomstring af nomadeerhvervet.³ Tilsvarende opblomstring er dokumenteret fra Iran under 2. verdenskrig og efter shahens fald i 1978, hvor den stærke politiske kontrol i stammeområderne blev svækket (Beck 1980, 1984; Shafizadeh 1984).

Men der er dog markante forskelle mellem de afghanske pashtunnomader og de arabiske beduiner.

Beduinerne i nyeste tid

Da jeg sammen med Christel Braae arbejdede som konsulent for Bahraíns Nationalmuseum, var det fra starten klart, at der skulle være en særlig sektion om beduiner. Men der var betydelige forskelle i opfattelsen af, hvad der skulle med i præsentationen af Bahraíns etnografi og folkeliv. Vi mødte synspunktet i museumsstaben, at beduinerne egentlig slet ikke skulle med, for de var ikke bahrainier, og de betød intet for dem i dag! Andre havde den modsatte mening, for dem var arabere, beduiner og ørknen helt uadskillelige. Det gjaldt bl.a. medlemmer af regentfamilien, Al Khalifaerne, som stadig holdt visse beduintræk og levemåder i hævd. De havde og brugte således stadig stammemærke (*wasm*) på deres kameler. Til den sheiklige „beduinkultur“ hørte også avl af heste og hold af jagtfalke og jagtmynder (*saluqi*). Men i overensstemmelse med den almindelige arbejdsituation på Bahrain blev den største kamelflok passet af fremmed arbejdskraft fra Punjab. Mindre flokke passedes derimod stadig af rigtige beduiner, som Al Na'imer.

Mens man må regne med, at nomadismen vil fortsætte med at eksistere i Afghanistan og Pakistan i måske mange år endnu, så er det sandsynligt, at den vil forsvinde i Golfstaterne og i Saudi-Arabien inden for en overskuelig tid som følge af de omfattende ændringer som olierigdommen har bragt med sig. Men *beduinen* og hans nomadisme vil umiddelbart leve videre, i nye omgivelser og med nyt indhold: i museerne. Ikke på grund af vor faglige indsats, men som del af disse landes kulturelle arv og historie og som et ønske fra disse overvejende autoritære tribale stater om at etablere deres egen politiske landeidentitet inden for rammerne af en fælles arabisk identitet (jf. Braae 1997). Beduinerne er nu udstillet på alle nationalmuseer i Golfstaterne, også, men mindre fremtrædende, i Saudi-Arabien,⁴ og vi finder dem dokumenteret som folkekultur i for eksempel museums- og folklorecentret Centre of Cultural Heritage i Manama, Bahrain, og i The Gulf States' Folklore Centre i Doha, Qatar, og andre steder.

For at runde billedet af, så møder vi et ekko fra beduintilværelsen i oliearbejdernes og de moderne byboeres weekendbilture med familien i ørknen med frokost, grill-udstyr, termokaffe, søde sager og dadler – om foråret med det særlige incitament at finde de højt

priste træfler. Og i de nationale heste- og kamelvæddeløb, i jagtturene med telt og bil med falkonerer og falke hjemme eller i udlandet, det være sig i Saudi-Arabien, Iran og nu også i Pakistan. Det er gennem disse traditionelle og nu nationale sportsaktiviteter, at båndet til „beduinfortiden“ særlig holdes i live.

I museumsgørelsen af beduinerne er tre synsvinkler eller områder værd at fremhæve: en populistisk med interesse for egen fortid, en professionel „objektiv“ overvejende historisk synsvinkel og endelig en politisk, hvis sigte er at etablere og fremme en national fællesfølelse og identitet. Disse tre er til dels blandede, men også, om end i vekslende grad, bundet til opdragelses- og uddannelsesmæssige mål. Vedrørende beduinfortiden og dens almene rolle for den arabiske fælleskultur er disse tre synsvinkler i overvejende grad i overensstemmelse med hinanden. Mindst nok i Bahrain.

Går vi herfra til Afghanistan, er forholdene der betydeligt anderledes. Nok hører pashtunomaderne til den statsbærende og historisk helt dominerende etniske gruppe fra midten af 1700-tallet og frem til i dag. Men nomaderne har på ingen måde fået tillagt en særlig position. De er med i det politiske pashtunfællesskab, som statsmagten støttede sig til, og hvis sprog og kultur nød særlig fremme helt frem til revolutionen i 1978 og det efterfølgende kaos og krigen. Som nomader har de i visse situationer nydt regeringens bevågenhed, særlig i forhold til andre etniske grupper som for eksempel hazaraerne i Centralafghanistan. Men i almindelighed er de som andre stammefolk søgt kontrolleret – til tider direkte bekæmpet – i statens almindelige *del-og-hersk*-politik vis-a-vis stammer, etniske grupper og andre mulige magtbaser. Staten accepterede og beskyttede nomaderne i deres rettigheder til vandringsveje, græsning, ja, lovgav så sent som i 1970 om det, men har egentlig fra grundlæggelsen af det moderne centralistiske afghanske statsapparat i slutningen af 1800-tallet principielt været anti-nomadisk og søgt at fremme pashtunomadernes bosætning, gerne hvor det fremmede statens tilstræbte pashtunisering af landet. Betegnelsen „vilde“ (*wāshī*) om pashtunomader var det ikke ualmindeligt at støde på fra bofaste regeringsembudsmand, og det selvom det var fra deres egne stamme-frænder. Nomader og nomadisk levevis var i det hele taget ikke noget statsmagten gjorde noget særligt ud af med ganske få undtagelser. På ét officielt fotografi af kong Zaher Shah fra 1950'erne ses han iført en fornem filtkappe, som dem hans nomadiske stamme-frænder af duranni stammekonfederationen i Sydafghanistan bærer. Men de færreste har nok set den etniske symbolik heri. I det officielle afghanske turistbureaus internationale markedsføring af Afghanistan har nomaderne kunnet bruges i folkloristiske fotografier. Ved nøjere granskning viser det sig at være en Kabulpige klædt i nomadekvindedragt. Nok har pashtunomaderne i sidste instans afstammingsmæssigt forbindelse med kongemagten i Afghanistan, men de har ingen position, som tilnærmelsesvis ligner beduinerne placering i det arabiske samfund. På lignende vis har forholdene været i Persien, hvor det ene nomadedyntasti har afløst det andet, uden at dette har ført til en særlig værdsættelse af nomadekulturen.

Dette leder til en afsluttende bemærkning. Siden de rigtige nomader, dvs. dem der, som de traditionelle arabiske beduiner i sidste instans er forbundet med kvægavl, kun synes at have en museumsfremtid og bliver historie, så mener jeg også, at vore studier må blive historiske. Som etnografer har vi, synes jeg, forpligtelsen til atter at gå i lag med „reddes-hvad-reddes-kan-etnografi“ („salvage ethnography“), og her tænker jeg navnlig på museumsindsamling og på at skaffe dokumentation til vore museumssamlinger, foruden seriøst at analysere dem.

Et meget stort arbejde er udført inden for feltet nomadiske studier i snart mange årtier, som for eksempel af The Commission on Nomadic Peoples (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences) med dets tidsskrift *Nomadic Peoples* (oprindeligt *Newsletter* 1977 ff.). De stater, som disse studier berører og vedrører, og dem, som er ansvarlige for den kulturelle arv, er allerede involveret, men jeg mener, at vi som professionelle fagkyndige må gå i lag med studier af den materielle kultur, tidligere et respekteret studiefelt, for derigennem at få bedre perspektiv på nomader og nomadisme og på de gennemgående ikke synderligt veldokumenterede sager i vore museer. Sagen er, at disse sager i stadig stigende grad vil blive primært kildemateriale i fremtidige nomadestudier, som er dømt til at blive historiske, sådan som vore studier også var engang. Det er ikke af ren nostalgi, at jeg foreslår en genoplivning af studier over materiel kultur. Det er fordi, jeg finder det vigtigt, før end det er for sent at få den nødvendige og gode dokumentation, og fordi jeg finder, at vi har forladt disse studier alt for tidligt, og uden at være sikre på, at de ville blive fortsat, endelige rimeligt afsluttet.

Til sidste vil jeg tentativt skitsere nogle resultater på baggrund af den materielle kultur hos beduiner og de østafghanske nomader (jf. Ferdinand under udgivelse). Den materielle kultur for disse nomader er kun til en vis grad specifik for dem, fordi:

1) Det meste eller en stor del af deres materielle genstande får de fra de omboende folk inden for deres årstidsområder eller under deres vandringer. Det være sig fra omvandrede handlende og håndværkere eller fra bofaste i landsbyer eller byer. I vid udstrækning erhverver de genstande eller materialer, som er specielle for den etniske gruppe, som de selv tilhører; men det er dog ikke nødvendigvis sådan, som det for eksempel ses i pashunnomadernes sommerområder i Centralafghanistan eller i de forholdsvis nye vinterområder i Nordafghanistan. I øvrigt forekommer vinterområdet at være det udslagsgivende, hvad angår det materielle udstyr som redskaber, dragter og deres specifikke udformning, samt hvad angår mad o.l. I Nordafghanistan, i det såkaldte afghansk Turkistan, har derboende pashtuner og nomader fået et centralasiatisk, tyrkisk kulturelt præg i for eksempel mandsdragten, hvad der her også må betragtes som en praktisk foranstaltning.

2) Specifikt for nomaderne er genstande, som er forbundet med deres erhverv, kvægavl, og flyttelivet. Det ses i deres boligform: bardunteltet af vævet gedehårslug med tilhørende reb og bånd og i vid udstrækning også i udstyret til deres last- og ridedyr og eventuelle malkedyr, og i at redskaber og udstyr ofte er gjort bærbart med snore, reb og bånd. Det gælder også den udbredte brug af beholdere og poser af læder og skind fra hus- og jagtdyr, et træk som traditionelt har været almindeligt blandt beduiner, navnlig i det centrale og sydlige Arabien ikke fjernt fra et større afrikansk kulturelt læder- og skindområde. Det gælder desuden den mangfoldige brug af vævede og knyttede materialer (i visse områder fildede materialer) og af bånd og reb til praktiske og/eller dekorative formål i teknikker, som nomaderne deler med andre erhvervsgrupper inden for deres områder. Mens former og anvendelser i vid udstrækning er specielt for nomaderne.

Vedrørende de pastorale nomaders telttyper er de overordentlig stabile i udseende og struktur, og en bestemt form kan formodentligt have eksisteret i århundreder. Dette slutter jeg ud fra det forhold, at arabiske og afghanske teltformer hver for sig er præget af stor ensartethed, såvel regionalt som over tid. Inden for begge regioner har teltene således været uændret igennem hele 1900-tallet, og det gælder også for små detaljer i udformning og konstruktion, samtidig med at det er sikkert, at ingen nye teltformer er opstået. Teltformerne er både områdespecifikke og specifikke for bestemte etniske og tribale

grupper. Reglen synes at være, at det er den dominerende gruppe inden for vinterområdet, som er udslagsgivende for den anvendte teltform og eventuel ændring af teltform for nye grupper, som kommer til et område.⁵

Den materielle kultur blandt disse mellemøstlige nomader er yderligere et eksempel på, at nomadiske samfund i dette område ikke udgør en kultur i sig selv, ja ofte heller ikke engang et eget samfund. Den materielle kultur er med til at understrege, at vi står over for en „del-kultur“, sådan Kroeber i sin tid har karakteriseret nomadesamfundene (Kroeber 1947). Men det er en „del-kultur“, som har fået sit helt specielle præg fra kvægavl i kombination med flyttelivet. Men, det meste af deres materielle kultur deler nomaderne med de omboende folk, i særdeleshed med deres egne bofaste stammefrænder.

I Afghanistan har langsom modernisering, udbygning af landeveje og transportvæsenet, statslige indgreb o.l. sat stadig snævrere rammer for den nomadiske udfoldelse i årene op til revolutionen i 1978 og de drastiske omvæltninger og krig i de efterfølgende år. Denne urolige tid har givet eksempler på både fortsatte stærke begrænsninger i nomadernes liv og på en vis genopblomstring af nomadismen.

I De arabiske Golfstater er billedet anderledes. Olien har her grundlæggende ændret livsbetingelserne, og nomadismen står over for sit endeligt eller er nær derved. Men beduiner er stadig nærværende. Nationale institutioner som Museer og Centre for den kulturelle Arv (Heritage Centres) har givet nyt liv til beduinerne i en blanding af politiske, folkelige og professionelle interesser.

Noter

1. Det bliver mere og mere almindeligt i faglitteraturen at bruge begrebet nomade bredt og gøre flytte- eller vandringslivet til det bestemmende. Således kan man tale om nomadiske jægere og samlere, fiskere, vandrearbejdere, sigøjnere osv. Se fx Rao (1987) og *Nomadic Peoples* No. 36, 1996. Khazanov argumenterer herimod ud fra synspunktet, at nomadisme er et særligt fødeproducerende erhverv (Khazanov 1983:15).
2. Information fra Gorm Pedersen fra hans besøg i Peshawarområdet og i Østafghanistan efteråret 1997.
3. En mulig eller tilsyneladende vækst kan også skyldes, at den tidligere støtte afgang fra nomadeerhvervet til bofaste aktiviteter er stoppet som følge af krigstilstanden, ødelæggelser af landbrugsjord m.v. Det er værd at berette, at danske etnografer har berettet om mange nomader på vejene ind i Østafghanistan i de senere år. Fra slutningen af september 1997 beretter Gorm Pedersen fra en rejse på en FN- og DACAAR-mission sammen med Asta Olesen om så mange nomader på vejene syd for Ghazni og mod Kandahar, som de aldrig tidligere har oplevet.
4. Qatarspecialisten Anie Montigny, Paris, beretter, at Saudi-Arabien må anses for beduinfjendsk i sine moderniseringstiltag og som hjemsted for de islamiske hellige steder næppe har samme behov som Golfstaterne for at fremholde beduinerne som en vigtig del af deres kulturelle arv (fra samtale efteråret 1997).
5. Duranninomaderne i Nord- og Nordvestafghanistan har bibeholdt deres sydafghanske teltform i deres nye vinterområder der, hvor der ej heller var andre traditionelle former af „det sorte telt“. I de fleste områder er de nu den dominerende pashtunnomadegruppe. I Nordvestafghanistan „durraniseres“ østafghanske ghilzaynomader og har her overtaget duranniteltypen (jf. Szabo & Barfield 1991:32-7 med kort og ill.).

Litteratur

Beck, L.
1980

The Tribe and State in Revolutionary Iran: The Return of the Qashqa'i Khans. *Iranian Studies* 13(1-4):215-55.

- 1984 The Qashqa'i of Iran. *Cultural Survival Quarterly* 8(1):19-22.
- Braae, C.
1997 *Heritage Exhibited: A Study of National Culture in the Arabic Gulf Countries Presented through the History and Politics of Museums Practices*. Ph.d.-afhandling, Afd. for Ethnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet.
- Elphinstone, M.
1842 [1815] *An Account of the Kingdom of Caubul and its Dependencies in Persia, Tartary, and India*. Vol. I-II. London.
- Ferdinand, K.
1969a *Nomadism in Afghanistan: With an Appendix on Milk Products*. I: L. Földes (ed.): *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*. Budapest: Akadémia Kiadó.
1969b *Ost-Afghanischer Nomadismus - ein Beitrag zur Anpassungsfähigkeit der Nomaden*. I: W. Kraus (ed.): *Nomadismus als Entwicklungsproblem*. Bochum: Bertelsmann Universitätsverlag.
1993 *Bedouins of Qatar*. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. Copenhagen and London/New York: Rhodos, Thames and Hudson.
n.d. *Material Culture of Pastoral Nomads: Reflections Based on Arab and Afghan Materials*. I: R. Tapper & K. McLachlan (eds.): *Material Culture in Central Asia and the Middle East* (tentativ titel). London. (under udgivelse)
- Ferdinand, K. et al.
1995-96 *Introduction: Danish Nomad Research in Afghanistan*. I: B. Frederiksen (ed.): *Caravans and Trade in Afghanistan: The Changing Life of the Nomadic Hazarbutz*. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. Copenhagen and London/New York: Rhodos, Thames and Hudson.
- Frederiksen, B.
1995/96 *Caravans and Trade in Afghanistan: The Changing Life of the Nomadic Hazarbutz*. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. Copenhagen and London/New York: Rhodos, Thames and Hudson.
- Glatzer, B.
1977 *Nomaden von Gharjistan*. Beiträge zur Südasien-Forschung, 22. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
1982 *Processes of Nomadization in West Afghanistan*. I: P. C. Salzman (ed.): *Contemporary Nomadic and Pastoral People: Asia and the North*. Studies in Third World Societies 18. Williamsburg: College of William and Mary.
- Khazanov, A. M.
1981 *Myth and Paradoxes of Nomadism*. *Arch. Europ. Sociol.* 22:141-53.
1984 *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kroeber, A. L.
1947 *Culture Groupings in Asia*. *Southwestern Journal of Anthropology* 3:322-30.
- Lorimer, J. G.
1908-1915 *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omân and Central Arabia*. Vol. I-II. Calcutta. (genoptrykt 1970 Shannon: Gregg International Publishers Limited, Farnborough Hants and Irish University Press).
- Pedersen, G.
1994 *Afghan Nomads in Transition: A Century of Change among the Zala Khan Khel*. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project. Copenhagen and London/New York: Rhodos, Thames and Hudson.
- Robinson, J. A.
1934 *Notes on the Nomad Tribes of Eastern Afghanistan*. Government of India Publication. Reprint 1978. Quetta: Nisa Traders.

- Rao, A. (ed.)
1987 The Other Nomads. Köln: Böhlau Verlag.
- Safizadeh, F.
1984 Shahsavan in the Grip of Development. Cultural Survival Quarterly 8(1):14-18.
- Salzman, P. C.
1972 Multi-Resource Nomadism in Iranian Baluchistan. I: W. Irons & N. Dyson Hudson (eds.):
 Perspectives on Nomadism. Leiden: Brill.
- Szabo, A. & T. J. Barfield
1991 Afghanistan: An Atlas of Indigenous Domestic Architecture. Austin: University of Texas
 Press.

21

TALIBAN I AFGHANISTAN

Oktober 1994 bragte en ny politisk-militær gruppering på scenen i Afghanistans 16-årige borgerkrig: talibanmilitsen, den religiøse studentermilits, udklækket blandt afghanske flygtninge på religiøse skoler (*madrassa*) i Pakistan. I løbet af de følgende to år har taliban formået at underlægge sig 21 af Afghanistans 32 provinser inkl. hovedstaden Kabul. I de fleste områder blev taliban hilst velkomne af befolkningen på grund af deres evne til at garantere fred og fysisk sikkerhed. Men med erobringen af store byer som Herat, Jalalabad og især Kabul har talibans ekstreme kvinde- og uddannelsespolitik og religiøse ensretning skabt øget uvilje lokalt samt voldsom international kritik. Skønt taliban i dag er den dominerende magtfaktor i Afghanistan, er spørgsmålene angående deres baggrund, rekruttering og folkelige basis, ideologiske ballast og langsigtede politiske strategi for Afghanistan stort set ubesvarede. Artiklen forsøger at belyse en række af disse spørgsmål.

Med *mujahidins* sejr over PDPA-regimet i 1992 var Afghanistan blevet omdøbt til en islamisk stat, og tiltag blev iværksat for at bringe det legale og sociale system i overensstemmelse med *shari'a*. Men hvor islam under tidligere herskere var blevet brugt til at forene og centralisere landet (Olesen 1995), så brugte mujahidin islam til at retfærdiggøre dets fragmentering, idet de havde udviklet sig fra islamiske frihedskæmpere til lokale krigsherrer, som bekrygede hinanden og udbyttede de områder, de kontrollerede. Mujahidins sejr blev således ligeså fatal for den afghanske befolkning, som Saur Revolutionen¹ havde været, og talibanbevægelsens store fremgang skal først og fremmest anskues i denne kontekst.

Hvem er taliban?

For mindre end tre år siden var Mulla Mohammad Omar en ukendt mand uden for sit hjemsted i Maiwanddistriktet i Kandaharprovinsen i Sydvestafghanistan. I dag er han som talibanbevægelsens grundlægger og øverste kommandant Afghanistans stærkeste mand. Taliban ledes formelt af et 6-mands råd (*shura*), men Mullah Omar siges selv at forestå udnævnelser til alle vigtige embeder. Om end Mullah Omar af sine tilhængere er blevet tildelt titlen *Amir al-Mominin* (de troendes leder), så tilskrives han ikke nogen speciel religiøs kompetence eller indsigt. Han deltog i *jihad*² en (den hellige krig) mod

russerne, blev såret fire gange og mistede sit ene øje. Ifølge rapporter tilhørte Mullah Mohammad Omar tidligere Hizb-i Islami (Khalis), og det samme skulle være tilfældet med flere af talibans inderkreds. Da PDPA-styret faldt i 1992, vendte han tilbage til de religiøse studier i en madrasa og refererer stadig til sig selv som en *talib*. Ifølge et af de sjældne interviews, Mullah Omar har givet, opgav han de religiøse studier og greb atter til våben i frustration over den fortsatte borgerkrig og de sejrriige mujahidinpartiers krænkelse af islam og overgreb mod den civile befolkning (Steele 1997; Yousufzai 1996).

I den væbnede modstand mod PDPA-regimet var religiøse studenterfronter et almindeligt fænomen. De var som oftest tilknyttet de traditionalistiske (i modsætning til islamistiske) partier, som udtrykte menigmands identifikation af islam med retfærdighed snarere end med radikal politisk ideologi. Talibanbevægelsen har først og fremmest rekrutteret sine tilhængere blandt afghanske flygtninge i Pakistan, som i North West Frontier Province (NWFP) og Baluchistan er blevet undervist på traditionelle Sunni madrasa, affilierede med det politisk radikale parti Jamiat ul-Ulema-i Islam (JUI) i Pakistan. Lederen af JUI, senator Mawlana Sami-ul Haq, har vedkendt sig tilhørsforholdet og oplyst, at disse madrasa nu er lukket for at lade studenterne tilslutte sig taliban (Taizi 1996:8).² Der findes ingen pålidelige oplysninger om antallet af regulære taliban fra disse madrasa eller arten af den undervisning, de har modtaget. Den retspraksis, som håndhæves af taliban i områder under deres kontrol, synes ikke at leve op til nogen af islams anerkendte retsskoler, men derimod var taliban allerede ved deres fremkomst i 1994 i stand til at håndtere sofistikeret militærteknologi såsom tanks og fly.

Det etniske rekrutteringsgrundlag for taliban har fortrinsvis været pashtuner fra det sydlige Afghanistan. Således har talibans 6-mands råd (shura) ifølge tilgængelige oplysninger kun ét ikke-pashtunsk medlem (en tajik fra Badakhshan), fire medlemmer er fra Kandahar, og det sidste medlem er fra Uruzgan (Sehgal 1996). Skønt de sydlige pashtunstammer (durranipashtuner) siden 1747, hvor Afghanistan blev dannet som selvstændigt kongerige, har været den statsbærende gruppe med Mohammadzai-dynastiet på tronen først i Kandahar og siden i Kabul, så havde de meget begrænset eller ingen repræsentation i lederskabet i de mujahidinpartier, som efter 1992 reelt kæmpede om magten og indgik i politiske forhandlinger (Rubin 1996:19).

I dag forekommer hovedparten af taliban at være uuddannede unge mænd fra især de sydlige landområder, med rudimentær skolegang og ringe kendskab til almindeligt, moderne samfundsliv. Deres fysiske fremtræden understreger dette indtryk, da de med deres store turbaner og lange skæg fremstår som rundet af den mest traditionsbundne, pashtunske stammebefolkning. I forhold til de øvrige mujahidinfraktioner forekommer taliban også at repræsentere et generationsskifte – den 35-årige Mullah Mohammad Omar er den yngste af de politiske ledere, og hovedparten af hans taliban vil næppe kunne erindre et før-krigs Afghanistan.

I takt med deres militære fremgang er talibans rækker blevet suppleret med overløbere fra andre partier eller tidligere kommandanter, der har tilsluttet sig talibans overlegne styrke. Dette har været tilfældet med tilhængere af de fleste pashtundominerede partier, ikke mindst Hikmatyars Hizb-i Islami. Det forlyder ligeledes, at pashtuner fra den tidligere Khalq-fraktion i PDPA også har tilsluttet sig talibanbevægelsen. Talibans tilhængere i dag er således rekrutteret fra et bredt politisk spektrum og går ikke nødvendigvis ind for talibans ekstreme politiske linie. Borgerkrigen i Afghanistan drejer sig ikke om politisk ideologi, men om magtdeling mellem landets mange etniske grupper og stammer, og

her har talibans fremkomst bidraget stærkt til en polarisering mellem pashtuner og ikke-pashtuner: anti-taliban alliancen omfatter Ahmad Shah Massoud (tadjik), Abdur Rashid Dostum (uzbek) og Karim Khalili (shi'a hazara), mens der ikke findes nogen seriøs pashtunopposition. Taliban har yderligere føjet en religiøs dimension til konflikten, idet en talsmand for nylig har erklæret, at Afghanistans shi'a minoritet må indordne sig under talibans islamfortolkning i fremtiden.

Talibans erobringer

Taliban kom først i offentlighedens søgelys i september 1994, hvor de blev fremstillet som en ukendt gruppe religiøse studenter, som ville mobilisere folkelig støtte i islams navn for at bringe borgerkrigen til ophør. I november 1994 annoncerede taliban, at deres hensigt var at erobre hele Afghanistan og opfordrede alle mujahidingrupper til at overgive sig eller tage konsekvenserne. I løbet af få måneder havde taliban kontrol over hele Kandahar og Zabul og havde fordrevet legendariske narkobaroner fra Helmandprovinserne, et af verdens største opiumsdyrkende områder. Ifølge talibans egen talsmand var deres antal nu vokset fra de oprindelige 200 mand til 25.000. De fortsatte deres erobringer, og i februar 1995 havde de kontrol over syv provinser: Kandahar, Zabul, Helmand, Uruzgan, Ghazni, Paktia og Paktika. Farah og Herat blev erobret i september 1995, men den største sejr hidtil var erobringen af Nangarhar, Kunar, Laghman og endelig Kabulprovinserne i september 1996, hvorved de opnåede kontrol med 2/3 af Afghanistan.

Hovedparten af talibans fremgang er dog ikke sket i kraft af deres militære styrke, men fordi deres modstandere har overgivet sig, har sluttet sig til dem eller er blevet forrådt af deres egne styrker. Således faldt Herat næsten uden kamp, Nangarhar og Laghman under en mujahidinkoalition (shura) ligeledes, for ikke at glemme Hizb-i-Islami militære styrkeposition i Sorobi. Mens taliban gennem et halvt år var ude af stand til at erobre Kabul på trods af et samarbejde herom med Hikmatyars Hizb-i-Islami, som blokerede byen, så faldt Kabul i september som et korthus på trods af, at den forsvareredes af den nyoprettede alliance mellem Rabbanis Jamiat-i-Islami og Hikmatyars Hizb-i-Islami.

Talibans fremgang er derfor en dramatisk illustration af „the state of affairs“ i Afghanistan, hvor den tidligere frihedskamp er degenereret til bandekrige mellem lokale krigsherrer, ethvert ideologisk indhold er gået tabt, og islam er reduceret til retfærdiggørelse af repressive overgreb over for lokalbefolkningen. Det er skæbnens ironi, at taliban har overgået alle sine rivaler med hensyn til repressiv tolkning af islams dogmer.

Imidlertid adskiller taliban sig på et væsentligt punkt fra sine forgængere ved tilsyneladende ret effektivt at have afvæbnet befolkningen i alle områder under deres kontrol. Afvæbningen har ikke påkaldt sig nogen større offentlig opmærksomhed, men må uagtet talibans øvrige politik vurderes som et positivt og nødvendigt skridt i retning af normalisering af samfundslivet i det borgerkrigshærgede land.

Talibans fremgang kan formodentlig ikke forklares alene ud fra interne faktorer. Stort set alle politiske kommentatorer er enige om, at talibanbevægelsen er støttet økonomisk og militært fra Pakistan, og gisningerne om USA's og Saudi-Arabiens rolle er mangfoldige, bl.a. argumenteret ud fra amerikanske og saudiske oliefirmas planer om at konstruere gaspipelines fra Turkmenistan via Afghanistan og Pakistan til det Indiske Ocean (Taizi 1996:19-20).³ I forhold til spekulationerne angående ISI's, den pakistanske sikker-

hedstjenestes, involvering anføres, (1) at ISI's hidtidige præstationer i de Indo-Pakistanske krige i 1965 og 1971 har været yderst begrænsede; (2) at ISI støttede Gulbuddin Hikmatyar gennem hele jihad og sikrede ham massiv amerikansk og saudiarabisk støtte (Yousaf & Adkin 1992), men denne politik endte i både militær og politisk fiasko. Hvis man kan dømme ud fra ovenstående, vil det være svært at kreditere ISI med talibans succes (Siddiqi 1996).

Den folkelige reaktion

Antropologen Bernt Glatzer gennemførte i efteråret 1996 et survey blandt afghanere, som nylig var kommet til Peshawar fra Afghanistan. Glatzer kunne notere, at hovedparten, selv ikke-pashtuner, frit udtrykte deres sympati med taliban, om end de fleste var foruroligede over talibans hårdhændede og rigide tolkning af islam. De fleste opponerede også mod lukningen af pigeskoler såvel som mod den summariske henrettelse af ekspræsident Najibullah. Imidlertid understregede alle et altoverskyggende positivt punkt hos taliban: den klart øgede sikkerhedssituation i talibankontrollerede områder. For mange afghanere fremstod mulighederne som et valg mellem øget fysisk sikkerhed eller marginalt mere frihed. Men som Glatzer understreger, i landområderne eksisterer disse alternativer kun i teorien. Her blev kvinders rettigheder ikke væsentligt forværrede ved talibans magtovertagelse, idet der i mange områder simpelthen ikke eksisterede pigeskoler og jobmuligheder for kvinder. Talibans ankomst indvarslede således én væsentlig ændring: forbedret sikkerhed (Glatzer 1996:2).

I hovedparten af de sydøstlige provinser, hvor taliban indledte deres militære ekspansion, blev de hilst velkomne af lokalbefolkningen. Taliban bragte de endeløse magtkampe mellem lokale kommandanter til ophør, folks liv og ejendom blev sikret, og der kom ro og ordnede forhold, som muliggjorde et normalt liv. Den generelle vurdering var, at nok var taliban lidt „rustikke“ typer, men de var høflige og respektfulde over for folk og – i modsætning til mange af de fordrevne kommandanter ansås de med deres puritanisme for at være moralske og ærlige mennesker. Med andre ord, i talibanbevægelsens hjemområder, de pashtundominerede sydlige og østlige landområder, vandt bevægelsen en betydelig genklang og sås i vid udstrækning som det traditionelle pashtunske stammesamfunds reaktion på mujahidinærens excesser. Således afholdtes i september 1995 et møde i Logar med deltagelse af et tusinde „ældre“, dvs. repræsentanter, fra de sydlige provinser, som besluttede at sende mere end 30.000 frivillige til at kæmpe under taliban-kommando for at erobre Kabul (Taizi 1996:9). Indtil erobringen af Kabul vurderedes taliban ganske positivt af selv politisk relativt liberale og uddannede folk, der så dem som et stadie i en normaliseringsproces og ikke som et endemål.

Afghanistans kongeslægt, Mohammadzaidynastiet, udsprang i 1747 fra de sydlige durrani-pashtunstammer i Kandahar, Afghanistans første hovedstad, og dette dynasti sad ved magten indtil Saur Revolutionen i 1978. På baggrund af talibans realisering af de mest konservative pashtunværdier virkede det plausibelt, da talibans ledelse inden erobringen af Kabul gav indtryk af, at de ville bane vejen for ekskong Zahir Shahs genindsættelse. Der blev ikke afgivet klare løfter herom, men den 82-årige konge udviste øget interesse i en tilbagevenden, og selv relativt liberale folk hilste erobringen af Kabul velkommen ud fra en forventning om kongens tilbagekomst.

Foruden at de sydøstlige pashtunstammer grundlagde det afghanske monarki i 1747 ved at underlægge sig resten af landet, så genoprettede de det også efter borgerkrigen i 1929, hvor tadjikrebellens Bacha-i-Saqqaq havde taget magten i Kabul fra den modernistiske kong Amanullah. En parallel kan således ses i talibans fordrivning af tadjikken Rabbani fra „tronen“ i Kabul. Ud over denne parallel har borgerkrigens fronter fået en langt klarere pashtun vs. ikke-pashtun opdeling med talibans fremkomst.

Hvad angår talibans syn på kvinders samfundsmæssige placering, så var der ikke speciel fokus herpå i forbindelse med talibans ekspansion i de sydøstlige dele af landet, hvor antallet af pigeskoler og udearbejdende kvinder var uendelig begrænset, og hvor der ikke var tale om nogen diametral modsætning mellem talibans opfattelse og lokalbefolkningens. Eller sagt på en anden måde, talibans kvindesyn repræsenterer i højere grad en ekstrem udgave af det pashtunske kvindesyn, end det repræsenterer islam.

Talibans rolle som befriere fra kommandanternes tyranni blev først udfordret med erobringen af Herat, hvor der længe havde været fred og ordnede forhold under Ismael Khan, allieret med Rabbanistyrer i Kabul. I det persisktalende, ikke-pashtunske Herat fremstod taliban som en fremmed besættelsesmagt, og her blev deres radikale kvindepolitik for første gang fuldt udfoldet med lukning af de talrige pigeskoler og forbud mod kvinders erhvervsarbejde. Generelt synes det også som om talibans adfærd i forhold til lokalbefolkningen i Herat har været betydelig mere negativ og undertrykkende, end tilfældet har været i de pashtundominerede områder (Amnesty International 1996). Dette kan muligvis forklares ud fra Ismail Khans alliance med Rabbanistyrer i Kabul, og de pashtunske talibans kulturelle fremmedhed og mistro over for Herats persisktalende og relativt liberale og uddannede bykultur. Dette generelle indtryk underbygges af de seneste erobringer af Nangarhar, Kunar og Laghman, hvor den overvejende pashtunske lokalbefolkning var relativt positivt stemt over for talibans magtovertagelse, mens de hidtidige magthavere flygtede efter ingen eller kun begrænset modstand.

Situationen i Kabul har derimod været en anden: Skønt Rabbanistyrkerne uden videre kamp fortrak ud af den by, som de i måneder succesrigt havde forsvaret, så afslørede taliban sig fra første færd som besættere og ikke befriere, som de havde været i Kandahar og til dels i Jalalabad. Og alle de, der havde håbet på, at erobringen af Kabul ville indvarsle kongens tilbagevenden, følte sig vildført, da det nu blev klart, at taliban ingen interesse havde heri. Tværtimod har kampene med General Dostums styrker i Badghis-provinsen i Nordvestafghanistan og talibans hårdhændede fordrivelse af civilbefolkningen i de potentielt pro-Massoud områder nord for Kabul dramatisk øget antallet af interne flygtninge og har illustreret, at taliban fra at være en udfrielse fra de magtbægerlige mujahidinpartier nu selv er blevet et sådan parti.

Mellem islamisme og tradition

Det er vanskeligt at bestemme det ideologiske indhold i talibanbevægelsen, da den ikke har et udbygget politisk program og kun en arbitrær praksis, som varierer betydeligt fra område til område – dertil kommer, at taliban i dag må formodes at være en alt anden end homogen bevægelse.

I et interview med den saudiske avis Al-Hayat i december 1995 udtalte to medlemmer af talibans øverste råd (*Shura-i Asli*), at bevægelsens program omfatter: (1) taliban vil

etablere et råd af religiøst lærde, som skal vælge en *khalifa* og fremtidig leder af Afghanistan; (2) efter magtovertagelse i Kabul vil der blive taget praktiske skridt til implementering af shari'a i Afghanistan og dannelsen af en islamisk regering; (3) efter talibans overtagelse af Kabul vil kvinder blive fjernet fra regeringsjob, og deres uddannelse vil blive suspenderet; (4) for at opnå sikkerhed og stabilitet vil en generel afvæbning blive iværksat og alle kommunister ansat af Rabbani vil blive fjernet; (5) der vil ikke blive afholdt valg, idet sådanne er uislamiske (Taizi 1996:5-6).

Ovennævnte retningslinier er blevet nøje fulgt i områder under talibankontrol. Imidlertid består de væsentligste forskelle mellem taliban og deres islamistiske rivaler som Hizb-i Islami (Hikmatyar) og Jamiat-i Islami (Rabbani) ikke så meget i deres formuleringer, som i deres praksis, hvor taliban har gjort sig bemærket med en række tiltag, som synes af marginal religiøs betydning, men som griber drastisk ind i den personlige frihed.

Talibans lukning af biografteater og specifikke krav vedrørende kvinders offentlige fremtræden havde paralleller i de islamistiske partier. Men hvor de islamistiske partier relativt hurtigt måtte tilpasse sig den afghanske bykultur, som de også selv var et produkt af, så har mødet med afghansk byliv virket radikaliserende på taliban, som repræsenterer bykulturens diametrale modsætning, de stammedominerede landområder. Hvor taliban fra de sydlige og østlige landområder havde et uplettet rygte med hensyn til adfærd i forhold til lokalbefolkningen, så er der et stigende antal rapporter fra Kabul og Herat om menige talibans fysiske overgreb mod lokale – det være sig kvinder, der er blevet spontant prygllet for ikke at være tilstrækkeligt tilslørede eller mænd, der er blevet slået eller chikaneret for ikke at overholde bedetiderne eller for ikke at have tilstrækkeligt langt skæg (Amnesty International 1996).

Talibans „islamiseringsbestrebelse“ i de større byer har tiltrukket sig megen opmærksomhed på grund af arten af deres tiltag. Således opretholdes islams billedforbud ikke alene strengt og bogstaveligt, men tv-apparater og videofilm blev offentligt „hænet“, dvs. hængt i lygtepælene i Kandahar til skræk og advarsel. „Det religiøse politi“ (*Amr Bil Maruf Wa Nahi Anil Munkir*) udstedte i marts 1997 et 16 punkts program (ACBAR 1997), ifølge hvilket det er strafbart at holde fugle og flyve med drage, det er ikke blot religiøst prisværdigt med langt skæg, men direkte forbudt at barbære sig, og mænd kan fængsles, indtil deres skæg når en acceptabel længde; manglende overholdelse af de fem daglige bedetider resulterer i fængsling, besiddelse af musikkassetter medfører fængselsstraf, „amerikansk“ og „britisk“ hårmode for mænd er forbudt, og de vil i stedet blive klippet skaldet for egen regning; mandlige skræddere må ikke sy kvindetøj, kvinder må ikke køre i taxi uden at være ledsaget af en mandlig slægtning og iført *burqa* – og må i det hele taget ikke være klædt i „attraktivt og stimulerende“ tøj. Senest er taliban også begyndt at kontrollere (!), at uønsket kropsbehåring fjernes, og hævdes at være imod boligkomplekser med etagebyggeri, idet disse medfører, at ubeslægtede mænd og kvinder opholder sig under samme tag. Endelig er islamiske straffe som håndsafhugning i tilfælde af tyveri og stening af utro kvinder indført – men uden at leve op til shari'as strenge krav om bevisførelse.

Talibans „kulturpolitik“ kunne betegnes som symbolsk islamisering (Olesen 1995), som skal tjene til at demonstrere regimets islamiske renhed over for befolkningen. Imidlertid kan en række af disse påbud næppe finde belæg i islam. Dette er for eksempel tilfældet med kvindepolitikken, som i sin essens går ud på at forhindre kvinder i at færdes på offentligt område: Kvinder må ikke færdes uden eskorte af en mandlig slægtning, og

de offentlige badehuse for kvinder er lukkede, så kvinder har færre legitime grunde til at bevæge sig uden for deres hjem. Generelt berøver talibans politik kvinder enhver rolle som sociale individer og reducerer dem til mænds private ejendom. Dette kan ikke retfærdiggøres ud fra islam, men reflekterer derimod værdierne i de mest konservative dele af pashtunsamfundet, dog uden at tildele kvinder den respekt, som er deres „kompensation“ inden for pashtunsk etos. Ubekræftede forlydender vil vide, at talibanbevægelsens åndelige hjemsted har været særlige madrassa oprettet for forældreløse afghanske drenge, hvilket muligvis kunne give en socialpsykologisk forklaring på talibans belastede forhold til kvinder, der helst skal være totalt fraværende i samfundslivet.

Forsøget på at omsætte stammesamfundets puritanske livssyn til officiel politik bærer dog kimen til sin egen undergang. Talibans håndhævelse af påbuddene om acceptabel skæglængde, tvungen overholdelse af bedetider og ikke mindst offentlig afstraffelse af kvinder, som enten ikke har været „passende“ klædt eller har færdedes uden acceptabel ledsager, udgør grove krænkelse af privatlivets og familiens integritet og ære, som er de mest fundamentale værdier i det pashtunsk livssyn. Den folkelige reaktion på disse indgreb synes da også negativ og har givet anledning til åbne protester fra kvinder i Herat såvel som i Kabul og til et voksende antal vitser, der latterliggør talibans „kulturpolitik“.

Hvad angår uddannelsespolitikken, så drejer det sig ikke blot om udelukkelse af piger fra undervisning, men om en systematisk tilsidesættelse af verdslig undervisning. Ikke alene har den menige talib generelt meget ringe respekt og forståelse for nødvendigheden af ikke-religiøs uddannelse, men lærerne på de religiøse skoler, madrassa, betales ifølge rapporter også fem gange så høj løn som verdslige lærere (der i øvrigt som oftest må vente månedsvis på overhovedet at få løn). Under borgerkrigen blev hovedparten af de afghanske skoler ødelagt, og i landområderne er analfabetismen meget udbredt, specielt blandt kvinder. Men i store byer som Kabul og Herat udgjorde pigerne flertallet af de universitetsstuderende, idet de unge mænd var flygtet eller aktive mujahidin. Talibans lukning af pigeskoler og forbud mod kvinders udearbejde (uden for sundhedssektoren) har derfor langt større konsekvenser i byerne end på landet og betyder tillige, at en væsentlig del af de uddannede unge er afskåret fra at deltage i genopbygningen af landet. I lyset af ovenstående møder talibans uddannelsespolitik voldsom kritik i den afghanske befolkning, hvor mange især uddannede ser talibans væsentligste mission som den at likvidere ethvert intellektuelt potentiale i den afghanske befolkning.

Uddannelsespolitikken illustrerer også en af de væsentligste skillelinier mellem taliban og islamisterne: Hvor islamisterne, især repræsenteret ved Hizb-i Islami (Hikmatyar) og Jami'at-i Islami (Rabbani) må beteges som moderne politiske bevægelser med en stærk tro på teknologi og uddannelse, så repræsenterer taliban en pashtunsk traditionalisme, hvori det latente modsætningsforhold mellem land (*atrap*) og by (*shahr*), indeholdt i *Pashtunwali* (stammeetos) er aktualiseret i en hidtil uhørt grad (Anderson 1983). Med deres konsekvente anti-intellektualisme og ultrapuritanske bekrigelse af bykultur bringer talibanbevægelsen mindelser om Khmer Rouge, men de besidder hverken Khmer Rouges organisatoriske eller ideologiske niveau, hvorfor de endnu ikke har formået at etablere et centralistisk, totalitært styre.

Taliban repræsenterede ved deres fremkomst i 1994 en ny moralsk kraft i modsætning til de „dekadente“ og politiserende mujahidinpartier, der splittede landet med deres kamp om magten. Det er derfor skæbnens ironi, at hvis „landets“ erobring af „byen“ skal realiseres, dvs. hvis taliban skal høste frugten af deres erobring af magten og omforme

Afghanistan i deres eget billede, så vil de selv uundgåeligt ændres fra at legemliggøre den idealtypiske pashtun til at repræsentere stammesamfundets iboende modsætning, den repressive stat – og hermed underminere deres egen magtbasis.

Alternativet kunne være, at taliban må overskride det grundlag, de er opstået på, og inkorporere den afghanske virkelighed i deres livssyn, inklusive en liberalisering af såvel uddannelses- som kvindepolitik. Denne mulighed står stadig åben, men er afhængig af den interne magtfordeling i talibans rækker og af det pres, der lægges på dem fra magtfulde grupper i det afghanske samfund. P.t. er der dog ikke meget der tyder på, at udviklingen vil gå i denne retning.

Noter

1. Saur Revolutionen henviser til militærkuppet den 27. april 1978, som bragte det afghanske folkedemokratiskeparti (PDPA) til magten.
2. Rubin (1995:137) oplyser, at Jamiat ul-Ulema-i Islam, som er opdelt i to fraktioner, er i stærk opposition til det islamistiske Jamaat-i Islami og har været allieret med PPP. Pakistansk Afghanistanpolitik er således, ifølge Rubin, skiftet fra et samarbejde mellem ISI, Jammāt-i Islami, Hikmatyar og de østlige pashtuner til et samarbejde mellem Indenrigsministeriet, Jamiat ul-Ulema-i Islam, taliban og de sydlige pashtuner.
3. Se også Ahmad (1996), Nazir (1996), Bashir (1996), Irfani (1996) og Iqbal (1996).

Litteratur

ACBAR (Agency Coordinating Body for Afghan Relief)
1977 News Summary, March.

Ahmad, Ishtiaq
1996 The Taliban Takeover. Frontier Post 4 October.

Amnesty International
1996 Afghanistan: Grave Abuses in the Name of Religion. AI Index: ASA 11/12/96.

Anderson, J. W.
1983 'Khan and Khel: Dialectics of Pashtun Tribalism. I: R. Tapper (ed.): The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan. Beckenham.

Bashir, Ahmad
1996 Talibans Fossilised Policies. Frontier Post 10 October.

Glatzer, Bernt
1996 Aid, Development and Human Rights in Afghanistan. Centre of Modern Oriental Studies, Berlin. Upubliceret manuskript.

Hussain, Syed Talat
1996 Fear in the Air. The News International 4 October.

Iqbal, Anwar
1996 Too Much Warmth for Taliban Could Heat Things up for Pakistan. The News International 4 October.

Irfani, Suroosh
1996 Talibans Islamic Challenge. Dawn 14 October.

- Marsden, Peter
1996 Crisis in Afghanistan: The Future of Aid. Paper presenteret for the European Institute for Asian Studies. British Agencies Afghanistan Group, 19 November.
- Nazir, Javed
1996 Plunged into the Past. Frontier Post 4 October.
- Olesen, Asta
1995 Islam and Politics in Afghanistan. Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series No. 67. Surrey: Curzon Press.
- Rubin, Barnett R.
1996 Afghanistan: The Forgotten Crisis. Wirenet February.
1995 The Search for Peace in Afghanistan. From Buffer State to Failed State. New Haven and London: Yale University Press.
- Saeedy, Sarmad
1996 Selling the Drama. Frontier Post 4 October.
- Sehgal, Ikram
1996 Among the Taliban. Nation 19 October.
- Siddiqi, A. R.
1996 Taliban: Question of Legitimacy. Nation 11 October.
- Steele, Jonathan
1997 Elusive Visionary. Frontier Post 11 January.
- Taizi, Sher Zaman
1996 Afghanistan: The Clash of Interests. The WUFA. Incidental Issue 10:1-20.
- Yousaf, Mohammad & Martin Adkin
1992 The Bear Trap. Afghanistan's Untold Story. Lahore: Jang Publishers.
- Yusufzai, Rahimullah
1996 Amirul Mominin. The News International 4 October.

FAMILIEN

Diskurs og deltagelse i dagens Tyrkiet

Med den tyrkiske republik, der blev etableret i 1923 på ruinerne af det osmanniske imperium, skete der en radikal fornyelse af selve det politiske ideologiske grundlag for landet – herunder kvindernes stilling. Mens de øvrige muslimske lande i Mellemøsten debatterede kvindens stilling inden for rammerne af en islamisk lovgivning, formede Atatürk republikkens kvindebillede i modstrid til islam med den vestlige verdens demokratiske kvindeopfattelse som sit forbillede.

Atatürk anvendte på den ene side kvinden og ideen om den muslimske kvinde som undertrykt i sit opgør med det osmanniske regime og kalifatet, men var på den anden side lige så interesseret i at skabe afstand til og adskille sig fra datidens fascistiske ideologier i Europa og deres kvindebillede, afledt af „Kinder, Küche und Kirche“ (Tekeli 1981). Den tyrkiske „statsfeminisme“ baserede imidlertid ikke udelukkende sin opfattelse af kvinden på et vestligt forbillede. Den støttede sig endvidere til tiden før islams indførelse i Anatolien og inddrog som sit referencepunkt en præ-islamisk, tyrkisk nomadekultur med dens påståede ligestilling mellem kønnene.

I sine taler til folket understregede Atatürk nødvendigheden af, at kvinden blev frigjort og ligestillet med manden. Allerede i 1923 udtalte han, at „tyrkiske kvinder skal være frie, have uddannelse og være berettigede til at være lige med mændene“ (Atatürk'un 1961). Hvad angår kvindens forhold til den offentlige sfære, tildelte staten kvinden en for datidens forhold ganske revolutionerende plads i samfundet, en placering som var i radikal modsætning til såvel islams som den patriarkalske bondeideologiske opfattelse af kvindens stilling. Atatürk gjorde kvinden til „borger“ med ansvar for samfundet og ikke blot for hjemmet. Kemalismens afgørende handlinger i forhold til kvinders frigørelse bestod i at fjerne islam fra den lovgivende og bredere institutionelle sfære og i inddragelsen af kvinder i en ny borgerskabsopfattelse bestemt af overgangen fra monarki til folkerepublik (Kandiyoti 1991:39).

Denne artikel vil handle om familien som ide og praksis i Tyrkiets hovedstad Ankara. Jeg vil sætte fokus på kvindens råderum, give eksempler på diverse forvaltninger af magt, magtstrategier og afmagt i familien og til sidst komme ind på den unge kvindes råderum i familien. Min empiri refererer til et ejendomskompleks i Ankara, hvor jeg har været tilskuer og delvis medaktør i snart 20 år. Ved på nogle områder at sidestille diskurs og praksis i relativt velhavende byfamilier, som er svorne tilhængere af den tyrkiske

nationalstatsideologi, håber jeg at kunne vise såvel ligheder som forskelle i kvindestrategier, manipulationsfelter og interesse i at bevare og bryde den patriarkalske asymmetri i forhold til generation og køn.

Efterhånden påpeger og analyserer flere etnografiske studier kvindens manipulationer og magtstrategier inden for rammerne af den patriarkalske orden (se bl.a. Kiray 1976; Kandiyoti 1987 samt artiklerne redigeret af Sirin Tekeli 1990, 1995). Den danske antropolog Henny Harald Hansen var en af pionererne med sit studium af kurdiske kvinder fra midten af 1950'erne, hvor hun understregede kvindernes magtfulde position vis-a-vis mænd, medens de fleste samfundsforskere gennem 1970'erne og 1980'erne udelukkende koncentrerede sig om kvindens relative undertrykkelse. I dag udelukkes kønsasymmetrien ikke fra analysen, men interessen samler sig i stigende grad om konstruktionen af betingelserne for en fortsat reproduktion af denne asymmetri. På den måde lægges islam og statens rolle for dagen som ideologiske rammer, hvorunder de samfundsmæssige og til dels private perspektiver konstrueres, (Abadan-Unat 1991; Kandiyoti 1988, 1991a, 1991b; Sanktanber 1995; Toprak 1981). Tilsammen gives her eksempler på divergerende kontekster og forskellige familieformer, hvor magt og afmagt, orden og kaos til stadighed er under mere eller mindre åben forhandling på tværs af køn og alder.

Denne artikel er tænkt som et bidrag til belysning af forskellige aspekter af forandring og genforhandling af orden, sådan som de finder sted i et hus i Ankara.

Ejendommen, kommunikation og ideologi

Ejendommen i Ankara, hvor bl.a. Fru Münerver og familien Demir bor, ligger i den velhavende del af byen. For få år siden hørte lejlighederne til i den dyreste ende af skalaen, men den rivende økonomiske udvikling har gjort, at lejlighedernes værdi blot inden for de seneste år er dalet – noget beboerne kun modvilligt taler om. Den relativt dalende standard betyder, at ingen nyrige ønsker at flytte ind, og at beboerne ikke har råd til at flytte til noget bedre. Alle 13 lejligheder er ejerlejligheder, hvoraf nogle lejes ud til bolig, andre til kontor. Hovedparten af ejerne bor selv i ejendommen. Nogle af ejerne har endvidere lejligheder i naboejendommen, ligesom et par af kontorerne ejes af personer, der bor i naboejendommen.

Samtlige kvinder i ejendommen tager afstand fra, at lejlighederne bruges til kontor, men kritikken bliver sjældent til offentlig tale, da det er velkendt, at der er flere penge at hente ved at leje ud til kontor frem for til privat brug. Hensynet til materiel gevinst går her frem for det ubehagelige i at være i hus med „fremmede“.

Der er absolut ingen kommunikation mellem de personer, som bruger lejligheden til bolig, og de personer, som har deres daglige arbejdsplads i ejendommen og kun ringe interesse i at kommunikere med de personer, som bor til leje. Lejerne hører som de ansatte ikke til, og ejerne nærer derfor ikke noget ønske om at kommunikere med dem, men højst om dem. Der er ingen fælles samhørighedsfølelse, og den eneste person, der kommunikerer med alle, og som har adgang til huset, er viceværten, der imidlertid ikke tildeles nogle beføjelser som en del af fællesskabet. Flere kvindelige beboere opmuntrer ham til at snakke om de øvrige beboere, hvorimod de yderst sjældent udtrykker ønske om at høre noget om hans privatliv, da han som privatperson ikke tilhører deres sfære. Såvel

mænd som kvinder påtaler hans arbejde – dog mest hans forsømmelser, og kvinderne lader ham gerne være skydeskive for deres egne frustrationer og skælder ham jævnlige på det groveste. I deres øjne opfattes han tilsyneladende ikke som „mand“. Deres tiltale vidner ofte om manglende respekt, og viceværten er vel den eneste, som har adgang til at bese kvinderne i morgenkåbe eller pyjamas, inden han går på indkøb for dem om morgenen, som er en del af hans arbejde.

Viceværten kunne ellers være et vigtigt bindeled til naboejendommen, hvor hans søn er vicevært, men kommunikationen hertil er sparsom. Svigerdatteren nægter at se sine svigerforældre, efter at hendes svigerfar op og ned ad gaden lod forlyde, at hun var sin mand utro. Forbudet mod at se, endsige tale med ægtemandens forældre, er udstrakt til børnene, og hun har dermed vendt op og ned på den traditionelle æresdiskurs, hvor det er op til den ældre mand at forstøde sin svigerdatter, at erklære hende socialt død.

Svigerdatteren kom for en del år siden til sin svigerfars dør for at tage et opgør med denne mand, som hun, sikkert ikke helt med urette, så som den person, der spredte de mest ondskabsfulde „historier“ om hende. Frem for at kritisere ham verbalt sprang hun i hovedet på ham, da han åbnede døren. Hun flåede hans hud på kinder og hals, hvorpå han tog fat om struben på hende. En overbo, en udlænding, der på dette tidspunkt boede til leje i ejendommen, tog som den eneste notits af de lyde, der nåede gennem hendes dør, og kom de to til undsætning. Denne begivenhed blev aldrig omtalt af ejerne. Man ønskede ikke den slags form for „uciviliseret“ optræden i opgangen, så snakken blev ikke til offentlig tale og døde hen, inden arrene på viceværtens hals var helet. Svigerdatteren kom derefter kun indenfor i ejendommen for at gøre rent hos lægens kone, hvilket hun havde gjort i flere år. Men det var vel på samme tid, at Tülin Demirs datter holdt op med at lege sammen med viceværtens barnebarn, en pige på samme alder.

Det manglende offentlige fællesskab

Gennem årene har ejerne ikke brugt kræfter på at konstruere et fællesskab for ejendommen eller for gaden og adskiller sig derved radikalt fra lignende forhold på landet og i andre bykvarterer, *mahalle*, der ofte bliver karakteriseret som samfundets mindste operationelle enhed (Mardin 1981). Mens forhandlinger om en fælles diskurs foregår på mange planer i landsbyer og i mange kvarterer, kan det samme ikke påstås for ejendommens vedkommende. Beboerne deler en ejendom, men udgør derudover private, lukkede familier, som ikke anser det for nødvendigt eller ønskeligt at konstruere en fælles tale, ej heller et fælles kontrolnet. I modsætning til mange andre ejendomme, hvor familierne kommer sammen privat, mødes mændene stort set kun på trappen og til det årlige bestyrelsesmøde, hvor man ikke kan blive enige om ret mange fælles anliggender ud over at konstatere, hvor dyre lejlighederne er blevet, og derigennem bekræfte det fælles klassemæssige tilhørsforhold.

Fraværet af et fællesskab udelukker ikke, at man har en række fælles fortællinger om alle ejerne. Disse fortællinger bibringer i lighed med den relative velstand, noget fælles at tale om. „Man“ ved for eksempel, at lægen drikker, at Ayten er adoptivbarn (en viden Ayten først selv erhvervede sig, da „faderen“ døde for et par år siden), og at Fru Münerver slog en streg over sin ældste søns spillegæld på 300.000 kr. ved at udstede en check, og at hun har fortalt den yngste søn, at han ingen ret har til at blande sig i hendes dispo-

sitioner. „Man“ ved også besked om mændenes økonomi, hvordan lægen tjener færre penge efter abortens frigivelse, hvordan Ahmed i nr. 1, inden sin død måtte afhænde en del af sin entreprenørvirksomhed efter regeringens fald, og hvordan en anden nabo ikke har kunnet forvalte arven efter sin far, fordi hans evner ikke rakte dertil.

Fru Münervers magt

Nogle kvinder deltager i det årlige ejermøde, først og fremmest Fru Münerver, enke efter en bankdirektør, men også kvinden i nr. 1, som også er enke, om end gift på ny, samt lægens kone. Selv om kvinderne giver deres besyv med, lytter mændene udelukkende til Fru Münerver, og hendes tale ophøjes ofte til regel. Det hedder sig mændene imellem, at man ikke ønsker at fornærme hende eller gøre hende ked af det ved at vedtage ting, hun sætter sig imod. Der er dog snarere tale om, at hun alene blandt samtlige ejere har magt til at få noget gennemført i ejendommen.

Fru Münerver er den eneste kvinde, som tiltales og omtales med samme betegnelse af både mænd og kvinder: Fru Münerver. De unge piger tilføjer et familiært „moster“ i såvel omtale som tiltale uden dog at give køb på respekten. Mændene tiltales og omtales ved deres fornavn af de øvrige mænd, mens kvinderne i forskellige situationer varierer såvel omtale som tiltaleformer, når talen falder på egen og andres ægtemænd. Betegnelserne for begrebet „ægtemand“ (*bey*, herre, *koca*, den større/ældre, *es*, ligestillede) udtrykker forskellig anerkendelse af ægtemandens magtposition vis-a-vis kvinden. Ejendommens kvinder anvender hele viften af betegnelser afhængig af, hvem de taler med, hvor intim samtalen er, og hvilken rolle de i det øjeblik tildeler manden. Men oftest anvendes betegnelsen *koca*, eventuelt et hr. efterfulgt af fornavn.

Undtagelsen til normen er „hr. lægen“. Lægens kone har i alle år insisteret på at omtale og tiltale sin mand som „hr. lægen“, og kvinderne har lydigt fulgt denne brug af mandens profession som grundlaget for omtale. Ingen af kvinderne taler med denne mand, og i omtalen devalueres det respektfulde hr. ikke sjældent til noget mindre respektfuldt. Kvinden i nr. 1 har forgæves forsøgt at få sin afdøde mand omtalt som „hr. afdøde ingeniør“ og den nuværende som „hr. departementschef“ (om end forhenværende). Fru Münerver anvender ingen af disse betegnelser.

Blandt kvinderne har Fru Münerver magt til at definere stort set samtlige anliggender, der angår beboerne. Hun mæglar i konflikter kvinderne imellem og nægter at anerkende konflikter mændene imellem. Fruen har magt til at prise nogle kvinder (og døtre) og til at sørge for, at andre kollektivt får den kolde skulder. Hun tog f.eks. parti for Tülin Demir mod lægens kone, som for indeværende ikke indbydes til de lejlighedsvisе teselskaber om eftermiddagen. Lægens kone har forstået budskabet og kommer heller ikke mere på uanmeldt besøg, ej heller for at låne en kop sukker eller drikke en kop kaffe.

Kvinden i nr. 1, som fru Cigdem almindeligvis omtales af kvinderne i ejendommen, er en yndet skydeskive for kvindernes kritik. Ironisk nok blev det netop Fru Münervers tilskyndelse til forargelse over nr. 1, som for første og eneste gang fik mændene til at reagere og ændre Fruens dom:

Nr. 1. blev enke og giftede sig til kvindernes store forargelse igen efter et par måneder. Hun havde netop fået salonen dekoreret med kæmpe portrætfotografier af sin afdøde mand, fotografier som blev beundret af kvinderne, som alle kom på kondolencevisit,

nogle alene, nogle med deres mænd. Et par dage senere var den sørgende enke erstattet af en glad, nygift, velfriseret kvinde, som umiddelbart efter indtræden i ægtestand nr. 2 påbegyndte en radikal foryngelseskur, som et par år senere fik hendes adoptivdatter til at ligne en yngre søster, og lægens kone til at ligne en gammel dame. Også selv om lægens kone i samme årrække værnede om, arbejdede på og lod sig prise for sin ungdommelige krop – en rosende tiltale som hun i alle kvindesammenhænge højlydt bad om, samtidig med at hun lige så højlydt kommenterede Tülin Demirs kropslige forfald.

At gifte sig så hurtigt, „inden liget af den afdøde var blevet koldt“, inden „tiden var inde“, blev mødt med en stormflod af kritik fra ejendommens kvinder, såvel de voksne som deres døtre. Dette tema dukkede lejlighedsvis op i omtalen, selv om kritikken ikke i første omgang rettede sig mod det anstødelige i, at kvinder indgik i et seksuelt forhold, dvs. ikke kunne styre deres seksualitet. Officielt blev det også påtalt af Fru Münerver, at hensynet til datteren, den giftemodne pige, måtte komme i første række. Ejendommens mænd tog imidlertid parti for nr. 1. og hendes handling, idet de henviste til ordsproget „Gud forbyde, at man må komme til efterverdenen uden at være gift“. Det blev endvidere fremhævet, at en kvinde ikke kunne klare sig i samfundet uden en mand til at beskytte sig, og at hun havde ret til sex (henholdsvis et patriarkalsk rationale og et religiøst argument). Kvinderne måtte bøje sig for denne konstruktion af „nr. 1s“ normalitet. Alle kvinder inklusive Fru Münerver, som ellers investerer en god del af sin selvopfattelse i at fremstille sig selv som loyal over for sin afdøde ægtemand, et forhold hvor selv døden ikke synes at være en hindring.

Fru Münerver får meget fortalt af samtlige kvinder. Givetvis ligger hun derudover inde med en uhyre stor viden om samtlige familier, men hun snakker ikke offentligt om sin viden. Faktisk er det uhyre sjældent, hun *snakker*. Hun lytter og *taler*. Hun lytter til viceværten, som hellere end gerne delagtiggør hende i sin viden, og hun lytter til kvindernes snak. Hun lægger øre til ejendommens døtre, 3 unge ugifte kvinder, som kan beklage sig over deres mødre, men kun antyde mulige klager over deres fædre. Klager over fædre stoppes med henvisning til deres position som familiens overhoved, faderens „naturlige magt“ (Yanagisaho & Delaney 1995). Samme skæbne møder klager over ægtemænd, men her er ordvalget anderledes. Kvinderne bliver mindet om, hvordan de bliver (godt) forsørget og belært om familiens enhed. Hensynet til døtrenes fremtid (forstået som de unge kvinders chancer på ægteskabsmarkedet) spiller desuden en vigtig rolle i disciplineringen af de kvinder, som åbent taler om konflikter med ægtemanden. Over for de snart midaldrende kvinder henviser Fruen ikke til mandens magtposition, men understreger hans økonomiske og strukturelle placering i forhold til kvinden, som på den anden side indirekte opfordres til at leve op til sit køns placering inden for privatsfæren. „Vi kvinder tegner familien“, lyder det fra Fru Münervers mund, og audiencen er slut.

Når Fru Münerver indbyder, eller rettere indkalder, til eftermiddagste, møder alle indbudte kvinder pligtskyldigt op. Gæsterne bliver beværtet og belært i salonen, mens Fru Münerver deler sin opmærksomhed mellem gæsterne og sin svigerdatter, som bliver hidkaldt for at betjene svigermor og gæster. Fru Münerver ønsker ikke, at ejendommens kvinder den dag får adgang til køkkenet, og dette arrangement, hvor gæsterne udelukkes fra den mere intime del af lejligheden som køkken og dagligstue udgør, afstikker også rammerne for visitens seriøsitet.¹

Den nye nabo, som endnu ikke kendte til Fru Münervers strukturelle placering, afslog invitationen, da hun blev indbudt første gang med henvisning til en anden aftale. Hun var

endnu ikke klar over, at indkaldelse bliver fremført som en invitation, og mente sig berettiget til ikke at give fremmøde. Da hun senere blev klar over sin fejltagelse, henvendte hun sig til Tülin Demir og bad hende om at gå i forbøn for sig hos Fru Münerver, idet hun håbede på at blive inviteret en anden gang – med andre ord, om at måtte blive optaget i fruens lyttende skare: en genvej til accept i ejendommens på en gang hierarkiske og egalitære kvindeverden, hvor samtlige kvinder først og fremmest værner om hver deres kernefamilie.

Tülin's magt og afmagt

Tülin Demir er som nævnt en af de tre kvinder med voksne døtre, som bor i ejendommen. Hendes mand, Temel, har aldrig haft erhvervsarbejde, men lever af de investeringer, hans far foretog i sin tid. Lejlighedsvis lader han opføre en ejendom på en af sine byggegrunde og får da tiden til at gå med at tilse byggeriet, selv om ansvaret for opførelsen er overladt til et familiemedlem, som har entreprisen. Byggeriet finansieres gennem salg af lejlighederne, og Temel beholder en enkelt lejlighed eller to med henblik på udleje.

Temel er overbevist tilhænger af det socialdemokrati, som Atatürk grundlagde, og støtter ivrigt tanken om, at folkets vilkår bør forbedres. Hans egen kontakt til „folket“ består i overvågningen af arbejderne, hvilket siges at trætte ham umådeligt, og ellers fra de eftermiddage, hvor han spiller kort med sine barndomsvenner i en del af byen, hvor Tülin aldrig har sat sine ben. Hverken Tulin eller Temel kunne drømme om „som familie“ at komme sammen med Temels kammersjucker, som udgør Temels ganske private verden. Tülin overvejer end ikke at spørge om, hvor han sætter sine ben de dage, hvor han tager af sted om eftermiddagen. Derimod beder hun altid om tilladelse til at gå et sted hen. Ikke fordi hun skal, hvilket hun kraftigt understreger, men fordi hun mener, at en kvinde bør fortælle sin mand, hvor hun opholder sig, hvorimod en mand (naturligvis) ikke skal stå til regnskab for sin gåen og kommen. Tülin taler meget om kvinder og mænd, som bør opføre sig i overensstemmelse med deres køn (se i øvrigt Sørensen 1994) og med de pligter, mænd og kvinder har, men mener desuden, at „vi er jo alle mennesker her på jorden og har alle vore svagheder“.

Det er vanskeligt at sige, hvornår Temel er hjemme, hvilket har indflydelse på Tülin's muligheder for at se sine private venner. Hun har bevaret nogle af sine egne venner fra sin studietid, men ser dem kun, når hun kan være sikker på, at Temel er væk i flere dage ad gangen og ikke pludseligt dukker op og lægger beslag på hendes opmærksomhed. Temel er af og til på besøg hos sin mor, som har slået sig ned i Istanbul med sommerresidens på sydkysten, og da bliver der et voldsomt leben i lejligheden, hvor veninderne slår sig ned i de hårde sofaer med forgyldt ryg og armlæn (som Temel har kopieret efter nr. 1) og bliver bedt om at gøre sig det behageligt. Ikke at Temel, som sagt, nægter Tülin at mødes med sine venner, han bliver bare så forbandet sur, når hun gør det. „Det er det ikke værd“, siger Tülin, ikke blot med hensyn til at have besøg, men også om så meget andet. Temel har anskaffet sig en mobiltelefon, så han til enhver tid, hvor end han er, kan ringe hjem og forhøre sig om, hvordan det står til, og om huset mangler noget. Det finurlige er, at han lukker for sin mobiltelefon og ikke selv kan nås.

Flere etnografiske studier viser, hvordan tyrkiske storbyægtepar i stigende grad deler ansvaret for hjemmet, og både Temel og Tülin vil være de første til at fortælle, at de tager

beslutninger sammen. Der er dog snarere tale om, at de kun i princippet deler ideen om at tage fælles beslutninger, samtidig med at de i praksis overlader arbejdet til hinanden eller videre giver det til andre personer, såsom vicevært og hushjælp.

Hjemmet mangler aldrig noget. Ikke alene køber viceværten ind morgen og eftermiddag, medens Temel står for de øvrige indkøb, og i en snæver vending kan man ringe til det nærmeste supermarked, som har ansat flere drenge til at bringe varer ud. Tülin opfatter ikke, at hun er bundet til hjemmet, men ser det som en lettelse, at hun er fri for at spekulere på de daglige indkøb og kun kommer på gaden, når hun skal shoppe, købe tøj til sig selv, snuse i stormagasinerne og lede efter ting til datterens udstyr. Den øvrige tid kan hun koncentrere sig om at være husmor, hvilket kan omskrives til at være mor for sin datter og i særdeleshed for sin mand.

Selv om Tülin konstant prøver at være opmærksom på sin mands mindste behov, er der dage, hvor hun ikke kan stille ham tilfreds. Lige meget, hvad hun gør eller ikke gør, er han utilfreds, en utilfredshed med langt mere end pligtforsømmelse. Han ser fejl ved hendes måde at lægge pyntedugen på langs eller på skrå, ved hendes madlavning, hvad enten den ligner eller ikke ligner hans mors måde at lave mad på. Hvis han ikke kan finde på andet, dukker han ned i sit hjertes hukommelse for at finde dengang, da hun... osv. Han oplever ikke noget særligt til daglig, han er ikke optaget af politisk eller andet arbejde, og har derfor ikke meget andet at tænke på.

Det er betegnende, at den kommunikation, ægtefællerne i princippet hylder som værende passende for en tidssvarende, moderne familie, altid antager karakter af monolog. Når Temel er i sit gode lune, fortæller han, og Tülin lytter. Temel tager ordet i timevis for at beklage sig over alt og intet. Tülin har lært af sin mor: „Man spytter ikke på fortovet, selv om man har munden fuld af blod“. Det valgsprog har hun taget til sig som sit eget, og hun forsøger at overføre det samme til datteren samtidig med, at hun på den anden side indprenter denne, at også hun er et menneske og har ret til ikke at finde sig i hvad som helst. Hun siger ikke nødvendigvis til datteren, at hun skal forsvare sine rettigheder, men snarere at hun ikke behøver at være som sin mor, der er tvunget til at høre på sin ægtemands beklagelser. Ikke at hun skal undlade at gifte sig – hun skal blot have mulighed at finde noget bedre.

Over for sine nære venner undskylder Tülin ægtemanden og refererer til, at han opfører sig som et lille barn, der har behov for moderlig omsorg. Kun i de perioder, ægtefællerne kommer godt ud af det med hinanden og synes at have etableret en modus vivendi, er der relativ tavshed i hjemmet, en tavshed der på behagelig vis fyldes ud af radio og fjernsyn.

Megen kommunikation mellem moderne middelklasseægtefolk i byen foregår ved at lytte til fælles musik og synge fælles (gerne klassiske) sange. Den fælles sang er en form for kommunikation, der ikke afkræver nogen stillingtagen og iscenesættelse af et samtalende „selv“, men reflekterer ønsket om på uforpligtende vis at dele en tid, et rum, sammen. Sangen kræver deltagelse, medens fjernsynet kan lægge op til såvel en samtale som en monolog. Hos familien Demir giver nyhederne ofte anledning til Temels monolog på en måde, så man kan have ham mistænkt for at have giftet sig med en relativt veluddannet kvinde, ikke for samtalens skyld, men for at hun kan indskyde velanbragte kommentarer.

Tülin har forsøgt at løbe hjem til sine forældre for snart en del år siden, og den historie hører da også til en af ejendommens fælles fortællinger. Temels mor passede i flere år sin

søn og sit barnebarn, inden hun kunne formå Tülin at vende tilbage til hjemmet. At svigermoren aldrig siden har påtalt Tülin's fravær, taler i Tülin's øjne til hendes gunst, og Tülin står da også på pinde for denne ældre kvinde, når hun kommer på sit årlige besøg. Hun kommer ikke tiere, fordi hun ikke kan holde sin selvoptagede søn ud, og når hun er der, genlyder opgangen da også af høje skænderier søn og mor imellem.

Alle kvinderne i ejendommen er enige om, at forholdet mellem en mor og søn nærmest er helligt, men praksis ligger langt fra dette ideal. For eksempel kommer Fru Münervers søn ofte kun til højtiderne, eller når han mangler penge – og ingen ser lægens søn. De få gange lægens kone taler med sin søn på telefonen, åbner hun yderdøren, så alle beboere kan høre med og se med deres egne øjne, at sønnen viser interesse for sin mors ve og vel.

Tülin har ingen sønner, men en datter, som hun har opdraget til at vise gode miner over for faderen og være imødekommende over for hans mindste ønsker. Datteren spørger sin far om mindst muligt. Alle datterens ønsker og planer for fremtiden passerer via moderen, inden de fremføres for faderen, samtidig med at datteren er stødpude mellem forældrene, når det kræves. Datteren bliver naturligvis udstyret med den uddannelse og det tøj, hendes klasse-mæssige tilhørsforhold kræver. Hvis ikke faderen betaler de ting, hun har „ret“ til, hiver mor eller farmor penge op af lommen til såvel privatundervisning som modetøj. Tülin har, siden hun kom tilbage til familien, varetaget kontakten til de undervisningsinstitutioner, datteren frekventerer. Som mange andre kvinder har hun overtaget kommunikationen mellem hjem og skole fra mændene (Özbay 1995). Hvordan Tülin har råd til at give datteren penge, er en gåde. Både mor og datter får penge af Temel, når de giver udtryk for at have behov for det (og muligvis også af den ældre kvinde i Istanbul, som ikke vil have, at hverken svigerdatter eller barnebarn skal tigge Temel om penge). Der er dog visse ting, som Temel køber til sin datter uden først at blive spurgt. F.eks. købte han for nogle år siden en mobiltelefon til hende, som hun i modsætning til sin far er forpligtet til at have åben.

Jo mindre faderen får fortalt, og jo mindre han ser desto bedre, er kvindernes filosofi i familien Demir. „Det er det ikke værd“, som Tülin siger og forhindrer derved sin mand i at kunne dele vigtige begivenheder i datterens liv, samtidig med at hun selv indtager en plads som datterens fortrolige. Faderen så derfor ikke, da datteren som ganske ung havde klassens drenge med hjem fra skole, og ser heller ikke, at hans datter i dag bliver hentet af en kæreste i en hvid Renault nede på hjørnet. Selv børnene i naboejendommen kender mærke og sågar bilnummer på kærestens bil, men Temel har tilsyneladende hverken set eller hørt noget til dette forhold, eller også vælger han at forblive tavs, selv om det ikke just ligner ham.

Som alle andre velstående familier i Ankara har Tülin ansat en hushjælp et par gange om ugen. Diskussionerne om manden skal hjælpe til i huset – hvilket mange kvinder har skiftet holdning til i løbet af den sidste generation (jf. Bolak 1995; Erkut 1982; Mortensen 1975) – overkommes let i de familier, der har råd til en rengøringshjælp. Tülin trættes tilsyneladende ved synet af hushjælpens anstrengelser, som hendes mand trættes ved synet af arbejderne på byggepladsen. Men Tülin føler, at det er hendes arbejde at gå hushjælpen efter i sømmene og rette pyntedugen til på langs eller på tværs, sådan som hendes mand måtte ønske det den dag. Selv de dage, hvor hushjælpen ikke kommer, er der pinligt rent og ryddeligt hos Tülin. Hun kan ikke fordrage at være omgivet af rod og bruger meget tid på at holde huset i orden.

Tülin har ord for at være en god arbejdsgiver. Hun stikker gerne lidt ekstra penge til hus-hjælpen og lytter til hendes private problemer. Mange kvinder i Tyrkiet udsættes for vold af deres ægtemænd, måske ikke mindst de kvinder, som forsøger at sætte spørgsmålstejn ved den patriarkalske orden. Mange mænd tager ikke ordet i deres mund, men bruger næven til at disciplinere de kvinder, som måske, måske ikke, udfordrer deres magt (Sørensen 1994). Det er betydningsfuldt, at cirka halvdelen af de kvinder, der er blevet udspurgt om vold i familien, hævder, at manden er i sin gode ret til at slå (Ilkcaracan et al. 1996).

Tülins opfattelse af vold mod kvinder er farvet af hendes søsters erfaringer med en voldelig mand. Søstre har længe holdt mandens druk og vold inden for en snæver kreds, men da et barn i søsterens boligområde for kort tid siden havde fortalt dennes barn, at hun var fed og hendes far en drukkenbolt, havde de to søstre fået nok og påtalte situationen over for forældrene, som rådede til skilsmisse, „nu sagen alligevel var bragt til torvs“. Offentliggørelsen af overgrebene på søsteren, som havde fundet sted i adskillige år uden påtale, gjorde udslaget. Tülin, som hellere forbliver i sin seng i flere dage end at bruge mund over for Temel, har ganske enkelt fået nok og fortæller i disse dage til ejendommens kvinder, ikke kun til Fru Münerver, at hun vil tage kampen op mod den voldelige svoger og for øvrigt også fortælle Temel, at indtil datteren ønsker at stifte familie, vil hun gøre alt for, at datteren skal ud at rejse, more sig med venner, forfølge sin karriere og lukke mobiltelefonen, når det passer hende.

Afslutning

Kvinderne i ejendommen manipulerer inden for rammerne af såvel den offentlige sfære, der er bestemt af nationalstatsideologien, som af privatsfæren, hvor kvinden på mange måder har overtaget mandens ansvar for familiens orden. I en anatolsk landsby derimod, er det organiserende princip stadig den patriarkalske familie. Den hierarkisk opbyggede enhed med dens givne roller for mænd og kvinder, børn, voksne og ældre bestemmer stadig rammen for det enkelte familiemedlems placering og funktion i hjemmet og i samfundet. I praksis varierer den enkelte voksne kvindes position og arbejdsområde (Yalcin-Heckmann 1995) og hendes muligheder og evner for at fremme sin egen kernefamilies interesser på bekostning af andre kvinders familier (Sirman 1995). Endvidere kan hun via ægteskabsforhandlinger afstikke rammerne for sine fremtidige (arbejds)vilkår. Det siger sig selv, at unge kvinder fra mere velanskrevne familier i landsbyen har et langt bedre forhandlingsgrundlag end f.eks. fattige landsbykvinder, hvor udseende bliver den afgørende ressource.

En ung kvinde kan medvirke til at opretholde en samfundsmæssig orden ved at holde tand for tunge. Talen kan være ødelæggende for den konstruerede orden og til fare for den enkelte persons samfundsmæssige placering i landsbyen. Skønt der i ejendommen ikke er tale om en fælles (kontrollerende) diskurs, opererer Tülin og Fru Münerver også inden for rammerne af en sådan orden. Når Tülin tier, henviser hun imidlertid ikke til sin tavshedsret, men som landsbykvinden til hensynet til familien og datterens fremtid. Ejendommens kvinder understreger deres større råderum i forholdet til den ældre generation, i forholdet til ægtemanden og i deres ansvar som familiens repræsentant i offentligheden. De påpeger endvidere de unge kvinders ret til deltagelse i såvel den identitets-skabende offentlige sektor som inden for familien. Henvisningerne til statsideologien

som kvindefrisættende er hyppige og forekommer tilstrækkelige som forklaringsmodel for kvinders magt, også i familien. Men, som jeg har forsøgt at vise, er der snarere tale om versioner af patriarkatet end et opgør med patriarkatet som sådan.

Atatürk anviste kvinden den stilling i det offentlige rum, som ejendommens beboere refererer til med største selvfølge, når talen falder på kvindens rolle. At samtlige voksne kvinder i ejendommen ikke har erhvervsarbejde hænger sammen med et valg af livsstil, da de indgik ægteskab, en livsstil der forekommer samme kvinder umoderne i dag. Derfor har disse kvinder også opmuntrret deres døtre til at arbejde efter endt universitetsuddannelse, men synes alligevel det er rimeligt, hvis døtrene holder op med at arbejde, når de bliver gift. Når det kommer til erhvervsarbejde, er det interessant at se, hvordan ideen om døtrenes indtræden på arbejdsmarkedet ikke harmonerer med praksis. Samtlige fædre i ejendommen har forsøgt at forhale de unge kvinders indtræden på arbejdsmarkedet ved at kritisere – ikke ideen om arbejde, men det konkrete job.

Statsideologien vedrørende kvinders (offentlige) rolle virkede (især) som ledetråd for den veluddannede elite til midten af 1980'erne, hvor flere kvinder følte sig tiltrukket af en spirende vestligt inspireret feminisme, der begyndte at definere sine mål og midler uafhængigt af – og til tider i modsætning til – statsideologien. Det hævdes således ofte fra feministisk hold, at tyrkiske kvinder blev „frigjorte“, men ikke „frie“ (Toprak 1981). Mens staten har stået som garant for ændringer i kvinders offentlige profil og tilskyndet kvinder til at identificere sig ud fra sin rolle i offentligheden, har det ikke været i statens interesse, ej heller politisk muligt, at gøre op med den patriarkalske diskurs vedrørende forholdene i familien. Det er også påfaldende, i hvor høj grad de lovmæssige rammer for kvindens stilling i familien viser sig at være parallelle til muslimsk lovgivning (se Mortensen 1985).

I sit opgør med patriarkatet satte 1980'ernes og 1990'ernes feminisme i Tyrkiet familien på dagsordenen. Tilhængere af den feministiske diskurs ønskede at frisætte kvinderne og introducerede ideen om individualitet, hvilket hverken for kemalisten eller islam er ønskværdigt for konstruktion af kvindens rolle. Selv om feminismen er slået igennem som diskursiv ressource i snævre kredse især på den politiske venstrefløj, er det bemærkelsesværdigt, at tilslutningen til islam som religiøst og kulturelt ståsted har større gennemslagskraft end feminismen blandt yngre veluddannede kvinder i storbyerne. Modstanden mod individualismen skal her ikke forveksles med en modstand mod selvstændighed.

Ejendommens unge kvinder ønsker – ligesom mange andre unge kvinder i storbyen – et opgør med præmisserne for den patriarkale konstruktion af familien, men ønsker ikke at frigøre sig fra ideen om familieenheden. Den skal have nyt indhold, men ikke opløses. Disse unge kvinder og deres mødre, som selv lever inden for rammerne af det patriarkalske mønster, ønsker et liv med deltagelse og dialog. I disse år ser vi imidlertid også unge kvinder, som etablerer sig uden for rammerne af et ægteskab. Disse kvinder foretrækker tilsyneladende at afskære sig fra livet inden for en familie frem for at forsøge at transformere betingelserne for familiens enkelte medlemmer. Alligevel repræsenterer den tyrkiske psykolog Cigdem Kagıtcıbası vel flertallet af de moderne familier, når hun slår til lyd for, at den tyrkiske moderne familie ikke viser tegn på autonomi, men reproducerer den følelsesmæssige medafhængighed.

Storbyens kvinder og stadigt flere af deres medsøstre i landsbyerne er del af den moderne tilværelse. De ønsker at deltage i udviklingen af samfundet, hvad enten de til-

hylder deres krop i lange gevandter og går med slør, som islam påbyder dem, iklæder sig kønsneutrale jakkesæt eller cowboybukser, som erhvervslivets kvinder har taget til sig som uniform, eller mere feminine udgaver. Mange af disse kvinder ønsker også at ændre betingelserne for familien vilkår. Forhandlinger i familien finder løbende sted, og samtidig må man erindre, at familien fortfarende er en ubrydelig del af samfundets selvopfattelse, hvad denne artikel forhåbentligt har bidraget til at synliggøre.

Note

1. Se Ayata (1988) for en yderst underholdende og informativ udredning af rums betydning for konkurrence mellem naboer og kommunikationens karakter.

Litteratur

- Abadan-Unat, Nermin
1991 The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women. I: N. R. Keddie & B. Baron (eds.): *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press.
- Ayata, S.
1988 Statu Yarismasi ve Salon Kullanimi. *Toplum ve Bilim* 42.
- Ataturk'un
1961 Söylev ve demecleri. Ankara: Turk Tarih Kurumu.
- Bolak, Hale Cihan
1995 Towards a Conceptualization of Marital Power Dynamics: Women Breadwinners and Working-Class Households in Turkey. I: S. Tekeli (ed.): *Women in Modern Turkish Society*. London: Zed Books Ltd.
- Erkut, S.
1982 Dualism in Values towards Education of Turkish Women. I: C. Kagitcibasi (ed.): *Sex Roles, Family and Community in Turkey*. Bloomington: Indiana University Turkish Studies Press.
- Ilkcaracan Pinar et al.
1996 Sicak Yuva Masali. Aile Ici Siddet ve Cinsel Taciz. Istanbul: Metis Yayinlari.
- Hansen, Henny. H.
1958 Allahs Dötre. Blandt muhamedanske kvinder i Kurdistan. København: Nationalmuseet.
- Kandiyoti, Deniz
1987 Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies* 13:317-38.
1988 Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society* 2(3):274-90.
1991a End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey. I: D. Kandiyoti (ed.): *Women, Islam & the State*. London: Macmillan Ltd.
1991b Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective. I: N. R. Keddie & B. Baron (eds.): *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press.
- Kiray, M.
1976 Changing Roles of Mothers: Changing Intra-Family Relations in a Turkish Town. I: J. Peristiany (ed.): *Mediterranean Family Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mardin, S.
1981 Religion in Modern Turkey. I: A. Kazancigil & E. Ozbudun (eds.): *Ataturk. Founder of a Modern State*. London: C. Hurst and Co.

- Mortensen, Lotte Bøggild
 1975 The Status of Women. Magisterkonferens, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
 1985 The Consequences of Renumerated Labour and Education for the Position and Possibilities of Turkish Women. København: DANIDA.
- Özbay, Ferhunde
 1995 Changes in Women's Activities both Inside and Outside the Home. I: S. Tekeli (ed.): Women in Modern Turkish Society. London: Zed Books Ltd.
- Sanktanber, Ayse
 1995 Women in the Media in Turkey: The Free, Available Woman or the Good Wife and Selfless Mother. I: S. Tekeli (ed.): Women in Modern Turkish Society. London: Zed Books Ltd.
- Sirman, Nukhet
 1995 Friend or Foe? Forging Alliances with Other Women in a Village of Western Turkey. I: S. Tekeli (ed.): Women in Modern Turkish Society. London: Zed Books Ltd.
- Sørensen, Bo Wagner
 1994 Magt eller Afmagt? Køn, følelse og vold i Grønland. København: Akademisk Forlag.
- Tekeli, Sirin
 1981 Women in Turkish Politics. I: N. Abadan-Unat (ed.): Women in Turkish Society. Leiden: E. J. Brill.
- Tekeli, Sirin (ed.)
 1990 Kadın Bakis Acisindan, 1980'ler Turkiye'sinde Kadınlar. Istanbul: Iletisim.
 1995 Women in Modern Turkish Society. London: Zed Books Ltd.
- Toprak, Binnaz
 1981 Religion and Turkish Women. I: N. Abandan-Unat (ed.): Women in Turkish Society. Leiden: E. J. Brill.
- Yalcin-Heckmann, Lale
 1995 Gender Roles and Female Strategies among the Nomadic and Semi-Nomadic Kurdish Tribes of Turkey. I: S. Tekeli (ed.): Women in Modern Turkish Society. London: Zed Books Ltd.
- Yanagisako Sylvia & Carol Delaney
 1995 Naturalizing Power. Essays In Feminist Cultural Analysis. New York: Routledge

SUSANNE NOUR

PÅ TVÆRS I EN POLARISERET VERDEN

Hvad er autentisk ægyptisk? Det debatteres blandt ægyptere i almindelighed og i de ægyptiske medier i særdeleshed. I det følgende ser jeg nærmere på de forskellige betydninger, ægyptisk national identitet tilskrives, jeg præsenterer eksempler på, hvordan forskellige samfundsgruppers opfattelse af „det ægyptiske“ varierer, og diskuterer nogle af de forhold, der er afgørende for den enkelte ægypters position i denne identitetsdebat. Artiklen sætter især fokus på de roller og forventninger, den dominerende konstruktion af ægyptisk national identitet opstiller for ægyptiske kvinder, og belyser forholdet mellem køn, klassetilhørsforhold og national identitet.

Udgangspunktet for artiklen er mit feltarbejde i Ægypten, der fandt sted i 1994 og 1995 og samlet var af 12 måneders varighed. Feltarbejdet var afgrænset til at beskæftige sig med studerende på Det amerikanske universitet i Kairo (AUC) og deres familier og koncentrerede sig således om en afgrænset social gruppe tilhørende den økonomiske elite i Ægypten. Jeg var selv indskrevet som studerende på universitetets institut for arabisk (The Arabic Language Institute) studieåret 1994/95 og tog således del i hverdagen på universitetet. Jeg lærte mange (både mandlige og kvindelige) studerende at kende og tilbragte megen tid sammen med dem, også ofte uden for universitetet. Jeg vendte tilbage to måneder i efteråret 1995 for at afslutte min interviewindsamling. Fælles for de studerende var, ud over deres økonomiske indkomstforhold, at de havde valgt en amerikansk universitetsuddannelse. De havde meget forskellige livserfaringer bag sig, en del havde boet nogle år i Europa eller USA, men ikke nær alle. Generelt kan de beskrives som mere åbne over for – og inspirerede af – vestlig/amerikansk kultur end den gennemsnitlige ægypter. I mit speciale sætter jeg fokus på de kvindelige studerendes dilemmaer og oplevelser af at være på tværs og ikke høre til i et samfund og en tid, hvor det er modsætningerne mellem „det vestlige“ og „det islamiske“, der fremhæves. Årsagen til, at jeg valgte at koncentrere mig om de unge kvinder, var, at polariseringen af vestlige og islamiske værdier påvirkede dem på en anden, og var det mit indtryk, stærkere måde, end det var tilfældet for deres mandlige medstuderende. En af årsagerne til, at de unge kvinders situation adskiller sig fra de unge mænds, er, at der er andre forventninger til ægyptiske kvinder end til ægyptiske mænd.

National identitet er som oftest kønsspecifikt defineret, det gælder også den ægyptiske. De forventninger, unge ægyptiske kvinder møder fra deres omgivelser, er således

også nogle andre end de forventninger, der er til unge ægyptiske mænd. Mange af de unge kvinder, jeg lærte at kende, oplevede deres liv som modsætnings- og konfliktfyldt. De havde svært ved at forene den „vestlige“ opfattelse af det at være kvinde, som de kender gennem deres uddannelse og uddannelsessted, med de forventninger, der er til dem fra deres ægyptiske omgivelser. Den kulturelle konstruktion af det at være ægyptisk kvinde opleves som i mere åbenlys modstrid med den „vestlige“ konstruktion af det kvindelige køn, end det er tilfældet for det mandlige køns vedkommende. Der er i Vesten, ligesom dette også er tilfældet i Ægypten, flere sameksisterende kulturelle konstruktioner af det enkelte køn. De unge ægyptiske kvinder, jeg arbejdede blandt, havde dog en ret klar opfattelse af, hvad det ville sige at være „en typisk vestlig kvinde“, og de satte ofte denne vestlige kvinde op som en modsætning til deres opfattelse af „en typisk ægyptisk kvinde“. De fleste ønskede at være et eller andet midt imellem, hverken så „frigjort“ som deres forestilling om den vestlige kvinde eller så „traditionel“ som de opfattede den typiske ægyptiske kvinde.¹ Det var dog ikke sådan, at der var konsensus omkring, hvad det vil (og bør) sige at være ægyptisk kvinde. Zeinab, den unge kvinde, som jeg præsenterer i det følgende, har eksempelvis en anden opfattelse end den, der er dominerende i det ægyptiske samfund i dag.

Med udgangspunkt i de daglige samtaler, jeg havde med Zeinab, fordelt over de 12 måneder, jeg boede i Ægypten, diskuterer jeg i det følgende hendes oplevelser som ung ægyptisk kvinde og den historisk specifikke, sociale og kulturelle sammenhæng, som hun befinder sig i. Relationen mellem den økonomiske elite, som de unge kvinder tilhørte, og andre og mindre velstillede samfundsgrupper var under forandring, og dette påvirkede tydeligvis deres selvopfattelser. Jeg forsøger i det følgende at belyse nogle af de forandringsprocesser, der præger Ægypten og påvirker og begrænser unge kvinder og deres manøvrerum i dagens Ægypten.

På Det amerikanske universitet i Kairo mødes unge fra Ægyptens mest velstillede familier. Universitetet er omgivet af mange fordomme, men er samtidig et meget attraktivt sted for de fleste ægyptere. Det skyldes fortrinsvis, at det åbner døren til en række fordelagtige jobs i multinationale virksomheder og internationale organisationer. I artiklen præsenteres Zeinab og hendes familie. Zeinab fortæller om, hvilke konsekvenser den nuværende polarisering af vestlige og islamiske kulturelle værdier har for hende i hendes hverdag. Hendes forældre, der undertiden blandede sig i vores samtaler, gav ligeledes deres synspunkter på ægyptisk identitet, på islam samt på den politiske og religiøse udvikling i Ægypten. Zeinabs og hendes families synspunkter perspektiveres i artiklen, idet jeg sammenholder forskellige opfattelser af ægyptisk identitet. Artiklen sætter fokus på Zeinabs frustrationer over at blive stigmatiseret som vestliggjort samt over, at hun er langt mere begrænset i sine handlinger og muligheder, end hendes mor var, da hun var ung. For at placere diskussionen i den ægyptiske kontekst, ser jeg først nærmere på den bedrestillede samfundsgruppe, som Zeinab og hendes familie tilhører, og på relationerne til andre befolkningsgrupper. Et historisk tilbageblik viser, at ægypteres meget forskellige opfattelser af islams rolle i samfundet samt af forholdet til Vesten blandt andet har baggrund i englændernes forskelsbehandling af de forskellige samfundsgrupper under kolonitiden. Jeg skelner mellem to forskellige narrative konstruktioner af det at være ægyptisk. Zeinab repræsenterer den ene. Jehan, der også kommer fra en rig familie, men en familie med en anden økonomisk historie, bliver i artiklen præsenteret som repræsentant for den anden narrative konstruktion af ægyptisk national identitet.

Den „gamle“ og den „nye“ elite

Zeinab er 20 år gammel og studerer på Det amerikanske universitet i Kairo (AUC). De første seks år af sit liv boede hun med sin familie i England, hvor hendes far arbejdede. Da de kom tilbage til Ægypten, begyndte hun i en ægyptisk sprogskole,² men hun brød sig ikke om skolen, og familien fik hende derfor ind på en tysk privatskole i Kairo. Hendes far er ansat inden for militæret, hendes mor er hjemmegående, og hendes to yngre brødre går på den samme tyske skole, som hun gjorde tidligere. Zeinab kommer fra en af Ægyptens såkaldte „gamle“ familier.

De „gamle“ familier er set med danske øjne ikke alle så „gamle“ endda. Betegnelsen „gamle“ familier bruges i Ægypten om de familier, der var jord- og virksomhedsejere og udgjorde overklassen før „de frie officerers revolution“ i 1952 bragte præsident Nasser til magten (Hinnebusch 1985:228). Mange af disse „gamle“ familier er blevet velhavende i dette århundrede, og der er altså ikke tale om familier, der har tilhørt overklassen i århundreder. At tilhøre bestemte familier er dog ikke længere en nødvendig forudsætning for at blive velhavende, og mange af de „gamle“ familier er i dag slet ikke så rige, som de engang var. Arbejdsmigration og politisk-økonomiske reformer er nogle af de væsentligste årsager til, at rigdom er helt anderledes fordelt i dagens Ægypten, end den var for blot en generation siden. Der skelnes inden for Ægyptens økonomiske elite i dag mellem „gamle“ familier og nyrige eller *nouveaux riches*. Nyrige betegnes de, der blev velhavende i 1970'erne og den efterfølgende periode; deres rigdom var hovedsageligt et resultat af arbejdsmigration til golflandene samt af Sadaths *infitah* (åben-dør-politik), der åbnede op for øget samhandel med Vesten. De „gamle“ familier har i dag hverken de dyre boligkvarterer eller de vestlige privatskoler for sig selv. De må dele disse goder med de nyrige. Selv mener de „gamle“ familier, at der er stor forskel på deres og de nyriges tankegang og mentalitet. De mener, at der er dannelse til forskel; men de danner ikke længere forbillede for ægyptiske kulturelle værdier og tankegang og møder således ikke altid forståelse for deres argumenter (Amin 1995:118).

Uddannelse som identitetsmarkør

Zeinab studerer på Det amerikanske universitet i Kairo (AUC), ligesom mange andre i hendes familie har gjort før hende. AUC er et amerikansk privatuniversitet, der ligger ved Midan-et-Tahrir (Revolutionspladsen) i Kairos bymidte. Det blev oprettet i 1919 og startede som en amerikansk missionærskole. De første mange år var antallet af studerende meget begrænset og bestod hovedsageligt af grækere, jøder og armenere. Det var først i 1960'erne, da disse befolkningsgrupper emigrerede fra Ægypten, at ægyptere og arabere med muslimske baggrunde begyndte at melde sig (Russel 1994:165). Indtil 1959 blev fredagen, den muslimske helligdag, inddraget til undervisning. Det var først, da dette blev ændret, så der blev undervisningsfri både på den kristne og den muslimske helligdag, samt efter at et antal muslimske lærere blev ansat, at muslimske studerende begyndte at søge til universitetet (op.cit.:106). Præsident Nassers nationaliseringsreformer gjorde det sværere for de „gamle“ familier at sende deres børn til udenlandske universiteter. Dette bidrog til, uden at det havde været hensigten, at antallet af muslimske ægyptiske studerende på Det amerikanske universitet blev større (Ebeid 1975:12).

Universitetet har i dag ca. 4500 studerende, hvoraf de ca. 75% er ægyptere. Af de resterende 25% er hovedparten fra andre arabiske lande og ca. 10% fra USA og Europa (The American University in Cairo, Catalog 1995-96). Fordelingen af kristne og muslimer blandt de ægyptiske studerende menes at svare til den i befolkningen generelt, måske med en lille overvægt af kristne (universitetet registrerer ikke de studerendes religiøse baggrunde). Der er ingen sikre tal for hvor mange kristne, der er i Ægypten; men de fleste antager, at det er et sted mellem 10 og 15%. Heraf er langt de fleste koptere, men der er også katolikker og protestanter. Universitetets høje uddannelsesgebyr betyder, at det kun er de rigeste familier, der har råd til at uddanne deres børn på Det amerikanske universitet i Kairo. Universitetet er i den paradoksale situation, at det på den ene side bliver omgærdet med større og større skepsis og på den anden side nyder større og større popularitet, i hvert fald hvis man måler på søgningen. Den store søgning skyldes hovedsageligt, at en uddannelse fra AUC giver adgang til en række fordelagtige og godt betalte jobs i vestlige og multinationale virksomheder i Ægypten samt inden for internationale organisationer som f.eks. FN. Det kan ligeledes synes paradoksalt, at universitetet, der forsyner de studerende med den sproglige og kulturelle kapital, der er nødvendig for at skabe sig en karriere i de ovennævnte sammenhænge, ikke samtidig giver dem den kulturelle kompetence, de har brug for, for at kunne begå sig i det ægyptiske samfund. For at gøre (økonomisk) karriere bevæger de studerende sig således ind i et vestligt rum, der i mange sammenhænge er i konflikt med de islamiske kulturelle normer og værdier, der dominerer det ægyptiske samfund. Universitetets krav til de studerende bringer dem ofte i konflikt med deres omgivelser. Det giver eksempelvis anledning til personlige konflikter hos en del studerende, når de som led i deres universitetsuddannelse tvinges til at forholde sig skeptisk til Guds eksistens. Gennem deres uddannelse socialiseres de i en tankegang, der er tabubelagt i det ægyptiske samfund. De unge, der er så privilegerede, at de har mulighed for at uddanne sig på AUC, bliver med deres engelskkundskaber sprogligt godt rustet til en økonomisk karriere, men deres kulturelle kompetencer til at fungere i det ægyptiske samfund er til gengæld begrænsede.

Det amerikanske universitet i Kairo var i en årrække de „gamle“ familiers universitet, men i dag er flertallet af de studerende fra nyrige familier. De studerende fra de „gamle“ familier foretrækker dog fortsat deres eget selskab. Zeinab havde eksempelvis både kristne og muslimske venner, men de var alle fra „gamle“ familier, eller de kom fra Vesten. Man hører tydeligt distancen, når Zeinab i det følgende beskriver sine nyrige medstuderende.

Hvordan man ser hvem der er nyrige? Det er en forskel i mentalitet. Du kan se det på måden, de klæder og opfører sig. Det er åbenlyst. De har store guldørenringe, stort hår og kører i Mercedes. De har tjent deres penge i Saudi-Arabien eller i De forenede Emirater, og de er ikke særligt veluddannede. Deres forældre har muligvis en universitetsuddannelse, men det har deres bedsteforældre ikke.

Set med de „gamle“ familiers øjne er der tæt sammenhæng mellem det at være veluddannet og det at tilhøre en af de „gamle“ familier. Når Zeinab benytter udtrykket „veluddannet“, er dets betydning tæt beslægtet med et vestligt klassisk dannelsesbegreb. Det handler, set med hendes øjne, om at være flersproget, berejst og generelt velorienteret inden for klassiske discipliner. Jævnfør de „gamle“ familiers forståelse er det ikke den enkeltes, men slægtens uddannelses- og dannelsesniveau, der tæller. De betragter uddannelse som

individets forpligtelse og bidrag til familiens eller slægtens omdømme. Sammenlignet hermed er de nyriges syn på uddannelse mere individcentreret og utilitaristisk. Zeinab beskriver forskellen mellem de studerende fra „gamle“ og nyrige familier som en forskel i mentalitet. De studerende fra de nyrige familier har ofte flere penge mellem hænderne end dem fra de „gamle“ familier, beretter hun. Hun mener, de går på universitetet udelukkende for at få et universitetsdiplom og de muligheder, der hermed følger, ikke fordi de er specielt interesserede i at lære noget. De „gamle“ familier bruger historien og fremhæver såkaldte „mentalitetsforskelle“ som argument for, at de fortsat er om ikke den økonomiske så i hvert fald den kulturelle overklasse.

Muslimer og kristne – forskel eller fællesskab

En aften, Zeinab og jeg sidder og snakker om forholdet mellem kristne og muslimske studerende på universitetet, fortæller Zeinabs far, at religiøse forskelle slet ikke var noget, man talte om før i tiden. Det blev faktisk set som et tegn på manglende dannelse at tale om den slags, i hvert fald blandt de „gamle“ familier. Blandt de „gamle“ familier eksisterer venskaber mellem muslimske og kristne familier fortsat, men blandt andre samfundsgrupper er sådanne relationer mere sjældne, mener han. Relationen mellem muslimer og kristne i samfundet er ganske rigtigt blevet mere anspændt, det fortæller både kristne og muslimer. „De får os til at føle os fremmede i vores eget land“, fortæller Nadia, en af Zeinabs veninder, der kommer fra en af de koptiske „gamle“ familier. Der er blandt de kristne en stærk bekymring for, hvad det hele vil udvikle sig til, og hvad der vil ske med dem, hvis en islamisk politisk bevægelse overtager landets ledelse.

Zeinab og hendes familie fremhæver en særlig ægyptisk historie og tradition og skelner hermed mellem ægyptere (uanset religion) og andre arabere. Men andre muslimske ægyptere ser islam som grundstenen i deres identitet uden skelen til, om der er tale om ægyptiske eller andre arabiske muslimer. Eksempelvis siger Jehan, der også studerer ved Det amerikanske universitet i Kairo: „Det, der får mig til at føle mig ægyptisk, er, at jeg er muslim. Det er religionen, der binder os sammen. Jeg respekterer skam ægyptiske kristne, men jeg oplever dem på en eller anden måde som fremmede“. Jehan er fra en nyrig familie. Hun er vokset op i Kuwait og i De forenede Emirater og for hende er alle arabere, eller rettere alle arabiske muslimer, ét folk. Hun ser ingen betydningsfulde forskelle mellem ægyptiske og andre arabiske muslimer, da islam jo er det essentielle indhold i deres (fælles) identitet.

Zeinabs og Jehans meget forskellige opfattelser af, hvori ægyptisk national identitet består, viser sig blandt andet at hænge sammen med deres respektive familiers sociale historie i Ægypten. Når de unge kvinder fortalte om deres liv, var deres referencerammer de historier om, hvordan det var i Ægypten før i tiden, som de selv havde fået fortalt af deres familiemedlemmer. Deres opfattelser af ægyptisk historie var tæt flettet sammen med deres forældres og bedsteforældres erindringer, som de ofte refererede til, som om det var deres egne. De unge kvinders perspektiver på det ægyptiske samfund og på, hvad der er ægyptisk, afhang således ikke bare af deres egne oplevelser, men i høj grad også af deres families og af dennes sociale og økonomiske baggrund.

Jonathan Friedman beskriver relationen mellem identitet og historieopfattelse som stærkt systemisk (Friedman 1992:853). Han mener, at den enkelte gennem socialisering

får overført en særlig model af historien. En person, der fortæller om sit liv, bruger denne særlige model af historien som argument og forklaring på sin selvopfattelse (op.cit.:837). De forskellige versioner af et lands historie kan således ifølge Friedman ses som formende en identitetsdiskurs. Jeg ser i det følgende på, hvordan Zeinabs selvopfattelse og definition af det at være ægyptisk hænger sammen med den version af ægyptisk historie, som hun har fået gennem sin familie og opdragelse.

Historien som perspektiv

Ægypten var fra 1882 til 1922 et engelsk protektorat. Englændernes kolonipolitik i landet bevirkede, at ægypternes indstilling til Vesten fra den tid har været delvist bestemt af klassetilhørsforhold (Ahmed 1992:147). Den daværende ægyptiske overklasse nød en række privilegier under englændernes tilstedeværelse og var således mere tilbøjelig til at kunne lide Vesten. Eksempelvis forhindrede den engelske administration de lavere klasser i at få adgang til vestlig sekulær uddannelse. Englændernes begrundelse var, at de ville undgå antibritisk nationalisme i at udvikle sig, sådan som det var sket i Indien (Reid 1990:18). Briternes forskelsbehandling af befolkningen i Ægypten fandt sted på mange niveauer og bevirkede, at underklassen udviklede et andet – og mere fjendtligt – syn på vestlig kultur end det øvre samfundslag, hvis interesser blev tilgodeset. Kolonitiden forstærkede således klasseskellene i det ægyptiske samfund og betød, at kultur blev et stridspunkt mellem forskellige sociale grupper.

Ægyptiske kvinders status blev ligeledes et centralt emne i kolonitiden, og sløret blev et vigtigt politisk symbol (Ahmed 1992:128). Englænderne så sløret som det mest tydelige tegn på Ægyptens underudvikling og kvindeundertrykkelse og brugte det til at retfærdiggøre det koloniale overgreb (op.cit.:152). Kvinder (og mænd) fra den ægyptiske overklasse talte, ligesom englænderne, for at ægyptiske kvinder skulle smide sløret og opgive lokal praksis til fordel for en europæisk. Diskursen om brug af slør blev således flettet tæt sammen med klasse- og kulturkonflikter omkring den engelske tilstedeværelse og har lige siden spillet en central rolle i den ægyptiske debat om Vestens politiske og kulturelle indflydelse i Ægypten (op.cit.:129).³ Den engelske udviklingsdiskurs og den lokale overklassens adoption heraf gav sløret den politiske signalværdi, det har i dag. Sløret blev for mange ægyptere et politisk symbol ladet med nationalistiske betydninger; et symbol for autentiske lokale værdier og for modstand mod vestlig indflydelse (op.cit.:130). Denne historiske sammenkædning af køn, påklædning og nationalisme er vigtig for forståelsen af slørets symbolske og politiske betydning i Ægypten i dag. Den politiske udvikling har medført en stadig større ideologisk afstandtagen fra Vesten og fra vestlig livsstil, og dette har betydet, at de „gamle“ familier, deres vestligt inspirerede kulturelle værdier og deres liberale fortolkninger af islam ikke længere danner forbillede for andre samfundsgrupper (Amin 1989:118). De unge kvinder fra de „gamle“ familier, der som Zeinab har bedstemødre, der smed sløret, er svære at overbevise om, at de skal til at bære slør; men de føler sig presset. De oplever ofte ubehagelige situationer på gaden og på vej hjem fra universitetet, som de havde kunnet undgå, hvis de bar slør.

Zeinab er frustreret over, at hun ikke bliver anerkendt som en sand troende på grund af sin påklædning. Hun siger, at hun ofte overvejer at begynde at gå med slør, men hun synes alligevel, at dette ville være forkert, når hun nu ikke tror på, at religionen fordrer

det. Hun føler desuden, at det ville være et underligt tilbageskridt, når nu hendes farmor, som er hendes religiøse forbillede, valgte at holde op med at bære slør for snart mange år siden. En dag, hvor jeg sidder og taler med Zeinab om islam og om brugen af slør, blander hendes mor sig i vores samtale. „Hvis vi endelig skal til at gå med slør igen“, siger hun, „hvorfor så ikke på ægyptisk facon? Hvorfor skal vi dog iføre os denne saudiarabiske uniform?“. Hermed refererer hun til det store hvide tørklæde, som de fleste ægyptiske kvinder, der i dag bærer slør, vælger. Tidligere var der flere forskellige måder at tilsløre sig, og man kunne se på måden, hvorpå kvinder bandt deres slør, om de kom fra landet eller fra byen (jf. Rugh 1986). Zeinabs mor fortæller, hvordan hun som barn var fascineret af *baladi*⁴-kvinderne i Kairos fattige sidegader. Deres klædedragt var farverig, og de svøbte sløret elegant om sig. Den tid er forbi og lever kun videre i Nagib Maghfouz' romaner, konstaterer hun vemodigt. Hun mener, at Ægypten i det hele taget er ved at miste sit særpræg, og bedømmer den udvikling, der finder sted i landet, som et resultat af en øget påvirkning fra Saudi-Arabien. De mange ægyptere, der har arbejdet og boet længere tid i Saudi-Arabien, har taget saudiarabisk levevis med tilbage til Ægypten, mener hun.

Vesten som stigma

Zeinab reagerer kraftigt, da jeg spørger, om hun og hendes familie er vestliggjort. „Fordi vi går i vestligt tøj? Det gør de fleste ægyptere i dag! Ikke engang min bedstefar gik i *galabiya* [traditionel ægyptiske klædedragt]“. Zeinab afviser kraftigt spørgsmålet, som hun opfatter som en skjult anklage om, at hun og hendes familie skulle være dårlige ægyptere. De betragter Ægypten før den konservative religiøse udvikling, der nu præger landet, som det „rigtige“ Ægypten. Den nuværende udvikling, mener de, stammer fra – og finansieres af – Saudi-Arabien.⁵ De tilhører en samfundsgruppe, der traditionelt har repræsenteret Ægypten over for omverdenen, og som i deres selvforståelse stadig gør det. Selvom de gør meget for at holde fast i deres position og i de traditioner og værdier, som de betragter som autentisk ægyptiske, lader det dog til, at den tid er forbi. De ægyptiske film (fra 1960'erne og 70'erne), som de holder af at se, er i dag for „frigjorte“ til at blive vist på tv. Og de tider, hvor de frit kunne lade sig inspirere af vestlig mode, er ligeledes svundne. I det offentlige rum må de „gamle“ familier ligesom alle andre tilpasse sig ”nye” kulturelle normer med hensyn til påklædning, omgang med det andet køn m.m. Mange ægyptere betragter dem som Vestens allierede og drager hermed deres identitet som ægyptere i tvivl. Zeinab reagerer så kraftigt, fordi det at blive kaldt vestliggjort i dag er et stigma med konnotationer som amoralsk og dårlig muslim. Det er et stigma, som specielt unge kvinder nødig vil have sat på sig, fordi deres uskyld og anstændighed hermed betvivles.

De unge fra de „gamle“ familier talte generelt om tiden, da deres forældre var unge, som dengang Ægypten stadig var Ægypten. Det var som om de i fællesskab definerede denne mere liberale periode i Ægyptens historie som det autentiske Ægypten. Hør for eksempel Zeinab!

Jeg tror, alting har forandret sig, siden min mor var ung. Dengang i 60'erne var det i orden, at de gik i korte kjoler og uden ærmer i gaderne. Min mor kunne gå ud med drenge, uden

at nogen sagde noget. Hvis jeg bliver kørt hjem af en kammerat, der alligevel skal den samme vej, stirrer folk efter mig, som om jeg havde gjort noget forkert. Nogen gange misunder jeg min mor. Alting var mere liberalt dengang. Måske var det fordi kontakten mellem forskellige slags folk var mere begrænset. Nu flytter alle slags mennesker ind i de samme boligområder. Der er folk i vores bygning, der ikke har nogen uddannelse, men de har masser af penge! Vores nabo kan finde på at komme og banke på og spørge, hvorfor jeg går ud om fredagen, og jeg må forklare, at jeg har noget arbejde på universitetet, jeg skal have gjort. Han drikker, og hans kone går altid rundt i *galabiya*, men dem er der ikke nogen, der taler om. De ved, hvordan de skal tale med folk[et].

I citatet fremhæver Zeinab de forandringer, der for hende karakteriserer samfundsudviklingen i Ægypten fra 60'erne op til i dag. Kvinders påklædning, forholdet mellem kønne og den sociale kontrol „nedefra“. På disse tre områder mener hun, at det at være en ung kvinde i Ægypten (og tilhøre den samfundsgruppe, hun tilhører) har forandret sig særlig meget. En dag, hvor vi sidder hjemme hos hende, viser hun mig familiens fotoalbum. Det bærer sit eget vidnesbyrd om den fortid, som Zeinab ville ønske, hun kunne hoppe tilbage i. Der er blandt andet et billede af hendes tante, der tog alene til Europa og gennemførte en universitetsuddannelse i Frankrig. Zeinab kigger drømmende på billedet af tanten i Frankrig og fortæller, at hun ville ønske, hun også havde den mulighed. Hendes forældre vil dog ikke tillade det. De frygter, at hendes gode rygte og dermed hendes muligheder for at blive godt gift vil blive ødelagt. Zeinab oplever det som absurd, at tanten kunne tillade sig noget, som hun, 30 år senere, ikke kan. Dengang var det prestigebetonet – også for kvinder – at uddanne sig i Vesten, i hvert fald hvis man tilhørte Zeinabs samfundslag. I dag betragtes det af de fleste ægyptere som forbundet med et moralsk forfald.

Den sociale kontrol „nedefra“, som Zeinab blandt andet oplever fra taxichaufføren og naboerne, der kommer fra en lavere klasse, ville have været utænkelig, da hendes mor var ung, mener hun. Dengang blev overklassen ikke konfronteret med andre samfundsgruppers syn på dem. Dels fordi de ikke kom i tæt kontakt med andre end folk af „deres egen slags“. Dels fordi de lavere klasser ikke turde sige deres mening. Begge dele har ændret sig. Taxichauffører, billetsælgere og naboer holder sig ikke længere tilbage for at kommentere Zeinabs og andre unge kvinders påklædning og adfærd, og de er ofte moralsk fordømmende, fortæller Zeinab.

Islam og forholdet til Vesten

Zeinab mener, at islam bruges til at kontrollere ægyptiske kvinder og begrænse deres bevægelsesfrihed. Det er dog, ifølge hende, ikke religionen i sig selv, men måden den fortolkes på, der virker begrænsende. Den islam, hun er opdraget med – og tror på, tillader hende at være venner med personer af det andet køn og kræver ikke af hende, at hun går med en bestemt påklædning. Hendes tro og praksis af religionen er på disse og en række andre punkter i konflikt med den dominerende fortolkning af islam i Ægypten i dag. Selvom hun gør det klart, at hun ikke tror på den dominerende fortolkning af islam, er det som om, hun alligevel en gang imellem kommer i tvivl.

„Islam giver rettigheder til kvinder. Vi behøver ikke gå til Vesten for at få disse. Problemet er bare, at mange ægyptere ikke forstår dette“, insisterer Zeinab på. Hun er dog i defensiven, når hun taler om sin religiøse overbevisning. Hun føler hele tiden, at hun må

forsvare sine synspunkter mod beskyldningen om, at de er inspireret fra Vesten og i modstrid med sand islamisk tankegang. Zeinab fortæller eksempelvis om religionslæreren i underskolen, der altid mindede dem om, at det var deres pligt som muslimske kvinder at bære slør. Da Zeinab en enkelt gang forsøgte at sige, at hun havde en anden opfattelse, fik hun at vide, at så var hun ikke en rigtig muslim. Episoden gjorde stort indtryk på hende, fortæller hun. Hun taler i det hele taget meget og ofte uopfordret om islam, når vi er sammen. Måske fordi det trøster hende, at hun set med mine udenforstående øjne er én slags muslim, hverken mere eller mindre. Hun argumenterer for, at hendes liberale tolkning af islam er lige så autentisk islamisk som de mere konservative fortolkninger, der i dag er mere udbredte i Ægypten. Hun fortæller om Muhammad Abdu og Taha Husayn⁶ og andre muslimske modernister og reformister. De betragtede ikke Vesten som en kulturel fjende, men mente tværtimod, at mange vestlige kulturelle traditioner var forenelige med islam og derfor uden problemer kunne integreres i det ægyptiske samfund. Zeinab refererer til disse tænkere for at påpege, at den islam, som hun tilslutter sig, er sand islamisk. Men i modsætning til de ovennævnte tænkeres ideer, er samfundsdebatten i Ægypten i dag domineret af en dikotomisk tænkning, der definerer forholdet mellem islam og Vesten som konfliktfyldt.

Zeinab skelner i lighed med Taha Husayn mellem ydre ting såsom påklædning og samfundsindretning og så religiøsitet. „Religionen er for mig mest den måde, jeg behandler andre folk på. Det er en erkendelse af, at materielle ting ikke varer ved. Det er mit forhold til mig selv, til mit spirituelle jeg“. Hendes opvækst og skolegang har dog fået hende til at tvivle. Hun lever med en uhåndgribelig angst for, at den måde, hun, hendes venner og hendes familie lever på, er forkert. Hendes tvivl kommer blandt andet til udtryk en dag under valgkampen til regeringsvalget i efteråret 1995. Oppositionspartierne har for første gang fået lov til at præsentere deres valgprogram på det nationale tv. Zeinab er takkefuld, da jeg møder hende dagen efter, at Arbejderpartiet (*hisb al-shaeb*) har præsenteret deres program. Islam er løsningen (*islam al-hal*), lyder det slagord, som partiet går til valg på. Flere af de opstillede kandidater tilhører Det muslimske Broderskab. Zeinab er overrasket over, at arbejderpartiets kandidat sagde så mange fornuftige ting. Han talte om islam og social retfærdighed, om de fattiges og svages levevilkår. Han ramte plet i hendes sociale samvittighed; men selvom hun er positivt overrasket over, at den islamiske oppositions tanker og argumenter kunne fremstå så fornuftige, er hun alligevel bange for, hvad der ville ske med hende og hendes familie, hvis de kom til magten.

For at perspektivere Zeinabs oplevelser og synspunkter vil jeg for en kort stund vende tilbage til Jehan. Jehan oplever ikke islam som begrænsende, men beskriver tværtimod sit kendskab til Vesten som det, der begrænser hende. Jehan og hendes familie flyttede meget rundt i Mellemøsten i Jehans barndom, fordi faderen havde skiftende jobs. Jehans forældre valgte at placere hende i amerikanske privatskoler. De fandtes i alle Mellemøstens store byer, og på den måde mente de, at hun fik en bedre og mere kontinuerlig skolegang, end hvis hun skulle skifte mellem forskellige arabiske skolesystemer. Jehan beskriver sin religiøse overbevisning således:

Jeg har mine værdier fra min far. Han er meget traditionel. Han springer aldrig en bøn over. Hans forhold til Gud er helt specielt. Årsagen til, at jeg ikke har nået hans åndelighed, er, at jeg har været udsat for Vesten. Hvis du kender din tradition og dine værdier, skulle ingenting kunne påvirke dig, men i mig er de aldrig blevet helt rodfæstet.

Jehan bærer ikke slør, men giver udtryk for, at det er på tide, at hun begynder på det. Det falder imidlertid ikke helt nemt for hende. Hun mener, at det er den vestlige påvirkning, som hun har været udsat for gennem sin amerikanske skolegang og medstuderende, der er årsag til, at hun ikke har indkorporeret islampå samme måde, som det er tilfældet for faderens/forældrenes vedkommende. Set med hendes øjne er det altså vestlig påvirkning, der virker begrænsende og forhindrer hende i at udvikle sin religiøsitet.

Islam – et spørgsmål om fortolkning

Debatten om ægyptisk identitet er, som det ovenstående illustrerer, samtidig en diskussion af islam og af forholdet til Vesten. Der stilles spørgsmål ved, hvad der er sand islam, hvordan et islamisk samfund bør indrettes, samt hvordan rigtige muslimer bør opføre (og klæde) sig. Forskellige sociale grupper har forskellige perspektiver på og meninger om, hvilken rolle islam bør spille, og hvordan religionen bør komme til udtryk, eksempelvis i påklædning. Zeinabs og Jehans forskellige synsvinkler illustrerer, at relationen til og forståelse af verden uden for Ægypten er af største betydning for, hvilken position man indtager i identitetsdebatten. Mange ægyptiske familier har arbejdet og boet længere tid i Golflandene og identificerer sig med deres arabiske broderfolk og med den religiøse praksis i de pågældende lande. Blandt de såkaldte „gamle“ familier gælder denne identifikation i udpræget grad ikke. De har ofte tyrkiske eller europæiske aner og skuer i det hele taget mere mod Europa og USA end mod de øvrige arabiske lande. Vesten og islam fremtræder som de to centrale orienteringspunkter i forhold til ægyptisk identitet, men betydningen heraf og særlig relationen mellem de to konstrueres altså forskelligt. Zeinab taler for, at et vestligt system og til dels også vestlig livsstil kan forenes med religionen islam. Jehan fremhæver modsætningerne mellem henholdsvis kristne og muslimer og Vesten og de arabiske lande. Zeinab og Jehan kan ses som repræsentanter for to forskellige narrative konstruktioner af ægyptisk national identitet. I den narrative,⁷ som Zeinab repræsenterer, vægtes den specifikke ægyptiske kulturarv, herunder den store faraonske fortid, som årsag til, at det at være ægyptisk adskiller sig fra det at være arabisk som noget særligt. Ægypten placeres kulturelt som et af landene i Middelhavsområdet og dermed som mere knyttet til europæisk kultur og historie end andre arabiske lande. I den anden narrative om ægyptisk identitet, som Jehan repræsenterer, fremhæves det, at Ægypten tilhører et større arabisk fællesskab. Islam vægtes som den fælles kulturarv og grundlaget for den fælles panarabiske identitet. Vesten er den kulturelle fjende, hvis indflydelse det arabiske broderfolk i fællesskab skal forsøge at modvirke og spiller således en vigtig rolle som modidentifikation.

Diskussionen af islam giver anledning til konfrontationer og kan betragtes som en kamp mellem forskellige samfundsgrupper, snarere end som „en kamp mellem civilisationer“ (jf. Huntington 1993). En stor del af den ægyptiske befolkning er utilfreds med deres muligheder og livsvilkår. Der er udbredt politisk apati og forargelse over korrupte politikere. Mange finder håb i og udtrykker deres utilfredshed gennem islam. De ønsker en mere ren islam, som de mener er vejen til større social retfærdighed i det meget skæve og klasseopdelte ægyptiske samfund. Men hvad er ren islam? Det har været diskuteret lige siden profeten Muhammads tid, og både tidligere liberale reformatorer, som eksempelvis Muhammad Abdu og vor tids radikale islamistiske bevægelser har anvendt reto-

rikken „tilbagevenden til ‘ren’ islam“. Det er ikke så meget forskellige fortolkninger af islam, der skiller folk ad, som forskellige perspektiver på Vesten, vestlig indflydelse i Ægypten samt på Ægyptens placering – og rolle – i Mellemøsten. Identitets- og islamdebattens kerne er i virkeligheden også snarere spørgsmålet om, hvem der skal have magten til at definere, hvad der er „rigtigt“ ægyptisk, og hvordan en moderne islamisk stat skal se ud. Under alle omstændigheder synes det at være den politiske relation til Vesten og de andre arabiske lande snarere end den religiøse fortolkning af islam, der er det afgørende for, hvordan man opfatter og (med sin påklædning og praksis) udtrykker sin nationale identitet som ægypter.

Der er en tendens til, at de „gamle“ familier relaterer sig mere til Vesten end til de andre arabiske lande. Blandt de nyrige er der også mange, der har taget vestlig tankegang og livsstil til sig. Ifølge de „gamle“ familier er dette dog kun meget overfladisk. Zeinab forklarer det således:

De [de studerende fra nyrige familier] har stadig en ægyptisk mentalitet. De er måske mere oplyste om og udsat for vestlig kultur end andre ægyptere, men de har stadig noget meget ægyptisk indeni. De opfører sig meget frit og afslappet, når de er på universitetet, men de er helt anderledes, når de er hjemme hos deres forældre.

Zeinab, der på den ene side tager afstand fra at blive betegnet som vestliggjort, fremhæver således på den anden side, at hendes mentalitet er mere autentisk vestlig end de nyriges. Der var generelt blandt de „gamle“ familier den opfattelse, at de nyrige blot efterlignede og kopierede vestlig livsstil og materialisme uden at have forståelse for de ideer, der lå bagved. De „gamle“ familiers relation til Vesten fremstod således som utrolig ambivalent. De fremstillede selv deres historisk tætte forbindelser til Europa som det, der adskilte dem fra andre ægyptiske samfundsgrupper, men da de samtidig var bevidste om samfundets meget kritiske indstilling til Vesten og vestlig påvirkning i Ægypten, forsøgte de, næsten i samme åndedrag, at afvise, at de var påvirket af vestlig livsstil og tankegang. Disse omstændigheder gjorde det utrolig svært for dem at argumentere for den kulturelle og historiske særstatus, som de ikke desto mindre hævdede.

Behov for anerkendelse

Konflikter omkring forholdet mellem ægyptisk, islamisk og vestlig tankegang var et konstant underliggende tema i mine interviews og samtaler med studerende på Det amerikanske Universitet. Disse konflikter var også konkrete og synlige i hverdagen på og omkring universitetet. Kontrasterne mellem livet på universitetet og livet i det ægyptiske samfund uden for universitetets mure kom blandt andet til udtryk i omklædningsrummet ved universitetets indgang. Her så man om morgenen flere af de kvindelige studerende på universitetet i gang med at „rette“ lidt på deres udseende, før de skulle vise sig frem på universitetets campus. Det tækkelige tøj, de var ankommet til universitetet i, blev udskiftet med noget mere udfordrende, og læbestiften og makeuppen fik en ekstra tand. Når dagen på universitetet var slut, kom de tilbage. Læbestiften og makeuppen blev tørret af – eller dæmpet, og de skiftede til noget mere anstændigt. Omklædningsrummenes metamorfoser var et af mange eksempler på, at de unge – og særligt de unge kvinder – var på tværs i (og ofte udskældte af) et samfund, der definerer sig i modsætning til Vesten. Deres

daglige manipulationer med deres udseende kan ses som et tegn på, at de bøjer sig for den nationale hegemoniske definition af, hvad „en god ægyptisk og muslimsk kvinde“ er. De forsøger at tilpasse sig de kulturelle normer, ikke fordi de tror på dem, men for at beskytte deres rygte.

Zeinabs liberale fortolkning af islam var en gang meget udbredt og accepteret i Ægypten, men dette er ikke længere tilfældet. Hendes identitet er til social forhandling i 1990'ernes Ægypten og vurderes med udgangspunkt i de kulturelle normer og værdier, der karakteriserer det ægyptiske identitetslandskab i dag. Når hun og andre unge ægyptiske kvinder vælger at tilpasse sig i stedet for at gøre modstand mod de konservative fortolkninger af islam, der i dag er dominerende i det ægyptiske samfund, er det ikke fordi de er tvunget til det. Hvis de bevægede sig uden for universitetet (og hjemmet) med stærk rød læbestift og mavekorte stramme bluser, ville de blot bekræfte de fordomme, som folk i forvejen har om kvindelige studerende på Det amerikanske universitet i Kairo. Zeinabs problem eller rettere dilemma er, at hun har behov for at blive anerkendt som en god og moralsk kvinde (og muslim). Denne sociale anerkendelse er central for hendes selvspekt og stolthed og et eksistentielt behov hos hende (jf. Abu-Lughod 1986:237). Hun holdes fast af sit samfunds/samtids værdinormer, fordi hun ikke kan gøre sig „fri“ af ønsket om denne sociale anerkendelse. Zeinab føler sig derfor tvunget til at leve op til de forventninger, der er til hende som muslimsk kvinde på trods af, at det undertiden strider imod hendes personlige overbevisninger. Når Zeinab forsvarer sine synspunkter, henviser hun ofte til, hvordan det var før i tiden. Det fremgår tydeligt, at hun oplever sig selv i opposition til den dominerende fortolkning af såvel ægyptisk som muslimsk identitet. Når hun fortæller om sig selv og sit liv, har det ofte karakter af en forsvarstale, hvori hun argumenterer for, at hun er ”rigtig” ægypter og muslim på trods af, hvad andre måtte mene. Hun er meget påvirket af at blive stigmatiseret som vestliggjort; det krænker hende, fordi hun selv mener, hun tager sin religion og sine pligter som muslimsk kvinde alvorligt. Jehans konstruktion af ægyptisk identitet er i bedre overensstemmelse med den dominerende identitetsdiskurs i Ægypten. Jehan synes ikke at have brug for at forsvare sine synspunkter. Hun har til gengæld svært ved at forsvare over for sig selv, at hun ikke bærer slør, selvom det er hendes overbevisning, at dette er muslimske kvinders pligt. Begge de unge kvinder føler sig splittet og oplever deres tilværelser som fyldt med dilemmaer, måske særlig fordi forskellige kulturelle konstruktioner af det at være kvinde og hertilhørende forventninger støder sammen i deres tilværelse.

Noter

1. De dilemmaer, de unge kvinder oplever omkring deres kønsidentitet, kommer jeg ikke nærmere ind på i denne sammenhæng, men det er et af hovedtemaerne i mit kandidatspeciale (Nour 1997).
2. Sprogskolerne er ægyptiske privatskoler, hvor der gives ekstra undervisning i engelsk og eventuelt også andre europæiske sprog.
3. Den ægyptiske sagfører Qasim Amin opfordrede i sin bog, *Tahrir al-mar'a* (Kvindens frigørelse) fra 1889, kvinder til at smide sløret. Der gik blandt den ægyptiske befolkning rygter om, at den var skrevet på opfordring af den engelske General Cromer (Ahmed 1992:156). I 1923 rev Hoda Sharawi under fuld mediebevågenhed sit slør af, da hun ankom til Kairo efter en international kvindekongress i Rom (op.cit.:176). Både Amin og Sharawi tilhørte den intellektuelle og vestliggjorte overklasse, og deres budskaber vandt ikke genklang i den bredere befolkning.

4. Betegnelsen baladi bruges i betydningen traditionel ægyptisk, blandt andet om folk fra landsbyerne og de lavere klasser i byen. De sættes hermed i modsætning til de moderne byboere, der i højere grad er præget af udefrakommende (og vestlig) påvirkning. Man taler eksempelvis også om baladibrød (*eesh baladi*), det traditionelle ægyptiske brød og baladidans (*raqs baladi*) traditionel ægyptisk mavedans.
5. Saudi-Arabien investerer mange penge i Ægypten, herunder en ikke ubetydelig støtte til Det muslimske Broderskab (Zubaida 1993:50).
6. Muhammad Abdu (1849-1905) var en ægyptisk reformtænder, hvis skrifter fik stor betydning for hele den islamiske verden (Hourani 1994:335). Hans model for Ægyptens og den øvrige muslimske verdens udvikling var ikke Europa, men det tidlige islamiske samfund, der blev grundlagt af profeten Muhammad i Medina i det syvende århundrede (Zubaida 198:43). Abdu fremhævede fornuftens og logikkens plads i islam, og hans syn på islam virkede således tiltrækkende på de ægyptere, der var uddannet i moderne, vestligt inspirerede skoler. Det tillod dem nemlig at godtage moderne vestlige idéer uden at føle, at de svigtede islam (Hourani 1994:336). Taha Husayn (1889-1973) var en kendt ægyptisk forfatter. Det var hans overbevisning, at det var muligt at overtage Europas samfundsopbygning, men bevare islam som religion (Hourani 1994:332). De fleksible og pragmatiske fortolkninger af islam, som Abdu og Husayn repræsenterer, er karakteristiske for „den liberale periode“ (1798-1939) i arabisk tænkning (Hourani 1962).
7. En narrativ er karakteriseret ved en række gennemgående temaer og strukturer samt en bestemt logik om årsag og resultat, der ordner og skaber sammenhæng (Franklin 1990:214).

Litteratur

- Abu-Lughod
1986 Veiled Sentiments. Honour and Poetry in Bedouin Society.
Berkeley and L.A.:University of California Press.
- Ahmed, Leila
1992 Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate.
New Haven: Yale University Press.
- Amin, Galal
1989 Migration, Inflation and Social Mobility: A Sociological Interpretation of Egypts Current
Economic and Political Crisis. I: Egypt under Mubarak. Antony Rowe Ltd.
- Ebeid, Mona Makram
1975 Students' Perception of the Future. A Sociological Analysis of AUC Students.
AUC thesis no. 294. Antropologi/sociologispjeciale.
- Franklin, Sarah
1990 Deconstructing Desperateness: The Social Construction of Infertility in Popular
Representation of New Reproductive Technologies. I: Maureen McNeill et. al. (eds.):
New Reproductive Technologies. Basingstoke: Macmillan.
- Friedman, Jonathan
1992 The Past in the Future: History and the Politics of Identity.
American Anthropologist 94(4):837-59.
- Hinnebusch, Raymond
1985 Egyptian Politics under Sadat. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, Albert
1994 De arabiske folks historie. København: Gyldendal.
- Huntington, Samuel P.
1993 The Clash of Civilizations? Foreign Affairs 72(3).
- Nour, Susanne
1997 Et ben i himlen og et ben i helvede. Et studie af identitet blandt en gruppe unge ægyptiske
kvinder på et amerikansk universitet i Kairo, med fokus på deres oplevelser af at være
„hverken/eller“. Specialerække nr. 92, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

- Reid, Donald Malcolm
1991 Cairo University and the Making of Modern Egypt. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rugh, Andrea B.
1986 Reveal and Conceal. Dress in Contemporary Egypt.
Cairo: The American University in Cairo Press.
- Russel, Micheal Eugene
1993 Cultural Reproduction in Egypt's Private University. Afhandling fra The University of
Kentucky.
- Zubaida, Sami
1989 Islam, The People and The State. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.

MICHAEL IRVING JENSEN

ISLAMISTER OG KLUBLIV I GAZASTRIBEN

Islamismen¹ er en mangetydig størrelse, og den politiske strategi blandt islamister, der kan karakteriseres som personer, der tror på islam som politisk ideologi, varierer betydeligt. Overalt i Mellemøsten i dag findes islamiske bevægelser, som har et fælles mål, nemlig at oprette en islamisk stat (som dog ikke er nærmere defineret, end at *sharia* (islamisk lov) skal være gældende). Der, hvor vandene skiller mellem de forskellige islamiske bevægelser og grupperinger, er ved spørgsmålet om hvilke midler, der skal tages i anvendelse for at opnå dette mål. Islamforskeren Hrair Dekmejian har inddelt de forskellige politisk-islamiske grupper inden for sunni islam i seks forskellige kategorier, nemlig 1) puritanske traditionalister, 2) „mainstream“ gradualister, 3) revolutionære messianister, 4) revolutionære jihadister, 5) reformistiske revisionister og endelig 6) moderatistiske rationalister (Dekmejian 1996:5-11).² Af disse seks kategorier er de to mest indflydelsesrige og udforskede dem, som Dekmejian kalder for „mainstream“ gradualister og revolutionære jihadister.

På den baggrund „nøjes“ en række forskere med at inddele sunni islamismen i to kategorier: moderate og radikale (se f.eks. Mousalli 1995). De moderate islamister stræber efter dannelsen af en islamisk stat qua en politisk strategi, der er baseret på en islamiseringsproces på græsrodsniveau, det vil sige gennem omvendelsen af enkeltindivider. På denne måde adskiller de moderate islamister sig fra de mere radikale, som har samme mål, men ønsker at implementere en islamisk stat gennem en revolution fra oven baseret på en mere elitær strategi. De moderate islamister adskiller sig også fra de radikale i måden, hvorpå de fortolker centrale islamiske begreber, for eksempel *shura* (rådslagning). For de moderate bliver dette begreb ofte sidestillet med demokrati, dvs. afholdelse af frie valg og oprettelse af parlamenter, mens begrebet af de radikale tolkes som en elitfunktion udelukkende for kvalificerede *ulama* (religiøse retslærde). Gennem en politisk strategi, som søger at omvende enkeltindivider til den „sande islam“ (*al-Islam al-hanif*), søger moderate islamister at lægge grundstenene til en kommende islamisk stat.

Mit igangværende ph.d.-projekt omhandler de moderate islamister. En væsentlig bestanddel af de moderate islamisters politiske strategi er græsrodsarbejde i lokalsamfundene. Således har islamiske grupper i store dele af Mellemøsten oprettet islamiske medicinske klinikker, børnehaver, skoler, idrætsklubber, computercentre, sangkor, plejehjem og sygehuse. På den baggrund udgør islamisternes institutioner, i mine øjne, en væsentlig

del af det civile samfund i Mellemøsten, som her er defineret som „et sted hvor en blanding af grupper, klubber, lav, syndikater, foreninger, fagforeninger og partier mødes og skaber en stødpude mellem staten og borgeren“ (Norton 1995b:7).³ Det er dog værd at bemærke, at ikke alle forskere er af den overbevisning, at islamisterne udgør en del af det civile samfund. Det gælder eksempelvis Sami Zubaida, som argumenterer for, at de islamiske institutioner ikke er tolerante nok til at blive betragtet som en del af det civile samfund (Zubaida 1992). Også den egyptiske forsker Saad Eddin Ibrahim er betænkelig ved at inkludere islamisterne i det civile samfund (se Ibrahim 1995; Hudson 1996).

Til trods for dette omtaler islamforskningen ofte disse sociale institutioner som helt centrale for de islamiske bevægelsers virke. Emile Sahliyah skriver for eksempel om de palæstinensiske islamister:

Mange af Hamas' aktiviteter på Vestbredden og i Gaza er forbundet til moskeerne. Et vidt udbredt netværk af børnehaver, religiøse skoler, ungdoms- og sportsklubber, sundhedspleje og økonomiske hjælpeprogrammer blev oprettet. Oprettelsen af Det islamiske Center [al-Mujamma al-Islami], Det islamiske Universitet i Gaza og en række islamiske skoler på Vestbredden gav Det muslimske Broderskab mulighed for at udbrede deres politiske program. Disse institutioner blev brugt til at rekruttere og indoktrinere på et islamiske grundlag (Sahliyah 1995:142).

Trods det at islamforskere anerkender og understreger de sociale institutioners vigtighed for islamisternes politiske strategi og eksistensberettigelse, undlader de fleste alligevel at undersøge og analysere islamisternes sociale arbejde i en given socio-økonomisk og historisk kontekst.⁴ Det er i forlængelse heraf, at Norton skriver:

Islamismeforskningen har i høj grad været tekstfikseret og alt for tilbøjelig til kun at reportere ideologernes og talsmændenes ord. Forskningen har været for lidt sociologisk i og med, at der er ikke er blevet fokuseret på motiverne blandt tilhængerne af de islamiske bevægelser (Norton 1995a:8).

Ud over nødvendigheden af en konkret analyse af, hvordan islamisterne arbejder på at implementere den islamiske drøm, er det væsentligt, for at komme til en øget forståelse af islamismen og dens gennemslagskraft, at fokusere på tilhængerne af de islamiske bevægelsers motiver – hvilket er intentionen med mit forskningsprojekt.

Afhandlingens mål er at analysere de moderate islamisters sociale arbejde i en konkret socio-økonomisk og historisk kontekst i den palæstinensiske Gazastribe. Gazastriben har jeg valgt af flere grunde. Dels fordi islamisternes aktiviteter følges med stor opmærksomhed i såvel den islamiske verden som i Vesten på grund af den spændte politiske situation i området. Dels er Palæstina interessant, fordi palæstinenserne p.t. er i færd med at opbygge en palæstinensisk stat (eller i det mindste en autonom enklave, af nogle betragtet som bantustans). I denne situation er islamisterne nødt til at forholde sig til den politiske virkelighed i området og derfor tvunget til at formulere en holdning til den kommende stat, som gennem Osloaftalen er defineret som demokratisk. Endelig er Gaza et lille og på mange måder overskueligt område, hvor islamisterne står relativt stærkt, og hvor det – efter egen erfaring – er relativt let at arbejde. Gazastriben er endvidere interessant, idet et studie af området kan opfattes som en prøvesten på islamisk organisering i et område, hvor der endnu ikke eksisterer en stærk centralmagt.

Projektet sigter blandt andet mod at afdække islamisternes motiver for at vælge sociale institutioner som middel i deres politiske strategi. For at belyse dette forhold vil jeg tage udgangspunkt i tre forskellige institutioner, som bliver ledet af palæstinesiske islamister med tæt tilknytning til Hamas;⁵ a) Det islamiske Universitet i Gaza by; b) et islamisk hospital i Khan Younis og c) en islamisk idrætsklub i Gaza by. Først vil jeg analysere statutter og formålsparagraffer for de ovennævnte institutioner og gennem disse kortlægge islamisternes motivering for at oprette de omtalte institutioner. Herudover vil jeg ligeledes undersøge brugernes holdning til de islamiske institutioner. I forlængelse heraf vil projektet søge at afdække, hvilken rolle disse institutioner spiller i udviklingen henimod dannelsen af en selvstændig demokratisk palæstinensisk stat.

Forskningsmetodisk benytter jeg mig af antropologisk feltarbejde, hvilket i dette tilfælde indbefatter deltagerobservation og kvalitative interviews. Der er afsat 12 måneder til feltarbejde fordelt på to perioder. Nærværende artikel er et produkt af mit første kortere feltophold i Gazastriben december 1996-januar 1997. Det egentlige feltarbejde påbegyndes januar 1998. Det er således foreløbige resultater af et 3-årigt forskningsprojekt med arbejdstitlen 'De moderate islamisters politiske strategi – en empirisk analyse af islamiske sociale institutioner i Gazastriben', der her bliver præsenteret.

Brugernes holdninger til de islamiske institutioner

Nærværende artikel omhandler ét aspekt af projektet, nemlig brugernes holdning til de islamiske institutioner. Artiklen vil først i korte træk skitsere de islamiske sociale institutioners nyere historie i Gazastriben for siden at bevæge sig ind på et specifikt område af islamisternes aktiviteter, nemlig en idrætsklub. I den forbindelse er det vigtigt at påpege, at de resultater, der kommer ud af en kvalitativ undersøgelse af islamiske sociale institutioner, er afhængige af, hvilke institutioner, der bliver undersøgt. Således antager jeg, at brugerne af eksempelvis islamiske lægeklinikker eller et islamisk computercenter i videre udstrækning træffer ikke-ideologiske valg i forhold til brugere af en islamisk idrætsklub. Deltagelse i idrætsaktiviteter indbefatter sædvanligvis kontinuerlig deltagelse i en holdsport, som på mange niveauer er identitetsskabende. Det samme gør sig gældende for eksempelvis brugere af islamiske koranlæringsgrupper eller andre lignende islamiske uddannelsesaktiviteter. I artiklen vil der primært blive fokuseret på unge, som er aktive i en islamisk idrætsklub. Hvorfor vælger disse unge mænd at spille i en islamisk klub? Hvordan er deres syn på den politiske situation i Gazastriben? Hvad er deres forhold til islam og politik generelt?

De islamiske sociale institutioners nyere historie

Om end Det muslimske Broderskab oprettede deres første afdelinger i Palæstina – det daværende britiske mandat – tilbage i 1946, er de centrale islamiske sociale institutioner med nær tilknytning til Broderskabet af langt nyere dato. Modsat de omkringliggende arabiske stater kom islamismen ikke til at spille en fremtrædende rolle umiddelbart efter „den arabiske nations“ nederlag til Israel i 1967 (Milton-Edwards 1995). Det var først i slutningen af 1970'erne, at Broderskabet fik opbygget en social infrastruktur i Gazastri-

ben. Den første sociale institution, der blev oprettet var *Mujamma' al-Islamî* (Det Islamiske Center) i 1973. Centret blev stiftet af Det Muslimske Broderskabs leder i Gaza – Sheik Ahmad Yasin.⁶ Ahmad Yasin oprettede *Mujamma' al-Islamî* i nærheden af sit hjem i Jawrat as-Shams kvarteret i Gaza by. Formålet med oprettelsen af *al-Mujamma' al-Islamî* var at sørge for at tilvejebringe islamisk uddannelse og sportsaktiviteter for Gazas ungdom, at sørge for de ensomme og fattige samt tilbyde specielt disse grupper sundhedspleje (MI 1973:3-4). Der er bred konsensus blandt forskere om, at *Mujamma' al-Islamî* kom til at spille en central rolle i Gazastriben, også politisk, igennem 1970-1980'erne på grund af, at store dele af institutionens ledere, ligesom stifteren, var fremtrædende medlemmer af Broderskabet. Igennem *Mujamma' al-Islamî* blev der skabt en institutionel base, som var i stand til at sprede det islamiske budskab til dele af den palæstinensiske befolkning (Abu Amr 1994; Milton-Edwards 1995; Inbari 1996).

I midten af 1970'erne begyndte andre lignende islamiske institutioner at skyde op. Blandt de vigtigste er *Djamiyya Islamiyya*, som blev stiftet i Gaza by i 1976 af en anden indflydelsesrig islamist – Ahmad Bahr.⁷ Også denne islamiske institution blev stiftet i Gaza by i Nasr-kvarteret i umiddelbar nærhed af Ahmad Bahrs hjem i Sheikh Radwan. Siden oprettelsen i 1976 har *Djamiyya Islamiyya* oprettet en række afdelinger i den øvrige del af Gazastriben. *Djamiyya Islamiyyas* (DI) mål er stort set identisk med *Mujamma al-Islamîs*. I DI's vedtægter, artikel 3, hedder det: „Målet er at lede folket til den Sande Islam og arbejde spirituelt gennem tilbedelse, intellektuelt gennem videnskab og fysisk [kropsligt] gennem sport samt socialt gennem velgørenhed“ (DI 1976:1). En anden af de store og indflydelsesrige islamiske institutioner i Gazastriben er *Djamiyya al-Salah al-Islamiyya*, der blev stiftet i Deir al-Balah i 1978 af Ahmad al-Kurd. Ahmad al-Kurd har aldrig været medlem af Broderskabet, og i dag gør institutionens administratorer et stort nummer ud af, at de ikke har forbindelse til den islamiske bevægelse, idet en sådan tilknytning besværliggør det sociale arbejde. Til trods for dette er *Djamiyya al-Salah al-Islamiyyas* vedtægter 99,9 % identiske med *Djamiyya Islamiyyas* (se DAI 1978). Der findes også en kvindelig islamisk institution, *Jam'iat al-Shabaat al-Muslimaat*, der yder tilsvarende service til unge muslimske kvinder gennem deres fire centre fordelt i Gazastriben (se UNSCO 1997b). Ud over disse institutioner findes en lang række mindre islamiske ngo'er, som – i modsætning til de ovennævnte – primært koncentrerer sig om enkeltopgaver. Det gælder blandt andet *Al-Wafa li-Ra'âiyya al-Musanîn* – et islamisk plejehjem stiftet i 1980, *Mabarra ar-Rahma* – et islamisk børnehjem og *Dar al-Salam*-hospitalet i Khan Younis, der blev åbnet i 1995.

Det, som er kendetegnende ved samtlige islamiske ngo'er i Gazastriben, er, at de alle arbejder inden for de samme områder, som Det Muslimske Broderskab har gjort siden 1930-40'erne i den egyptiske sammenhæng: nemlig uddannelse, socialhjælp og sundhed (Mitchell 1969). Dette er ingen tilfældighed, idet alle de ovennævnte institutioner ideologisk er på linie med Broderskabet og dermed også med Hamasbevægelsen.

Islamisterne i Gazastriben formåede således i løbet af 1970-80'erne at synliggøre sig. Det er i den forbindelse væsentligt at understrege, at det ikke kun skete inden for det sociale område. Det skete i høj grad også inden for uddannelsessektoren. I 1978 lykkedes det for islamisterne at oprette det første universitet i Gazastriben, Islamic University of Gaza (IUG). Universitetets ideologi er som navnet antyder islamisk. Ifølge Walid Amr, professor i engelsk ved IUG, er

hovedideen at uddanne det palæstinensiske folk – strategien er at bevare det grundlæggende i alle individer. Alt grundlæggende er afledt af islam. Vi ønsker med andre ord, at de studerende vender tilbage til islam (interview på IUG, 23.12.96).

Trods den omfattende sociale infrastruktur er IUG utvivlsomt islamisternes væsentligste base. Ifølge den palæstinensiske forsker Ali Jarbawi har universiteterne generelt været vigtigere for den islamiske bevægelse end moskeerne, blandt andet fordi universiteterne havde større autonomi under den israelske besættelse (Robinson 1997:138). Flere faktorer har været medvirkende til denne synliggørelse på flere niveauer. De væsentligste har været:

- Den israelske stats hjælp til de islamiske bevægelser og organisationer i de besatte palæstinensiske områder – en hjælp, der blev givet for at mindske PLO's politiske magt og indflydelse i det palæstinensiske samfund.

- Den økonomiske støtte, som de nyrige oliestater i Golfen siden 1973 har ydet de islamiske bevægelser i de besatte områder, specielt Saudi-Arabien.

- Etablering af aktive islamiske bevægelser i de omkringliggende arabiske nationalstater som for eksempel Egypten, Syrien og Algeriet. Disse blev specielt aktive efter „den arabiske nations“ nederlag til Israel i 1967.

- Hizballahs militære aktiviteter i Sydlibanon, der i midten af 1980'erne tvang Israel til at rykke ud af store dele af Libanon.

- Den islamiske revolution i Iran i 1978-79, som blev præsenteret som et håndgribeligt bevis på det mulige i islamisternes projekt, den endelige magtovertagelse.

- Jordans hjælp til islamiske grupper med samme mål for øje som den israelske stat.

Det er værd at notere endnu en årsag til, at islamisterne har formået at slå igennem på det sociale område. De forskellige islamiske sociale institutioner har ikke bekriget hinanden. Grunden hertil er, at de alle arbejder for samme ideologiske mål. En anden årsag er, at personkredsen i og omkring institutionerne er tæt på eller direkte knyttet til Det Muslimske Broderskab. Institutionerne arbejder lokalt og har formået at samarbejde og uddelegere arbejdsopgaverne således, at de forskellige institutioners virke ikke er overlappende, trods det at de arbejder inden for samme områder, men derimod supplerende. I den forbindelse er det værd at nævne Sullivans (1994) underbyggede tese om, at „small is better“, samt at lokalt arbejde giver større legitimitet i befolkningen. Også islamisternes ledere er bevidste om, at „small is better“, og de argumenterer for, at det netop er derfor, de arbejder, som de gør (interview med talsmand fra Hizb al-Khalas, jan. 97). Evnen til samarbejde har ikke været karakteristisk for PLO-organisationernes arbejde inden for det civile samfund, hvilket primært skyldes uoverensstemmelser og konkurrence mellem de forskellige PLO-fraktioner (Roy 1995; Sullivan 1996).

Uanset islamisterne i løbet af de seneste årtier har formået at skabe et vidtomfavnende net af sociale institutioner, er det overmådeligt svært at vurdere, hvor stor en rolle disse institutioner spiller for den politiske opbakning til Hamas og andre islamiske strømninger. Der er ingen tvivl om, at der i Vesten har været en tendens til at overvurdere islamisternes rolle i Gaza, hvilket skyldes, at både den islamiske bevægelse, PLO og Israel har draget fordel af dette.

Islamisterne er på banen

Sport er yderst populært, også i Mellemøsten. Hvis fodbold ikke allerede i 1982 var det mest populære boldspil i området, blev det det efter Algeriets sensationelle 2-1 sejr over det daværende Vesttyskland ved VM i Spanien. Fodboldspillets popularitet gælder ikke blot for sekulært orienterede muslimer, men også for islamister. Det er ligeledes sikkert, at de seneste års eksplosive vækst af antallet af parabler, selv i de palæstinensiske flygtningelejre i Gazastriben, og det voksende antal internationale sportskanaler har været med til at skærpe appetitten for den runde kugle blandt den palæstinensiske ungdom. Flere af de interviewede tilkendegav, at de ofte så international fodbold nedtaget fra parabler, og flere havde indgående kendskab til stort set samtlige europæiske landshold og klubhold. Kun de største hjemlige „sportsidioter“ ville være i stand til at leve op til denne fodboldencyklopædiske viden, som disse unge udøvere var i besiddelse af. Alene i Gazastriben findes 35 forskellige officielle fodboldklubber,⁸ hvoraf fire er islamiske.⁹ Atef Adwan, en islamisk orienteret lektor ved IUG, skriver i sin bibliografi over Sheik Ahmad Yasin, at sport udgjorde en vigtig brik i forsøget på at tiltrække unge palæstinensere til de islamiske institutioner og moskeer (Adwan 1991:73).¹⁰ Det er således af pragmatiske årsager, at islamisterne i første instans oprettede idrætsklubber i Gaza.

Inden for sundhedssektoren forsøger islamisterne ikke at genoplive traditionel islamisk lægekunst, men opererer – i bogstaveligste forstand – efter moderne vestlige principper (Morsy 1988). Således også inden for sports- og fritidsområdet. Når det drejer sig om sport inden for de islamiske idrætsklubber, er det altså ikke de gamle islamiske dyder som ridning og bueskydning, men kolonialisternes sportsaktiviteter såsom fodbold, volleyball, basketball og boksning, der står øverst på dagsordenen. Et evident eksempel på islamisternes evne til at tilpasse sig en „moderne virkelighed“. Herudover findes der flere former for kampsport såsom karate og mon-cha-ko på programmet.¹¹ Med andre ord er det umiddelbart svært at få øje på det islamiske alternativ, men ikke for de aktive selv. For dem handler det mere om, hvordan man spiller og er sammen end om, hvilket spil, man spiller.

Mahmoud:¹²

Det, som adskiller denne klub
fra andre klubber i Gaza,
er først og fremmest
spillernes moral,
og den måde
holdkamaraterne behandler hinanden på...

Ahmad supplerer med følgende kommentar:

Klubben er anderledes,
den er islamisk,
den repræsenterer islamiske mænd;
i andre klubber
er moralen ofte lav.
Der er stor forskel,
måske drikker spillerne
i de andre klubber,
måske beder de aldrig....

Hos både Mahmoud og Ahmad er det primært på det moralske område, at den islamiske idrætsklub adskiller sig fra de øvrige overvejende sekulære klubber i Gazastriben. For de aktive, og især for Ahmad, er islam og høj moral nærmest synonyme. Høj moral er essensen af islamismen. Når moralen spiller en fremtrædende rolle for de unge, er det at betragte som et spejl holdt op imod Vesten. Det er udtryk for et ønske om at adskille sig fra det dekadente og amoralske Vesten, men især den vestliggjorte del af den palæstinensiske befolkning.¹³ Islamisterne definerer sig udelukkende i forhold til deres modsætning. Det er værd at bemærke, at Ahmad taler om, at klubben adskiller sig, fordi „den repræsenterer islamiske mænd“, underforstået at de fleste andre klubber ikke gør dette til trods for, at 99 procent af Gazastribens palæstinensiske indbyggere¹⁴ er muslimer. Det lader altså til, at de aktive i idrætsklubben forsøger at adskille sig fra andre grupper i det palæstinensiske samfund i den forstand, at de oplever, at de har monopol på det at være islamiske/muslimer (jf. Salim nedenfor). Der synes også at være en tendens til, at islamisterne ønsker at gøre det samme som de sekulære, men de har et ønske om at gøre det *bedre*. Af interviewene fremgår det i øvrigt, at langt de fleste betragtede sig selv som værende islamister.

Også spillernes påklædning blev fremhævet som værende af afgørende betydning for, at klubben er islamisk. Salim udtrykker det således:

Først og fremmest påklædningen.
Vi spiller i lange bukser.
Også moralen,
moralen i klubben
er meget høj,
vi er alle muslimer.

Også Mahmoud og Ahmad fremhævede påklædningen som noget afgørende. Koranen foreskriver som bekendt regler for, hvordan såvel kvinder som mænd bør klæde sig. Som det fremgår, er det netop dette, mange af de interviewede fremhæver, når de skal nævne det specifikt islamiske ved klubben. De unge udøvere lægger således stor vægt på det moralske/religiøse og fremhæver intet politisk, når de skal forklare, hvorledes klubben adskiller sig. I forbindelse med de unges store vægt på påklædningen er det interessant at observere, at ingen spiller i lange bukser under træning. Der er i øvrigt ingen, der lever op til det stereotype billede af, hvordan en islamist ser ud, hverken hvad angår udseende eller påklædning. Der er ingen med langt skægt (og et vildt blik i øjnene), og hvad angår påklædningen, er der umiddelbart heller ingen særlige kendetegn at spore – brun og olivengrøn er ikke dominerende farver. Langt størstedelen af de unge udøvere spiller – i lighed med unge i Vesten – i smarte farvestrålende spilledragter. Således kan man finde spillere iklædt den hollandske storklub Ajax Amsterdams spilledragt. Man kan se spillere iklædt den italienske landsholdsdragt eller de egyptiske storklubbers spilledragt som al-Ahli og Mansoura. Der er således intet traditionelt eller arkaisk ved disse unges måde at klæde sig på. Og som forbrugere adskiller de sig heller ikke åbentlyst. Hvad angår de lange bukser, skal det dog påpeges, at en stor del af spillerne – under deres Adidas-shorts – havde et par lange cykelshorts, der gik til knæet. På den måde levede de op til de islamiske normer for, hvad angår anstændig og moralsk korrekt påklædning. Endnu et klokkeklart eksempel på islamisternes evne til at tilpasse sig den moderne verden.

At vælge islamisk

Netop den ovenfor nævnte moral er et gennemgående tema. De interviewede lægger stor vægt på denne, når de skal forklare, hvorfor de har valgt at spille netop i en islamisk idrætsklub. Flere af de interviewede lagde stor vægt på termen *intima*, som indikerer et utroligt tæt tilknytningsforhold, der nærmest har familiemæssig karakter.

Ayman:

Intima',
jeg vil gøre alt
for klubben,
jeg holder utroligt meget af den.
Jeg vil gøre alt for dem,
fordi jeg virkelig elsker dem.
Jeg vil aldrig gøre dem ondt,
de er mine venner,
måske er de at betragte som mine brødre,
jeg holder af dem.

Tidligere i interviewet havde Ayman dog påpeget en anden grund til at spille i klubben. Adspurgt om baggrunden for hvorfor han havde skiftet fra sin tidligere klub, som er beliggende i umiddelbar nærhed af Aymans hjem, svarede han:

Jeg ved det ikke.
Jeg fik ikke chancen i klubben.
Du ved...
Der er også en vis partiskhed blandt de unge mænd.
En stor del af dem
er Fatah-sympatisører,
der er ligeledes nogle der støtter PFLP.
Selv om de er mine venner,
er det ikke altid,
at ens position er lige behagelig for én der...
så, jeg skiftede til en islamisk klub.
Jeg spiller forward.
Der er mange gode forwards i min tidligere klub,
men ingen i den islamiske.

Salim, der under intifadaen kom i kontakt med klubben gennem en lokal moske og siden besluttede at spille der, efter 14 år i en sekulær klub, udtrykker sig således:

Jeg kom til klubben
på grund af intima'.
Selv om klubben
havde været beliggende i Rafah,
ville jeg spille her.

Mahmoud opsummerer sin position:

Tilbed profeten!
Jeg tror på Gud,
jeg valgte denne klub

primært
ud fra et religiøst synspunkt.

Mahmoud, der altid har spillet i klubben, havde tidligere kundgjort, at han i første instans havde valgt klubben fordi:

Den lå tæt
på min bopæl,
og fordi jeg altid
løb og spillede
på klubbens bane.

Som det fremgår, fremhæver de aktive et meget tæt tilknytningsforhold (intima') til klubben, hvilket er knyttet til klubbens religiøse udgangspunkt. Med andre ord har de valgt klubben, fordi den er islamisk. Men dette er kun en del af virkeligheden, for hos flere af de aktive kom det under interviewene frem, at også andre forhold har spillet ind. For Mahmoud gælder det således, at han i teenageårene boede i umiddelbar nærhed af klubbens bane, og det var derfor naturligt, at han valgte at spille der. Det er således en retrospektiv konstatering, når Mahmoud påpeger, at han har valgt klubben ud fra et religiøst motiv. Det samme gælder for Ayman. Også i hans tilfælde har ikke-ideologiske faktorer haft væsentlig betydning. Som han selv fremhæver det, havde han en bedre chance for at spille sig til en fast plads på det islamiske hold. Dette er ikke ensbetydende med, at den religiøse tilknytning ikke eksisterer, men blot en indikation af at flere forhold har spillet ind i forbindelse med spillernes valg af klub – herunder en række ikke-ideologiske forhold.

Det er dog væsentligt at understrege, at de ikke-ideologiske faktorer indtager en endnu mere central placering, når brugere af eksempelvis et islamisk computercenter skal gøre rede for deres valg. Under mit ophold i Gazastriben interviewede jeg fem kursister, der deltog i et computerkursus på et center, der var tilknyttet en islamisk institution tæt på Hamas. Tre af disse var end ikke bevidste om, at der var tale om et islamisk computercenter. Det væsentlige havde været dels praktiske forhold (de boede i umiddelbar nærhed af centret, og en havde en værelse dér), dels det faktum at centret havde ry for at udbyde en god service. Også for de to andre interviewpersoner, som betragtede sig selv som islamister, var det væsentligste ikke, at centret var islamisk orienteret, men at de udbydte en god service. Alle interviewede var enige om, at det helt centrale var, at de lærte sig et nødvendigt redskab, hvis de skulle gøre sig nogle forhåbninger om overhovedet at få et job i Gazastriben, som har en arbejdsløshedsprocent på omkring 50.

Vender vi tilbage til fodboldklubben var det, trods de ovennævnte ikke-ideologiske faktorer indvirkning på de unges valg, ikke et valg, der blev truffet fordi den islamiske klub er i stand til at tilbyde bedre træningsfaciliteter eller andre frynsegoder i form af øgede jobmuligheder eller bedre boligforhold. Der var fuld enighed om, at hvis det gjaldt bedre forhold og øgede muligheder for job og lignende, så skulle de skifte til en af de store Fatah-dominerede klubber, for der var der goder at hente – ikke hos islamisterne.¹⁵ Flere af spillere klagede faktisk over de dårlige faciliteter i klubben. Dette rører ved nogle af de forestillinger, mange forskere har om islamisterne, nemlig at de har store økonomiske ressourcer til deres disposition. At dømme ud fra de fysiske rammer for den undersøgte islamiske klub og de materielle goder, klubben er i stand til at tilbyde sine medlem-

mer, er der ikke meget der peger i retning af enorme økonomiske ressourcer. Gennem interviews med såvel ledere af den islamiske bevægelse og sekulære palæstinensiske observatører fremgik det, at den islamiske bevægelse i de senere år er blevet svækket, også økonomisk, hvilket blandt andet skyldes, at USA for et par år siden forbød indsamlinger til støtte for den islamiske bevægelse. Også Israel har gjort sit, idet de har forbudt en række centrale islamiske institutioner i Israel at yde hjælp til søsterorganisationer i Gaza og på Vestbredden.

Hamas er sagen

Uanset det ikke er et krav fra ledelsens side, at spillerne skal være medlemmer af eller sympatisere med Hamas, var der blandt de interviewede ingen tvivl om, at det var Hamas, de støttede.¹⁶ Mahmoud svarede dog på følgende måde: „Jeg støtter Izz ad-Din al-Qassam – ikke Hamas“. Dette radikale udsagn om støtte udelukkende til Hamas' væbnede fløj tolker jeg i lige så høj grad som et udtryk for frustration som for egentlig radikalisme. Der er ingen praktisk støtte forbundet med den skarpe retorik. Mahmoud deltog ikke aktivt i andre islamistiske sammenhænge. Der er altså tale om tom retorik, som måske kan tolkes som en del af ungdommens radikalitet. På tidspunktet for interviewet (primo januar 97) var situationen i Gazastriben meget tilspidset på grund af Likud-regeringens modvilje mod at implementere de indgåede aftaler med PLO. Herudover er det væsentligt at påpege, at ikke blot politisk var situationen belastet, men også økonomisk. Specielt i Gaza er den økonomiske udvikling gået fuldstændig i stå efter underskrivelsen af Osloaftalerne (se UNSCO 1997a). Ifølge meningsmålinger er store dele af Gazastribens befolkning af den overbevisning, at deres levestandard er faldet markant, efter at Osloaftalen blev underskrevet i 1993. På grund af blandt andet disse forhold var der i begyndelsen af 1997 en tendens til, at flere palæstinenserne bakkede op omkring Izz ad-Din al-Qassams aktioner i Israel.¹⁷ En anden og mere væsentlig årsag til at tolke udsagnet som et udtryk for ungdommens radikalitet er, at den interviewede tidligere havde givet udtryk for følgende mere modne og velovervejede synspunkt:

Vi må være tålmodige.
Vi må vente cirka fem år,
så må vi se om situationen bliver bedre,
se om vi får vores rettigheder.
Hvis ikke,
så må vi forberede os på at kæmpe
for vores rettigheder.
Jeg tror ikke på, at tingene bliver bedre,
tværtimod,
jeg tror, det vil udvikle sig til det værre.

Mahmoud gav endvidere udtryk for, at den politiske personlighed, som han stoler mest på, er Hamas' åndelige leder Ahmad Yasin, hvilket underbygger ovenstående tolkning. Yasin har igennem en årrække fra sin fængselscelle i Israel udtrykt sig yderst pragmatisk og kompromissøgende vis-a-vis såvel Israel som PNA. Således har Yasin argumenteret for en de facto anerkendelse af Israel (Jensen 1995). Han argumenterer ligeledes for en tilnærmelse mellem Hamas og PNA.

Den omtalte frustration, der prægede og til stadighed præger Gazastriben gør Ayman rede for:

De skabte freden.
De fortalte os, de ville skaffe mere land.
Okay, gør det.
Vi venter på jer,
men indtil nu har de intet gjort.
De har endnu ikke fået Khalil [Hebron] tilbage.
Bosættelserne i Gaza er stadig store.
Jøderne kontrollerer området ved Khan Younis.
Hvor er freden?
Hvis vi er i vort land og i vores fredsområde,
hvorfor er det jøderne, der er her og kontrollerer vejene?
Jeg ved ikke med denne fred...
Det er meget underligt.
De har sat os i et stort fængsel.
Det er en vittighed.

Det er ikke blot Ayman, der er frustreret over den politiske situation i Gazastriben, og det er ikke kun Israels fremfærd, der forårsager frustration. Salim:

Da PA ankom, modtog vi dem med sang og skrål.
Da de slog sig ned her, ændrede de sig.
De folk, som tog imod dem, er nu i fængsel.
PA leder efter enhver undskyldning for at stoppe muslimerne
og sætte dem i fængsel.
PA betragter de folk, som stadig kæmper
mod Israel, som deres fjender.
PA og Israel arbejder sammen.
Der eksisterer en aftale mellem parterne om
at bekæmpe de muslimske kræfter

Islam i blodet....

Christiansen og Rasmussen (1994) kommer i forbindelse med studiet af „Unge kvinder i politisk islam“ frem til, at mange af disse har oplevet en islamisk opvågning – de har set lyset. De foreløbige resultater fra studiet af udøverne i en islamisk fodboldklub peger i en anden retning. De unge mænd i Gazastriben er gradvist blevet mere islamiske, men de har altid været Troende med stort T. De interviewede kan således ikke pege på et egentligt brud – en opvågning. Ahmad beskriver begyndelsen til sit islamiske engagement således:

Da jeg var dreng,
boede vi i nærheden
af en moske.
Jeg kom der tit,
jeg lyttede til imamen,
og jeg læste,
så det startede for længe siden.

Mahmoud udtrykker sig således:

Jeg har altid været en god muslim...
Jeg hørte om islam,
da jeg begyndte at spille i klubben,
men det var mig selv, der lærte mig
om religionen.
Jeg hørte også på imamerne
i moskeerne
og på tv.

Billedet er dog ikke entydigt klart, og Ayman er en god repræsentant for den tendens, som Legrain (1994) har påpeget, nemlig at Hamas under intifadaen var i stand til at tiltrække individer inden for PLO's rækker. Således er Ayman den eneste af de interviewede, der giver udtryk for en form for opvågning. En opvågning, jeg ser lige så meget som afmagt. Mere end 80 procent af Gazastribens befolkning var i 1993 under 30 år (Heiberg & Øvensen 1993:44), hvilket er ensbetydende med, at de aldrig har kendt til andet end den israelske besættelse. Samtidig forholder det sig således, at mere end to tredjedele af områdets samlede befolkning er registrerede UNRWA-flygtninge (alle interviewede personer er UNRWA-flygtninge), som for majoritetens vedkommende fortsat bor i lejre. Samtidig blev det tydeligt i løbet af 1980'erne, at PLO ikke var i stand til at tilvejebringe en palæstinensisk stat, sådan som de havde lovet befolkningen gennem årtier. Under intifadaen blev situationen i området radikaliseret, og det israelske svar var en jernnævepolitik, der ikke skånedes mange (Al-Haq 1988). I denne ekstreme kontekst kan det derfor ikke undre, at dele af den palæstinensiske ungdom følte afmagt og søgte refugium hos Hamas, som erklærede, at det kun var Gud, der var i stand til at hjælpe.

Ayman:

Jeg holdt meget af PLO.
Jeg holdt af Abu Ammer.
Under intifadaen led vi meget
fra israelerne.
De dræber os.
De skyder os...
Jeg ønskede at gøre noget imod denne situation.
På dette tidspunkt gjorde Hamas noget,
det syntes vi.
I denne situation,
som var daglig på dette tidspunkt,
vendte folk sig mod religionen.
De vendte sig hurtigt,
folk vendte sig mod religionen
for at bede til Gud
om at hjælpe os
under intifadaen,
også børnene gik i moskeen.
På dette tidspunkt rejste Hamas nogle emner,
de sagde til folket:
Ingen andre end Gud kan hjælpe
på denne tid.
Og vi har en god moral her.

Vores vaner og traditioner
fortæller os, at vi skal gå med Gud.
Vi bad Gud om at gøre noget for os
i denne farlige situation,
så vi gik...

Islamisk skoling

Til trods for at alle de interviewede i mere eller mindre udstrakt grad sympatiserede med Hamas og havde en klar fornemmelse for det, i islamisternes øjne, nære forhold mellem religion og politik, er der alligevel noget karakteristisk ved Mahmouds udtalelse (Mahmoud har spillet i klubben i over 10 år):

I sandhed,
jeg ved ikke meget om politik,
jeg har ikke nogen stor uddannelse, ser du,
jeg er en fattig mand.
Spørger du en mere uddannet person,
da vil han kunne citerer koransteder,
give eksempler fra hadith
og sige, at islam er tilstedeværende
i alle livets aspekter,
også det politiske.

Denne udtalelse peger i retning af, at en egentlig islamistisk skoling (indoktrinering) ikke finder sted i klubben. Til trods for at klubbens ledere ønsker og arbejder for en islamisering af Gazas befolkning, er der altså ikke mange tegn på, at en skoling finder sted. Om end det var tydeligt at observere under træningen, at de unge udøvere havde travlt med at bede sammen, når muezzinen kaldte til bøn, var det ligeledes tydeligt, at bønnen skulle overståes hurtigt (4 raka'er), således at spillerne kunne komme i gang med det, som det egentligt handlede om: fodbold. En anden indikator, der peger i samme retning, er, at mange af de unge ikke var involveret i andre aktiviteter end at spille fodbold i klubben. Ayman, for eksempel, fremhævede, at det var i fængslet, at han havde lært om religionen og Koranen, ikke i klubben. Der var således ingen af de interviewede, der fulgte et koranlæringskursus, eller på anden måde var involveret i islamistiske diskussionsklubber. De aktive deltog end ikke ved fredagsbønnen i samme moske. Med andre ord syntes det at være muligt at være aktiv islamist i Gaza tre gange om ugen i halvanden time uden at være involveret i andre aktiviteter.

Konklusion

Forløbige interviews med en række aktive fodboldspillere i en islamisk klub med tilknytning til Hamas afslører med al tydelighed, at unge islamiske mænd i Gazastriben ikke er farlige fanatiske terrorister, sådan som flere vestlige forskere, medier og politikere ofte forsøger at påpege. De er heller ikke unge skæggede mænd, der drømmer om at vende tilbage til en svunden tid. De er derimod unge mænd, der er en del af den moderne ver-

den. Høj moral er det vigtigste for islamisterne. De forsøger at adskille sig fra deres spejlbillede, nemlig Vesten, og især fra den vestliggjorte del af den palæstinensiske befolkning. Ved at vende sig imod den „vesterniserede“ del af den palæstinensiske befolkning bekræfter de samtidig deres egen kulturelle identitet: islam. Det synes som om, de unge islamister søger at tilpasse sig den moderne verden på egne præmisser. Således forsøger de i vid udstrækning at være involveret i de samme aktiviteter som de mere sekulært orienterede dele af befolkningen. De ønsker blot at gøre det bedre. Om end de interviewede betragter sig selv som islamister, har ikke-religiøse forhold spillet en væsentlig rolle for mange i forbindelse med valget af at spille i en islamisk klub. Det er dog væsentligt at bemærke, at ikke-religiøse forhold tilsyneladende spiller en endnu mere central rolle for brugere af andre islamiske institutioner, for eksempel det islamiske computercenter. Hvad angår fodboldspillernes ikke-religiøse valg er det bemærkelsesværdigt, at disse valg ikke er relateret til, at klubben er i stand til at tilbyde bedre træningsfaciliteter eller andre goder som f.eks. arbejde og bolig. Meget tyder således på, at den islamiske bevægelse og de islamiske institutioner i særdeleshed ikke har store økonomiske summer til deres disposition, ej heller at de har et veludbygget netværk, som er i stand til at skaffe deres medlemmer arbejde og lignende.

De fleste af de interviewede gav udtryk for, at de ikke har oplevet en opvågning. I stedet gav de udtryk for, at de altid havde været gode muslimer. Dette rejser spørgsmålet om, hvorvidt store dele af nutidens (og fremtidens) islamister er „fødte islamister“. Deres forældre repræsenterer første generation af islamister i nyere tid, og det er muligt, at de overfører deres politiske synspunkter til den nye generation. Trods denne foreliggende mulighed er det værd at påpege, at billedet ikke er entydigt klart, og for eksempel Ayman gav udtryk for, at han under intifadaen oplevede en form for islamisk opvågning.

En anden interessant ting, der kom frem gennem de udførte interviews og observationer, var, at en egentlig islamisk skoling i klubben ikke finder sted. Dette er naturligvis et område, som vil blive nærmere undersøgt i forbindelse med det kommende feltarbejde (primus 1998). Trods dette er der ingen tvivl om, at der bliver skabt proselytter til den islamiske bevægelse. Således er de islamiske institutioner i Gazastriben at betragte som det, Denouex (1993) kalder for tvæeggede sværd. På den ene side kan PNA ikke på nuværende tidspunkt leve op til den palæstinensiske befolknings krav om sociale og uddannelsesmæssige ydelser inden for det civile samfund, og derfor er de afhængige af, at andre grupperinger i samfundet griber ind – herunder islamisterne. Således er Arafat og PNA afhængige af disse ydelser. Uden dem ville utilfredsheden med PNA vokse. På den anden side kan PNA ikke tillade islamisterne at blive for stærke, idet lederne muligvis ville være i stand til at mobilisere den del af ungdommen, der benytter sig af de islamiske tilbud. Men som situationen ser ud anno 1997 er der intet der tyder på, at islamisterne er en trussel – især ikke de islamiske fodbold drenge. Mens der er behov for mere empirisk materiale til at belyse forholdet mellem de islamiske sociale institutioner og deres politiske magt og indflydelse, ser det som sagt foreløbig ud til, at man kan være islamist i Gazastriben ved at spille fodbold tre gange om ugen.

Noter

1. For en diskussion af termen islamisme se for eksempel Clement (1983).
2. De her nævnte kategorier repræsenterer forskellige strategier i kampen for at skabe et islamisk system (*al-Nizam al-Islami*). De puritanske traditionalister (1) ligger tæt op ad den saudiske Wahhabisme (se f.eks. Bæk Simonsen 1983). Kategorien „Mainstream“ gradualister (2) repræsenterer primært det ideologiske og institutionelle epicenter af sunni islamismen, nemlig Det Muslimske Broderskab. De revolutionære messianister (3) repræsenterer grupper som f.eks. al-Takfir wal-Hijra (se Kepel 1984). De revolutionære jihadistister (4) repræsenterer de mere militante islamiske grupper som f.eks. Tanzim al-Jihad (Egypten) og Jam'a al-Islamiyya (Egypten), der klart afviser Det muslimske Broderskabs gradualistiske strategi. De reformistiske revisionister (5) er repræsenteret af Ikhwan al-Jumhurriyyun (Sudan) og Al-Sadiq al-Mahdi (Sudan) og repræsenterer, hvad Dekmejian kalder islamisk liberalisme. Endelig repræsenterer de modernistiske rationalister (6) en gruppe af vigtige tænkere, som forsøger at genfortolke den islamiske ideologi med henblik på at styrke ideologiens relevans og anvendelighed vis-a-vis vore dages komplekse problemstillinger, f.eks. Hassan Hanafi (Egypten) (Dekmejian 1996:5-11).
3. Jeg betragter de islamiske institutioner som en del af det civile samfund ud fra den betragtning, at de moderate islamister udviser en vis form for tolerance, dvs. trods det, at der eksisterer én sandhed, er der flere måder at nå til denne sandhed (pluralisme). Det er ligeledes værd at bemærke, som både Kråmer (1992) og Mousalli (1995) har gjort det, at det miljø, som islamisterne virker i, hverken er tolerant eller demokratisk. En grundlæggende tese er, at den moderate del af islamismen vil blive styrket på bekostning af de mere radikale, såfremt de bliver inkluderet i det civile samfund og i den politiske proces. I så fald ville de blive mere pragmatiske og orienteret imod realpolitik frem for store – uopnåelige – idealer. Udviklingen af Hizballah i Libanon i 1990'erne antyder tenses holdbarhed (Norton 1997). Det samme gælder i øvrigt for islamisterne i f.eks. Jordan og Kuwait (Norton 1995b).
4. I de senere år har der dog været enkelte studier inden for feltet, som har beskæftiget sig med, hvorledes islamisterne arbejder i en konkret historisk kontekst (Sullivan 1994; Clark 1995). I begge tilfælde har Egypten været benyttet som case. Mit igangværende forskningsprojekt er at opfatte som et yderligere bidrag til den begyndende forskning inden for dette særlige felt af islamforskningen.
5. Om end mange af de islamiske sociale institutioner, der opererer i de palæstinensiske områder er tæt på Hamasbevægelsen, betragter jeg disse som moderate. Hamas har trods væbnet kamp imod den israelske besættelsesmagt aldrig opgivet islamiseringsprocessen nedefra, som var Broderskabets oprindelige udgangspunkt. At Hamas udspringer af Broderskabet fremgår med al tydelighed af bevægelsens fjerde løbeseddel, dateret 11. februar 1988, hvori det hedder: „Hamas er at betragte som Det Muslimske Broderskabs stærke arm“ (Legrain 1991). Siden intifadaen har Hamas overtaget Broderskabets rolle. Hamas og Broderskabet er i dag at betragte som synonymmer.
6. Ahmad Yasin blev født i 1932 i landsbyen Jawrat nær Ashkelon. I 1948 flygtede han med sin familie og de øvrige indbyggere i Jawrat til Gazastriben, hvor de slog sig ned i flygtningelejren Shati. Som teenager brækkede Yasin ryggen og har siden været fuldstændigt lammet. Han studerede en årrække i Egypten, underviste efterfølgende i Gazastriben på en UNRWA-skole og fungerede som prædikant i forskellige moskeer bl.a. al-Abbas moskeen i Shatilejren. Hans politiske karriere tog for alvor fart i starten af 1970'erne. I 1973 stiftede han Mujamma' al-Islami. I 1984 blev han arresteret og idømt 13 års fængsel, men blev dog allerede året efter løsladt i forbindelse med en fangeudveksling. Hamas blev stiftet i 1987 af Yasin m.fl. I 1989 blev han idømt livsvarigt fængsel, men blev i oktober 1997 løsladt som led i en udvekslingsaftale mellem Jordan og Israel efter Mossad-agenters mislykkede mordforsøg på hamaslederen Khalid Mish'al i Jordan. Yasin bliver betraget som den islamiske bevægelses åndelige leder (Inbari 1996; 'Adwan 1991).
7. Ahmad Bahr er uddannet 'alim fra Sudan. Han er lektor i arabisk (sprog) ved Islamic University of Gaza. Indtil 1996 ledte han fredagsbønnen i Filastin Moskeen i den centrale del af Gaza by. Filastin Moskeen var, indtil PA overtog kontrollen med samtlige moskeer i Gaza umiddelbart efter en række Hamas selvmordsbomber i foråret 1996, tæt knyttet til den islamiske bevægelse. Det var herfra, der udgik en islamisk demonstration den 18. november 1994, som førte til direkte kampe mellem palæstinensisk politi og islamiske demonstranter. Omkring 18 islamister mistede livet ved denne lejlighed, som indtil nu har været det mest voldsomme interpalæstinensiske opgør.
8. Disse 35 officielle klubber er registreret hos det Palæstinensiske Ungdoms- og Sportsministerium. Derudover findes en lang række uofficielle klubber i tilknytning til de mere end 200 moskeer i Gazastriben. Dette har ifølge ledere af den undersøgte islamiske fodboldklub ikke ændret sig, siden PNA overtog kontrollen med moskeer.

9. Det drejer sig om Djama'iyya al-Salah al-Islamiyya, Al-Djama'iyya al-Islamiyya, Nadi Mujamma' al-Islami og Nadi Hilal al Riyadi. De tre førstnævnte er knyttet til de ovennævnte institutioner af samme navn, som er knyttet til Hamas, mens sidstnævnte er knyttet til et lille islamisk parti, Nidal. Ifølge min informant var der, før PNA blev oprettet i 1994, yderligere to islamiske klubber, som nu er overtaget af Fatah. Det drejer sig om Hridmat Khan Younis og Nadi al-Salam ar-Riyadi (Beit Lahiya). Sidstnævnte havde tidligere nære forbindelser til Islamisk Jihad. Herudover blev det påpeget, at størstedelen af spillerne i Nadi Djama' Rafah støtter Hamas. Det er bemærkelsesværdigt, at alle klubber i Gazastriben er opdelt politisk, og ligesom på den politiske scene er det Fatah, som dominerer. Flere af de Fatahdominerede klubber er direkte knyttet til enkelte afdelinger af Arafats utallige sikkerhedsstyrker (i alt 11). Eksempelvis er Nadi al-ahli al-Filastini domineret af Istaqbarat, mens Nadi Filastin er domineret af Mukhabarat.
10. Medlemmerne i de islamiske idrætsklubber er unge mænd, i hvert fald i fodboldklubberne. Ifølge min informant holder de fleste op med at dyrke fodbold i 25-års-alderen. De fleste stifter på dette tidspunkt familie, får børn og koncentrerer sig derfor i højere grad om at forsørge familien. Langt størstedelen af spillerne er således 17-25 år. Der findes også en række ungdomshold med spillere i alderen 10-17 år. I eksempelvis asiatiske kampsport er udøverne helt ned til ca. 5 år. Der er således tendens til, at fremtidens islamister ikke selv træffer valget om at indgå i islamistiske sammenhænge. De bliver født ind i bevægelsen.
11. Disse former for kampsport er meget populære. En indikation af dette forhold er følgende episode: I medio december afholdt Djama'iyya Islamiyya en hyldestfest for klubbens volleyballhold, der netop var hjemvendt fra en international turnering i Saudi-Arabien, hvor de havde repræsenteret Palæstina. Omkring 500, primært unge mænd i 20'erne, var mødt op samt en række indflydelsesrige islamistledere (bl.a. Ahmad Bahr, Ismael Haniyya, Hassan Shamma' og Imad Falouji). En del af programmet for aftenens fest var opvisning i karate og mon-cha-ko. Efter opvisningen udvandrede ca. halvdelen af de fremmødte til trods for, at man kun var halvt igennem aftenens program. Tolkningen af denne affære er entydig. Store dele af de fremmødte var ikke kommet for at høre islamistledernes mange taler, men for at blive underholdt, altså se opvisningen i kampsport. En årsag til at netop asiatiske kampsport er attraktiv for en stor del af den palæstinensiske ungdom, skyldes formentlig de konnotationer, som sporten antyder – modstand mod besættelsesmagten Israel, som i mange kredse stadig er populær, ikke mindst på grund af den israelske regerings modvilje mod at implementere de indgåede aftaler.
12. Alle navne nævnt i forbindelse med interviewcitater er af forskningssetiske hensyn pseudonymer. Trods begyndende dialog mellem Fatah/PNA (Palestinian National Authority) og Hamas er forskningsprojekts emne politisk følsomt. Alle referencer til klubbens navn er fjernet af samme grund. I september 1997 lukkede PA 16 islamiske ngo'er i Gazastriben efter pres fra Israel og USA. Blandt de lukkede institutioner var Al-Mujamma' al-Islami, Al-Djama'iyya al-Islamiyya samt Djama'at al-Shabaat al-Muslima. Måden, hvorpå interviewcitaterne er udskrevet, er inspireret af Patti Lather (forelæsning på Sociologisk Institut, Københavns Universitet, april 1997) samt Kvale (1996). Denne knækprosaform giver et bedre indtryk af, hvorledes de interviewede ofte springer i tankerne, og samtidig kommer teksten til at fremstå som mere narrativ. De metodologiske problemer i forbindelse med transskribering af interviews er et område, som kun få forskere har beskæftiget sig med. Uanset hvorledes man foretager transskriberingen, er der tale om fortolkende konstruktioner (Kvale 1996:164-6).
13. Der er ingen tvivl om, at siden Arafat og hans administration vendte tilbage til Gaza i sommeren 1994 efter årtiers eksil, er afstanden mellem islamister og sekulære blevet større. Dette er et resultat af den måde, hvorpå store dele af den tilbagevendte palæstinensiske elite agerer. Her tænker jeg bl.a. på oprettelsen af natklubber, kvinder i lårkort m.m. Se Hirst (1997) for en kritik af de tilbagevendte PLO-bureaukrater og tidligere frihedskæmperes væremåde i Gaza.
14. Når jeg skriver „af Gazastribens palæstinensiske indbyggere“ skyldes det, at Israel stadig kontrollerer ca. 40% af Gazastribens 360 km². Der bor 2-3000 israelske bosættere i striben.
15. Det skal understreges, at ikke alle fatahdominerede klubber tilbyder de samme goder. De gælder specielt for de store klubber som f.eks. Nadi Filastin. Man skal i øvrigt være en meget dygtig fodboldspiller for at få del i goderne, idet disse klubber kun headhunter de bedste spillere fra andre klubber, således at Fatah også på fodboldbanen er den dominerende kraft i Gazastriben.
16. En tidligere leder i en af de mere indflydelsesrige fatahklubber understregede i en uformel samtale, at fatahklubberne kun ønskede fatahsympatisører – de ønskede ingen problemer.
17. Der synes at være en direkte forbindelse mellem stagnation i forhandlingerne mellem Israel og PNA og støtte i befolkningen til væbnede aktioner mod israelske mål (se f.eks. Shikaki 1996:14-16).
18. Dette er en tendens, som Schiff og Ya'ari også har antydnet (1989:233).

Litteratur

- Abu Amr, Ziad
1994 Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza Strip – Muslim Brotherhood and Islamic Jihad. Bloomington & Indiana: Indiana University Press.
- 'Adwan, 'Atef
1991 Al-Sheikh Ahmad Yasin – Hiyatuhu wa-Djihaduhu. Gaza: Djâma' al-Islamiyya.
- Al-Haq
1988 Punishing a Nation. Ramallah: Al-Haq.
- Christiansen, Connie C. & Lene K. Rasmussen
1994 At vælge sløret. Unge kvinder i politisk Islam. København: Forlaget Sociologi.
- Clark, Janine Astrid
1994 Islamic Social-Welfare Organizations and the Legitimacy of the State in Egypt: Democratization or Islamization from Below? Ph.D. thesis, Dept. of Political Science, University of Toronto
1995 Islamic Social Welfare Organizations in Cairo: Islamization from Below? Arab Studies Quarterly 17(4).
- Clement, Jean Francois
1983 Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements Islamistes. Arch. Science Sociales des Religions 55(1).
- Dekmejian, Hrair
1996 Multiple Faces of Islam. Paper præsenteret på Udenrigsministeriets konference „Islam in a Changing World“, 6.-8. juni 1996, København.
- Djamiyya Islamiyya (DI)
1976 Qanun Asasi. Gaza.
- Djamiyya al-Salah al-Islamiyya (DAI)
1978 Qanun Asasi. Deir al-Balah.
- Heiberg, Marianne & Geir Øvensen (eds.)
1993 Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem. A Survey of Living Conditions. Oslo: FAFO.
- Hirst, David
1997 Shameless in Gaza. Guardian Weekly, April 27.
- Hudson, Michael
1996 Obstacles to Democratization in the Middle East. Contention 5(2).
- Ibrahim, Saad Eddin
1995 Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World. Richard A. Norton (ed.): Civil Society in the Middle East. Leiden: E. J. Brill.
- Inbari, Pinhas
1996 The Palestinians between Terrorism and Statehood. Brighton: Sussex Academic Press.
- Jensen, Michael Irving
1995 Der bliver ingen fred uden Hamas... Udsyn 10(1).
- Krämer, Gudrun
1992 Islamist Notions of Democracy. Middle East Report 183.
- Kvale, Steinar
1996 InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing. Thousand Oaks: Sage Publications.

- Legrain, Jean Francois
 1991 Lex voix du soulèvement Palestinian 1987-88. Cairo: CEDEJ.
- 1994 Hamas, Legitimate Heir of Palestinian Nationalism. Paper præsenteret på konferencen „Political Islam in the Middle East“, United States Institute of Peace, March 2-3, Washington.
- Milton-Edwards, Beverley
 1995 Islamic Politics in Palestine. London: I. B. Taurus.
- Mitchell, Richard P.
 1969 The Society of the Muslim Brothers. London: Oxford University Press.
- Mousalli, Ahmad
 1995 Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy. Richard A. Norton (ed.): Civil Society in the Middle East. Leiden: E. J. Brill.
- Morsy, Soheir A.
 1988 Islamic Clinics in Egypt: The Cultural Elaboration of Biomedical Hegemony. Medical Anthropology Quarterly.
- Mujamma' al-Islamî (MI)
 1973 Qanun Asasi. Gaza.
- Norton, Richard A.
 1995a Political Reform in the Middle East. Paper præsenteret på seminaret „State, Individual, and Civil Society in the Middle East“, 13.-14. November, Magleås.
 1995b Introduction. Richard A. Norton (ed.): Civil Society in the Middle East. Leiden: E. J. Brill.
 1997 Lebanon: With Friends Like These... Current History (January)
- Robinson, Glenn
 1997 Building a Palestinian State. Indiana: Indiana University Press.
- Schiff & Ya'ari
 1989 The Intifada. London: Touchstone.
- Shikaki, Khalil
 1996 Transition to Democracy in Palestine: The Peace Process, National Reconstruction and Elections. Nablus: Center for Palestine Research and Studies.
- Sullivan, Denis J.
 1994 Private Voluntary Organizations in Egypt. Islamic Development, Private Initiative, and State Control. Tampa: University Press of Florida.
 1996 NGOs in Palestine: Agents of Development and Foundation of Civil Society. Journal of Palestine Studies 25(3).
- Zubaida, Sami
 1992 Islam, State and Democracy. Middle East Report 179.
- UNSCO
 1997a Economic and Social Conditions in the West Bank and Gaza Strip: Quarterly Report. <http://www.arts.mcgill.ca/mepp/unsco/unfront.html>.
 1997b Directory of Non-Governmental Organizations in the Gaza Strip. <http://www.arts.mcgill.ca/mepp/unsco/unfront.html>.

CONNIE CARØE CHRISTIANSEN

„VI ISLAMISTER...“

Distinktion og drama i islamisk aktivisme

Distinktionens profit er den profit, der hidrører fra forskellen, fra den afstand, der adskiller én fra det, som er almindeligt. (Bourdieu 1993:1)

Det mest smertelige spørgsmål, det mest hjerteskræende for os, er vores forhold til samfundet, om så det er sekulært eller retfærdigt. Sløret forbliver noget sekundært, men man tager det som et signal om os snarere end et signal for Gud. Vores position fører nogle praktiske problemer med sig, som ofte er ængstende. (Rahma, 29 år, ledende islamist, interview, Fes 1997)

Som det er tilfældet mange andre steder, har de islamiske aktivister i den marokkanske universitetsby Fes i Marokko taget islamismebetegnelsen til sig og konkurrerer nu om at være de „rigtige“ islamister (*islamiyyun*).¹ Overtagelsen af denne socialvidenskabelige kategorisering² er udgangspunktet for den diskussion, jeg vil foretage i det følgende, idet jeg vil give et indblik i, hvordan islamisterne på universitetet til stadighed genskaber sig selv som „islamister“ bl.a. via interaktion med de sekulært indstillede politiske studentegrupper og „de øvrige muslimer“ (som jeg tillader mig at kalde dem i denne sammenhæng. De er selvfølgelig også i sig selv en meget differentieret gruppe, hvilket jeg ikke kan komme nærmere ind på hér).

At opfatte sig selv som „islamist“ og dermed acceptere en udtalt objektiverende betegnelse for at beskrive og referere til én selv, skal ses i sammenhæng med, at der er sket en objektivering af religionen (jf. Eickelman 1992), som igen er en del af en mere generel objektiveringsproces. Det er nærmere betegnet en proces, hvorved det enkelte menneske i højere og højere grad kommer til at se sig selv og egne aktiviteter „udefra“ med distancering og relativering af ens nærmeste omgivelser som iboende konsekvenser. Den aktivisme, som er en del af at være islamist, er således en manifestation af den objektiverede religion i social handling. Denne manifestation tjener samtidig som en markering af islamisterne som en distinkt gruppe.

Der står især meget på spil for kvinder, som deltager i islamisk aktivisme. De påpeger, at de ganske vist er muslimske kvinder, men samtidig intellektuelle. Denne kombination er ikke ny, men historisk set sjældnen (Jansen 1996), og kræver derfor særlige anstrengel-

ser m.h.p. etablering af *distinction* og den symbolske kapital, som kvinderne opnår derved (Bourdieu 1986).³ Det er i islamismen som social praksis, at kønnet bliver mest påtrængende. Det er derfor relevant at beskæftige sig med denne praksis, når det gælder spørgsmålet om, hvilke sociale færdigheder kvinder opnår gennem deltagelse i islamisme. Kvinderne er f.eks. ikke aktive i åbne konfrontationer mellem de muslimske „brødre“ og de sekulære „kammerater“ på universitetet. Til trods herfor er de i fuld aktivitet, især når det gælder etablering af distinktion i forhold til andre grupper, og det er hér *hijab*, et hovedtørklæde, der omhyggeligt dækker al hår og nakke, bliver et kardinalpunkt.

Islamismen i Marokko

De islamister, som jeg i varierende grad har haft kontakt med, er yngre, overvejende, men ikke udelukkende, universitetsstuderende kvinder.⁴ Fælles for dem er, at de dagligt studerer Koranen, dagligt beder ud over de obligatoriske fem gange, ligesom de konstant overvåger egen opførsel og faster ud over den obligatoriske fastemåned. Det er kvinder, der går til møder og deltager i diskussioner af spørgsmål relateret til religionen, kvinder, der går i moskéen hver fredag for at høre imamens prædiken og for at møde deres bedste venner dér. De deltager i internater, hvor de ikke laver andet end at bede, læse og diskutere islam med ligesindede i op til en hel uge. De er del af et intenst kammeratskab islamisterne imellem, og de er deltagere i den åbenlyse indbyrdes konkurrence om til stadighed at blive en bedre muslim. De er kvinder, som hele tiden har bevidstheden rettet mod, at der kommer en dommens dag, hvor ens gode og dårlige gerninger bliver opvejet mod hinanden. De mener, at formålet med livet er at komme i paradiset i det næste liv, og hos dem finder man udtryk som: „livet er en test“, „livet er en eksamen“, eller „livet er én lang bøn“. Selvom det er vanskeligt at lade det fremgå af den offentlige fremtoning, f.eks. på campus, at man faktisk deltager i disse aktiviteter og er optaget af disse spørgsmål, er netop den fremtoning, der understreger, at en kvinde er islamist, en vigtig del af deres religiøse aktivisme. Det vil også sige, at spørgsmålet om, hvordan man kan udpege en kvinde som islamist, er et spørgsmål, som ikke kun presser sig på for mig som observatør, men også for de pågældende kvinder selv.⁵

I Marokko findes der et væld af mindre islamistiske grupperinger, både moderate og radikale. På universiteterne er det især to grupper, der dominerer: Al-adl wa al-ihsan (Retfærdighed og Godhed) og Islah wa tajdid (Reform og Forbedring).⁶ Begge grupper afstår fra voldelige midler,⁷ men hos mine interviewpersoner var især deltagerne i Al-adl wa al-ihsan genkendelige på deres radikale synspunkter. Bl.a. afviste de mest konsekvent kongens legitimitet som religiøs leder, og at Marokko i realiteten er et muslimsk land. De understregede desuden den politiske ufrihed i Marokko og karakteriserede det marokkanske demokrati som et skindemokrati.

Islamismen i Marokko fremstilles generelt som fragmenteret og svag, påvirket af sufisme og ude af stand til at skabe den helt brede folkelige appel. Især i sammenligning med Egypten og Algeriet anses den marokkanske islamisme ikke for at være udpræget voldelig eller revolutionær. Bennani-Chraïbi mener, at selv de marokkanske unge islamister er relativt apolitiske og beskæftiger sig med religiøse og etiske spørgsmål i en grad, så de ikke opfattes som et politisk alternativ (Bennani-Chraïbi:189). Karakteren af den marokkanske islamisme er lidet overbevisende blevet forklaret med at dens appel til

politisk udnyttelse af islam ikke er en del af den folkelige form for islam i Marokko (Munson 1991), og med, at den stat, som den marokkanske islamisme opponerer imod, er forbundet med traditionelle religiøse institutioner (Deeb 1993). Således er, ifølge Deeb, den traditionelle pluralisme⁸ i Marokko fortsat langt ind i det 20. århundrede, fordi Marokko oplevede „en kortvarig og temmelig mild form for fransk kolonial erfaring, som ikke ødelagde dets traditionelle kultur og institutioner“ (op.cit.:281). Væsentligt for det følgende er imidlertid, at der i dag i Marokko vokser og trives en islamisme, som udfordrer den magtfulde konge, Hassan II, men som ikke udgør en direkte trussel for ham. At denne udfordring generelt ikke er revolutionær og voldelig, gør den på sin vis mere relevant som studieobjekt. Når de marokkanske islamister ikke udtrykker sig i direkte politiske vendinger, betyder det nemlig ikke nødvendigvis, at alle islamister i Marokko accepterer kongens dominerende politiske og religiøse position, men bør i stedet ses som et udtryk for den aktuelle stilling i en kontinuerlig magtkamp mellem de islamistiske grupper og kongen, der med forholdsvis stor succes har udmanøvreret, kontrolleret og indkredset islamismen (Tozy 1991). Det marokkanske styre har siden slutningen af 1970'erne forsøgt at indoptage den islamistiske retorik og sat en række foranstaltninger i værk såsom skarpere kontrol med moskéerne og styring af uddannelsen af de religiøse ledere med det formål at lægge hindringer i vejen for islamismen. Visse døre er åbne for marokkanske islamister og deres ønsker, men det skal ikke forlede én til at tro, at islamismen i Marokko foregår upåagtet af myndighederne, specielt sikkerhedspolitiet. Og heller ikke at der ikke er meget tydelige markeringer for, hvad der tillades islamisterne, og hvad der ikke tolereres. Således sidder der også islamister i de marokkanske fængsler med livstids- og dødsstraffe.

Islamismens betydning er imidlertid ikke blot et spørgsmål om, hvorvidt de på kort sigt har i sinde at vælte kongen. Dens betydning kan også ligge et andet sted, hvis den sammenholdes med fremkomsten af en middelklasse i løbet af 70'ernes og 80'ernes Marokko. Den islamiske aktivisme kan i den forbindelse ses som en støtte for denne middelklasses fortsatte vækst, idet den forsyner den med et menneske- og samfundssyn, der opfordrer til at tage skæbnen i egen hånd, og samtidig priser mange af de sociale normer, som folk i denne samfundsgruppe er opvokset med. Med dette udgangspunkt ønsker jeg at påpege, at en tilgang til omverdenen, hvor den opfattes som objekt for analyse, strukturering og dermed for indflydelse og forandring, fostres eller i det mindste forstærkes, når man tager del i islamisk aktivisme.

Et objektiverende fællesskab

De kvindelige aktivister, som jeg mødte i Fes, har mange forskellige forslag til, hvordan man kan anskue islam: som en metode, som et system, som et „hav“, som „løsningen“, som „livet“ etc. De giver udtryk for en objektivering af religionen, der allerede har fundet sted og som ifølge Eickelman (1992.) er forbundet med udviklingen af det højere uddannelsessystem til et masseuddannelsessystem. Han gør opmærksom på, at islamisterne i særlig grad er eksponenter for denne objektivering af religionen i kraft af, at de oftest har gennemgået en højere uddannelse og derfor har erhvervet de sekulære uddannelsers analyserende tilgang til bl.a. religionen. Islam er for de fleste mennesker ikke længere noget på forhånd givent, men en størrelse, der nødvendigvis må forklares og udlægges.

De islamiske aktivister er altså ikke de eneste, som en sådan forandring af forestillingen om religionen angår, men de forstærker via deres egne aktiviteter idéen om islam som et system, man kan anlægge en samlet vurdering af, analysere, og som kan syntetiseres og praktiseres i større eller mindre grad (op.cit.:643, 648). Islamisterne gør m.a.o. islam til genstand for tænkning, diskussion og aktiviteter. For Scott Thomas, der forsker i internationale relationer, er begrebet fortolkende fællesskab („interpretive community“) en påmindelse om, at selv fundamental religiøs tænkning ikke er fastlåst, men en dialog mellem fortid og nutid, som fremmer selvforståelse blandt religionens tilhængere og samfundsmæssig forståelse i det religiøse fællesskab (Thomas 1997:13). At islamisterne kan siges at udgøre et sådant fortolkende fællesskab betyder ikke, at man så finder en enslydende udgave af islam hos enhver islamist, selvom der er visse gennemgående temaer og begreber. For islamisterne giver troen ingen mening, uden at dens principper og retningslinier søges udmøntet i praksis i højest mulig grad. Islamismen er derfor bedst karakteriseret som en fælles bestræbelse på at omsætte en således forud reificeret „islam“ til praksis ud fra den forudsætning, at denne, når man går til dens primære kilder, har et budskab og en mening, der er højst relevant for aktuelle samfund. I det følgende ønsker jeg at udbygge dette perspektiv ved at pege på, at en sådan form for objektivisering bliver manifesteret og derfor forstærket i islamisternes sociale praksis, nærmere bestemt i islamisternes aktivisme og i deres interaktion med andre grupper.

Som islamist tilskyndes man til at have konstant kritisk opmærksomhed på egen opførsel og moral for til stadighed at forbedre den og dermed udøve, dvs. omsætte, religionens ånd og idé til praksis i stadig større omfang. Dette kritiske blik rettes til tider uvægerligt mod andre mennesker, og det betyder en aktiv distancering fra ens umiddelbare omgivelser på et moralsk og åndeligt-intellektuelt plan. Selvom den enkelte islamist hyppigt finder meningsfæller i det nærmeste sociale netværk, er det ikke alle ens venner, naboer og familiemedlemmer, der følger trop. Alligevel bekræfter mange af de mennesker, som islamisterne er omgivet af, dem i deres følelse af at være uangribelige, f.eks. når islamisternes veninder giver udtryk for, at de gerne ville begynde at gå med hijab, men ikke føler sig parate eller stærke nok til at tage denne beslutning.⁹ Islamister betragter sig selv som individer, der er i færd med at udvikle sig rent menneskeligt, og det er her, kernen i de daglige bestræbelser, som de kvindelige aktivister har rapporteret om, skal findes. De prøver til stadighed at udvikle ånd og intellekt ved at opsøge viden, studere Koranen, bede, reflektere, ræsonnere. Disse aktiviteter anses for at være en forpligtelse, som ethvert menneske, eller i det mindste enhver muslim, har over for Gud og over for sig selv. Islamisterne er generelt ikke isolerede fra deres sociale miljø rent fysisk og har heller ikke ønsker om at blive det. Som islamist kan man altså meget nemt komme i den situation, at man på én gang fordømmer og inkluderer f.eks. nære familiemedlemmer, der ikke tager del i en sådan bestræbelse. Ambivalensen i dette forhold bliver udtrykt helt bogstaveligt i en tendens til, at islamister på én gang erklærer alle marokkanere for muslimer, men undtager sig selv som de eneste faktiske muslimer.

Universitetets sociale rum

Fes er med 1,5 mio. indbyggere Marokkos fjerdestørste by, men kaldes for *la capital spirituelle*, den spirituelle hovedstad. På arabisk er det *ilm*, viden, der henvises til. Før de

franske kolonisateurer i 1930'erne reorganiserede de højere uddannelser, var viden ensbetydende med viden om islam. I Fes er der i dag to universiteter, det gamle Quara-wiyyine, der helt fra gammel tid har uddannet de islamisk lærde i Marokko, og det nyere Fes Universitet Sidi Mohamed Ben Abdellah. Siden en reform af universiteterne under kolonitiden er universitetsuddannelserne i dag efter europæisk forbillede sekulære. Det samlede antal studerende på de to universiteter er ca. 32.000. Langt det største universitet er det nye Mohammed Ben Abdellah universitet, hvis humanistiske fakultet, juridiske fakultet og naturvidenskabelige fakultet er placeret i en triangel med plads til marcher, demonstrationer og spontane forsamlinger. I dette felt foregår der en daglig manifestering af islamisterne over for de sekulært-socialistiske studentergrupper, der kan tage sig ud som socialt-teatrale forestillinger, der sigter på en erobring af universitetets symbolske rum. Universitetet ligger ti minutters bilkørsel fra Fes' *ville nouvelle*, hvilket vil sige den bydel, som franskmændene lod opføre under kolonitiden. Universitetet er derfor klart adskilt fra byens generelle rum, og grænserne til det rum, som universitetet udgør, er visse steder meget håndfaste, idet universitetet delvist er omgivet af betonmure.

Universitetet er et af de få steder, hvor unge i Marokko ser sig i stand til at handle og manifestere sig politisk. Universitetet udgør bl.a. derfor et fortættet politisk rum. Generelt nærer de unge frygt for den magt, som *mahkzan*'en har, og politik associeres bl.a. med at udsætte sig selv for fare. Samtidig udgør de unge (mellem 16 og 30 år) en stor befolkningsgruppe, der i realiteten ikke er integreret i samfundet, idet de i stort omfang ikke har arbejde, end ikke efter endt uddannelse, og derfor ikke er i stand til at stifte familie (Bennani-Chraïbi 1993). Blandt dem hersker en udbredt følelse af afmagt, der korrelerer med en opfattelse af den centrale magt som stærk og allestedsnærværende (ibid.). I Marokko tilhører selv oppositionen den selvsupplerende elite, der i alliance med kongen og mod formel politisk deltagelse har accepteret spillets regler (Benomar 1988; Leveau 1995). I denne situation har unge mennesker generelt trukket sig tilbage fra at deltage aktivt i politik, og politik som sådan er blevet nærmest tabu for de unge (Bennani-Chraïbi: 179).

På baggrund af denne generelt depolitiserede ungdom fremstår universitetets rum som overdrevent eller nærmest teatralt politiseret i et drama mellem på den ene side muslimske „brødre“ og på den anden socialistiske „kammerater“. Det er også på baggrund af en generel depolitiseret ungdom, at islamisterne skiller sig ud, idet der blandt dem findes en forståelse af det marokkanske samfund, af landets relationer udadtil eller af islams status globalt set, der er en selvbevidst og eksplicit politisk forståelse. Deres udlægning af det politiske felt bærer samtidig præg af, at de befinder sig uden for det anerkendte politiske system. Universitetet er ganske vist et vigtigt rekrutteringssted for centrale støtter til den sekulært orienterede nationalstat (f.eks. i den statslige administration og i retssalene), og set fra den marokkanske stats side er det derfor ikke uden betydning, hvordan de studerende orienterer sig politisk og kulturelt. Der er tale om en forventning om både hos staten og, trods massiv arbejdsløshed blandt de højtuddannede, hos de studerende selv, at det er på universitetet, landets fremtidige elite skal findes, men det er en forventning, som langt hen ad vejen forbliver uindfriet for de mange, der er ude af stand til at finde arbejde efter endt studium. Det præg af drama, som universitetet er forlenet med, skyldes derfor ikke kun den polariserede situation med muslimer på den ene side og socialister på den anden, men også i høj grad den i perioder massive tilstedeværelse af politi på campus, som alvorligt stækker de studerendes ambitioner angående effektiv

politisk aktion. Dette opbud af politi vogter ikke kun de rivaliserende studerende, men også hvad der forekommer at være en tikkende bombe.

Siden projekteringen af universitetskomplekset har myndighederne åbenbart fortrudt, at så mange studerende er blevet koncentreret på ét område. I hvert fald har man siden forsøgt at råde bod på det ved at opføre mure og hegn, der skal forhindre den frie færdsel fra fakultet til fakultet. Adgangen er blevet indskrænket til smalle passager, der på bestemte tidspunkter virker som flaskehalse for den gående trafik. Men når det kommer til den situation, at hver enkelt studerende skal checkes, er det selvfølgelig gjort en del lettere på denne måde. Besøger man det regionale sikkerhedspolitis hovedkvarter i Fes, kan man få overblik over det fysiske rum, som udgøres af de forskellige fakulteter og pladserne imellem dem. På kontorerne i den særlige afdeling, som overvåger de urolige studenter, hænger der detaljerede kort over universitetsområdet og over Fes som sådan, hvor undervisningsetablissementer er markeret i forhold til sikkerhedspolitiets forskellige poster. Skulle man savne statistisk materiale om universitetet, de studerende og deres lærere, kan man også finde sådanne oplysninger på opslagstavler i disse politikontorer. Det kunne jeg personligt konstatere, da jeg blev ført dertil af en civilklædt politibetjent, efter at være blevet pågrebet i at interviewe en hijabklædt studerende på campus. I bagklogskabens lys virker denne arrestation nok logisk. Men umiddelbart kan det give anledning til undren, at så mange ressourcer er afsat til kontrol og overvågning af universitetets campus, at universitetet bliver tildelt så megen opmærksomhed af politiet, og i forlængelse heraf, af den centrale politiske magt i Marokko. Som universitetsdirektøren sagde til mig, skal man ikke bare høre én mening, underforstået, at man ikke skal spørge islamisterne om deres mening. Det officielle Marokko holder ikke af, at det skal blive et almindeligt indtryk, at Marokko har problemer med sin muslimske opposition. Nogle af de kvinder, som jeg har interviewet, har da også oplyst, at de marokkanske journalister ikke har lov til at skrive om problemerne på universitetet. Dog har der fundet en liberalisering af pressen sted inden for det seneste årti i Marokko, sådan at der nu kun er tre ting, som man ikke kan skrive i de marokkanske aviser: 1. At Marokko ikke er et muslimsk land, 2. kritik af kongen, 3. at det sydlige Sahara, som Marokko invaderede i 1975, ikke er marokkansk. Så der skrives faktisk om konflikterne på universiteterne i den marokkanske presse i dag, men til gengæld er det marokkanske styre nok mindre begejstret for omverdenens interesse for fænomenet. Det store overvågningsapparat sat i værk – civilklædte betjente, som færdes rundt på campus, jeeps og minibusser fyldt op med politisoldater og placeret strategisk rundt omkring på campus – vidner om, at myndighederne er kraftigt indstillet på at få roen indført på universitetet. Studenterstrejker, konfrontationer mellem studerende og politi med efterfølgende arrestationer er alligevel nærmest rutine og betyder konstante afbrud i undervisningen, og dermed reelt en forringet universitetsuddannelse for den enkelte studerende.

Campus som scene

De direkte og nogle gange fysiske konfrontationer mellem islamister og deres modstandere finder sted på universitetets campus, og det er rivaliseringen mellem disse to parter, som umiddelbart forekommer at være plottet i det drama, der udspiller sig der. „Brødrene“ står trods intern rivalisering sammen om at konfrontere „kammeraterne“,

som i hvert fald for deres modpart fortsat er marxister og derfor sekularister og ateister. Denne opposition er vigtig, når islamisterne skal gøre rede for deres egen berettigelse. Det er også den opposition, som diskuteres åbent, og som dagligt spilles ud i brødres og kammeraters interaktion på den scene, som campus i dette lys udgør, som for at opretholde, at der her er tale om et entydigt modsætningsforhold. Begge parter manifesterer sig f.eks. ved, at en person stiller sig op på campus og agiterer for *sin* sag, og omkring denne person danner sig en tyk og tæt rand af tilhørere, der lytter og kommer med opmuntrende tilråb. Den kontinuerlige bekræftelse af et modsætningsforhold i aktiviteter som denne kommer til at dække for den distancering, som begge grupper, uanset tilhørsforhold i øvrigt, foretager til de mindre ekspressive muslimer.¹⁰ De sidstnævnte muslimer er dog alligevel en uadskillelig del af plottet: Distanceringen til dem er en betingelse for, at de islamiske aktivister har et socialt liv som sådanne. Om end den er mere upåagtet, finder denne distancering sted parallelt med de åbne konfrontationer med kammeraterne. Den består fra islamisternes side i nogle mere subtile anstrengelser og markeringer, der frembringer dem som en distinkt gruppe, der er noget særligt, noget ud over det almindelige, jf. det indledende citat af Bourdieu.

Islamisterne har siden 1990 haft flertallet i studenterrådet. Men det er stadig lige nødvendigt for islamisterne at udfordre den symbolske orden, som universitetet er indskrevet i: det sekulære verdenssyn, hvor de vestlige kategorier har fortrin.¹¹ Denne udfordring fortsætter som markeringer i den daglige interaktion og i de daglige aktiviteter på universitetet og mest spektakulært på campus i et forsøg på at erobre det symbolske rum. Meget tyder imidlertid på, at også selve udfordringen forbliver symbolsk.

På campus er der arealer med græs og skyggefulde træer, man kan hvile sig under, en café med udendørs borde, der bruges som studiepladser, taxier og busser, der bringer store mængder af studerende til og fra universitetet morgen, middag og aften. I det hele taget udfoldes en stor del af studentertilværelsens aktiviteter på dette område. Flere gange om dagen er der lange køer til busserne og til studenterkantinen, og såvel et pige- som et drengekollegium ligger i umiddelbar nærhed. Det er derfor store grupper af ventende studerende, der er tilskuere til den dramatiske rivalisering mellem islamister og socialister. Når kammeraterne marcherer i flok og råber slagord, er det med knyttede hænder i luften. Når islamisterne samles, bruger de en pegefinger op i luften som deres symbolske gestus, hvilket ifølge aktivisterne står for den muslimske trosbekendelse, *chahada*, „der er Gud og kun én Gud og hans sendebud er Mohammed“. De obligatoriske gadesælgere med letomsættelige varer har naturligvis også fundet vej hertil. De islamistiske udgivelser, som falbydes i disse interimistiske boder, bevidner islamisternes indtog på universitetet.

Når det politiske barometer er tilpas lavt, arrangerer de islamistiske grupperinger hver deres „kulturelle uge“ (ligesom kammeraterne også har deres), hvor en række arrangementer løber af stablen. I december 1994, hvor jeg dagligt kom på campus, afholdt først UNEM (den nationale studentorganisation domineret af *Islah wa Tajdid*) først deres arrangement, som løb over en hel uge, og ugen efter afholdt *Al-adl wa al-Ihsan deres* kulturelle uge. Det er på denne indirekte måde, at islamisterne konkurrerer med hinanden indbyrdes. Men er de to grupper ikke helt enige om indholdet, så er de det tilsyneladende om formen. Forskellige folk bliver inviteret til at komme og holde foredrag, typisk om Palæstinakonflikten, som har nærmest symbolsk status i den islamistiske analyse af international politik. Så må Kong Hassan II finde sig i, at hans portræt i det

store auditorium får konkurrence af det palæstinensiske flag på den store endevæg. En lang række boder, hvorfra der sælges politiske tegninger i fotokopi, bøger og afhandlinger om islam, Koranen i forskellig kvalitet og størrelse, videobånd, kassettebånd m.m., er tilsyneladende også en vigtig ingrediens, ligesom den afsluttende „islamiske fest“ med opførelse af sketches, musik og sang og Koranlæsning. I 1994 kunne man fra boderne købe islamistiske tidsskrifter og bøger, som er forbudte i Marokko, men i dag er det svært at forestille sig noget sådant foregå. Det kom da også til håndgemæng og fysisk afklappelse fra politiets side, da al-Adl wa al-Ihsan afholdt „kulturel uge“ i december 1996. Datteren af organisationens stifter, Nadia, var inviteret til at komme og tale til de studerende, men politiet kom og opløste arrangementet, og Nadia fik bank af politiet sammen med en del studerende.¹² Disse „kulturelle uger“ kan også ses som en bestræbelse på at erobre universitetets symbolske rum. Der står dog mere på spil end blot dét at fylde et rum ud og dermed dominere det rent fysisk, selvom „erobringen“ for en stor del foregår som en bestræbelse på at „fylde“ i rummet via tætte signaler og markeringer. Men spørgsmålet er hvilke diskurser, der har fortrinsret, og islamisterne kæmper ihærdigt for, at den islamistiske vision opnår legitimitet inden for universitetet, hvis autoritet og status som højborg for viden også islamisterne anerkender.

På nogle af murene på campus er der blevet udført en række farverige malerier, fyldt med tunge politiske symboler. Disse malerier er islamisternes gennemført manifesterede mærkning af universitetets sociale rum. De vidner om en vis romantisering af den islamistiske vision og kamp. De symboler, der går igen, er Koranen, et sværd, en due, et gevær, en moské, en minaret, blod, det palæstinensiske flag og den jødiske stjerne i forskellige konstellationer. F.eks. viser et af malerierne en mand, der står ved en mur og skriver (at „jøder og kristne er imod muslimerne“) med en stor kniv i ryggen, som blodet flyder fra. Et andet maleri er en afbildning af det amerikanske flag udformet som et dødningehoved på sort baggrund. På en anden mur er der skrevet: „Muslimer må stå sammen og være stærke!“ Nogle af disse graffiti-tegninger er signeret med navnet på den organisation, som „kunstneren“ tilhører, og indikerer igen konkurrence de islamistiske grupper imellem. Denne islamistiske graffiti får mærkelig nok lov at blive der.

Med jævne mellemrum sker der en optrapning af studenternes aktioner, studenter strejker igen og igen i tilsyneladende frugtesløse forsøg på at få deres krav igennem om bedre studieforhold. Det foregår på den måde, at den ene dag kommer en af aktivisterne, f.eks. en islamist, ind i undervisningslokalet og siger: „Vær så venlig hr. lærer, der er ingen undervisning i dag“. Så pakker først de studerende sammen, som støtter den islamistiske lejr, dernæst resten, og til sidst kan læreren også lige så godt gå. Men dagen efter kommer i stedet en kammerat og siger det samme, og så er det kammeraternes støtter, der pakker deres ting og går. Der er altså ikke tale om samlede studenteraktioner, selvom der sidder både kammerater og islamister i studenterledelsen, men i stedet er der hele tiden aktioner fulgt af modaktioner fra den anden part. Da jeg i 1997 vendte tilbage til Fes, marcherede kammeraterne dog ikke længere rundt på campus, hvilket ellers ikke var et særsyn i 1994 under mit første ophold. Nu, hvor kammeraterne er blevet trængt af islamisterne, er tendensen til islamisternes indbyrdes konkurrence blevet øget, og de demonstrerer stadig med jævne mellemrum. Efter sigende for at få opfyldt studenterkrav, men for nogle virker det bare som en konstant konfrontationssøgning. Nogle studerende klager over islamisternes dominans også i undervisningen, selvom de reelt udgør et mindretal i størrelsesordenen 4-6 i en klasse på 30-40 studerende. De stiller hele tiden for-

styrrende spørgsmål til læreren for bagefter selv at kunne præsentere klassen for den islamistiske fortolkning af sagen. Men islamisterne udgør også en flittig og seriøs gruppe af studerende og vinder på dette grundlag respekt. Visse lærere menes at være skræmte over islamisterne og deres udfarende facon i klassen, mens et par hijabklædte kvindelige universitetslærere, som jeg har interviewet, ikke har nogen problemer, hverken med de studerende eller med deres arbejdsgiver. Tværtimod er disse to lærere højt respekterede. Begge har færdiggjort deres studier i Frankrig og underviser i naturvidenskabsfag. Deres stil er langt fra udfarende, endsige demonstrativ, snarere yderst diskret og saglig. Tilsyneladende tjener denne stil som model for kvindernes måde at deltage i kampen om det symbolske rum på universitetet.

Muslim eller islamist: Hijab eller ej

Forsøgene på at erobre det symbolske rum angår, især når det gælder kvinderne, påklædning: hijab eller ej, *djelleba* eller ej. De hijab- og djellebaklædte kvindelige studerende samler sig ofte i grupper på campus, men de kan enkeltvis ses arm i arm med andre kvindelige studerende, som følger den europæiske tøjkode. De gør gerne opmærksom på, at de har veninder, som ikke bærer hijab, og som de ikke deler deres opfattelse af religionen med. Samtidig fremstiller de deres egen beslutning om at begynde at gå med hijab som et afgørende punkt i forhold til deres religiøse engagement. I modsætning til de voldelige konfrontationer er forholdet til de øvrige muslimer, dem uden for islamisternes *objektiverende fællesskab*, et forhold, som kvinderne udtrykker, at de er optaget af. De bifalder ganske vist, at brødrene manifesterer sig over for kammeraterne, men når der fra tid til anden opstår fysiske konfrontationer og direkte voldelige episoder, nogle gange med dødelig udgang for en af parterne, er kvinderne ikke involverede. I den daglige anstrengelse for at etablere en skelnen fra disse andre muslimer står kvinderne til gengæld centralt og er desto mere aktive, bl.a. fordi det for dem er presserende at få lagt afstand til det stereotype billede af en muslimsk kvinde som underlagt tvang og uvidenhed. De lægger eksplicit afstand til de muslimske kvinder, om det er deres søster, deres veninde eller deres mor, som ikke prioriterer religionen og dens korrekte praksis frem for alt andet. Positionen som islamist er nogle gange en problematisk affære. Det skyldes bl.a. netop den distancering, som etableringen af en skelnen mellem islamisterne og deres omgivelser, nærmeste familie og venner, indebærer. 20-årige Samira, hvis forældre ingen uddannelse har, stod på interviewtidspunktet (1994) over for at skulle starte på lærerseminarium. Det følgende er hendes svar på mit spørgsmål om, hvad en muslimsk kvinde er, og giver dermed en idé om, hvad der er på spil for hende, når hun deltager i islamisk aktivisme:

En muslimsk kvinde er en kvinde, som ikke følger sine ønsker [*hawa*], en kvinde som er vendt tilbage til Gud, som følger Koranen og *hadith*, og som klæder sig med hijab. På gaden går hun med nedslåede øjne; hun beskytter sin religion, hun viser sin personlighed. Hun vil gerne, at den første islamiske civilisation kommer igen, og hun vil, at hendes familie er i det rigtige islamiske samfund; hun holder sig hele tiden Koranen og hadith for øje i sit sociale miljø. Hun har en stor uddannelse; hun er kultiveret, hun kan kommunikere, hun taler, hun går ind i folks hjerter, hun skal vide alt om religionen, så hun kan komme med svar på spørgsmål. Hun skal ikke være som en snegl.

Samira opstiller sit ideal for en muslimsk kvinde, men heraf fremgår det i lige så høj grad, hvad en muslimsk kvinde ikke bør være: passiv, ignorant, ukontrolleret, lukket, i det hele taget ikke ulig det stereotype billede af den muslimske kvinde (se Jansen 1996). De kvindelige aktivister har dermed taget den vanskelige opgave på sig at etablere denne skelnen på en måde, der ikke er helt så slagfærdig og direkte. På universitetet er etableringen af en skelnen i forhold til den stereotype muslimske kvinde forbundet med den fælles anstrengelse for at erobre det symbolske rum, som universitetet udgør. Her lader kvinderne hijaben indtage en central plads, men ikke altid med det ønskede resultat.

Det er i relation til nødvendigheden af at skabe distinktion, man skal se kvindernes fortolkning af hijab som et religiøst påbud. I realiteten gør de „tilsløring“ til en sjette søjle i islam. De kvindelige islamisters anstrengelser med henblik på, at det skal være muligt at skelne dem fra andre ikke-islamistiske kvinder, så de kan træde frem som en distinkt gruppe, er af en mindre teatralisk karakter, men ikke desto mindre en del af dramaet på universitetet. Det er dog muligt for enhver at bære hijab uden i øvrigt at følge islamisternes religiøse praksis. For at bibeholde distinktionen må hijaben således til stadighed følges op af andre markeringer.

Mohamed, filosofistuderende og 24 år, havde følgende kommentar til mine planer om at møde kvindelige islamister: „Man skal passe på, hvilke kvinder man lader gå for at være islamist, for i dag er det ikke kun de kvindelige islamister, der går med hijab“.

Tilsvarende erklærer nogle af de interviewede kvinder uopfordret, hvor oprigtige de er i deres tro og praksis, og at det er af den årsag og ikke nogen anden, at de har valgt at gå med hijab. At skille sig ud som islamist, også som kvinde, er ikke længere gjort ved at begynde at bære hijab. Som symbol på muslimsk habitus (Göle 1997:57) er der gået inflation i hijaben. Det indikerer, at der hele tiden må nye raffinementer til, hvis en skelnen mellem islamister og andre muslimer skal kunne opretholdes, også for udenforstående. Således udkrystalliserer der sig løbende en distinkt islamistisk *stil*, for at islamisterne kan genkende hinanden, men også for at de kan fremtræde blandt andre. Som det tager sig ud for de aktive selv, er det et spørgsmål om at lade „det ydre svare til det indre“ eller at „adlyde Gud“, når kvinderne ifører sig en djelleba uden slids og hijab. Men da både hovedtørklæde og djelleba ses meget hyppigt i det marokkanske gadebillede, kan det være vanskeligt for udenforstående at skelne en islamist visuelt fra alle andre troende muslimer. Derfor bliver detaljer i kropsholdning, tøj og bevægelser vigtige markører. Man kan ganske vist ikke være sikker på, at den hijabbærende kvinde på campus er aktiv islamist på den måde, som jeg har beskrevet ovenfor. Hvis derimod både hijab og djelleba er i dæmpede farver, og endnu mere hvis djellebaen er udskiftet med en ensfarvet, fodlang kjortel med diskrete dekorationer, er sandsynligheden for at finde en islamist øget betragteligt.¹³ På samme måde kan hijaben varieres: Jo mere omhyggeligt den er forarbejdet og skiller sig ud fra et tørklæde, der kan anskaffes fra enhver tekstilbutik i medinaen, jo mere sikker kan man være på, at det er en kvinde, der ønsker at vise udadtil, at hun tillægger sin religion afgørende betydning. At undlade at hilse ved at give hånd til personer af det andet køn er også en markering, ligesom det at de kvindelige, hijabbærende islamister søger sammen, f.eks. når de står og venter i buskøen, eller når de bevæger sig til og fra campus.

Igen med udgangspunkt i universitetets særlige karakteristika som et dramatiseret og politiseret rum opnår de kvinder, der bærer hijab på dette sted, en særlig opmærksomhed, eftersom en hijab i denne kontekst uvægerligt er et udfald mod det moderne universitet

som højborg for sekulær viden. De kraftigste reaktioner mod hijab er således generelt kommet fra uddannelsesinstitutionerne, i Marokko, i andre mellemøstlige lande og i Europa. Hijaben er således, som en symbolsk manifestering, en del af det drama, der udspiller sig på universitetet. Men det er en manifestering, som på en gang er aggressiv og afvæbnende. De kvinder, der bærer hijab på universitetet, beskyldes for at gøre den til et politisk signal, hvilket de forsvarer med, at hijab for dem er et spørgsmål om personlig integritet, ikke politik. De indvender, at det er omverdenen, der har politiseret hijab, ikke dem (jf. Rahma i det indledende citat).

En kvindelig studerende på 25 år gjorde under et interview opmærksom på, at hun anså spørgsmålet om, hvad det vil sige at være islamist, for at være „det vigtige spørgsmål“. At være overbevist muslim er, ifølge hende, „normalt“, altså drejer det sig om at være noget andet end blot muslim. For de kvindelige islamister er det at være en islamist en afsøgning og præcisering af den daglige praksis i forhold til de udledte islamiske principper, helt ned i detaljen. Men hvis det er nødvendigt for disse kvinder at være noget andet end normal muslim, så må man spørge, hvad der for dem er i vejen med at være muslim på den måde, som de fleste er det?

Som et modtræk til al denne distinktion er „vi er alle muslimer“ en almindelig, ofte gentaget erklæring. Denne bemærkning falder i sikker forvisning om ikke at blive modsagt, hvad enten der er islamister til stede eller ej, og det bliver det da heller ikke. Det er dette mantra, som islamisterne uvægerligt går imod, når de alligevel over for mig afviser, at flertallet i Marokko i det hele taget er muslimske, fordi dette flertal enten har en misforstået opfattelse af islam eller er uvidende om islam. Og netop på universitetet, hvor islam er et meget omstridt og meget rummeligt begreb, forekommer det ikke særligt indlysende, at „muslim“ optræder som fælles referenceramme og samlebegreb. Blandt de „almindelige“ (ikke-islamistiske, men troende og udøvende) muslimer hersker der på den anden side rimeligvis fortørnelse over, at islamisterne skulle være mere muslimske end dem selv.¹⁴ Det er en fortørnelse, som også er blevet luftet over for mig, der ved at beskæftige mig specifikt med de kvindelige islamister kan siges at bekræfte dette indtryk. Fortørnelsen bundes dog også i, at udenforstående oftest ikke har megen kendskab til, hvad islamisternes aktiviteter går ud på. Unge kvinder, der ikke er påvirket af islamismen, gør den således til et spørgsmål om at gå med tørklæde, og erklærer sig uenige i, at det skulle være obligatorisk for en troende. De hijabbærende kvinder har givetvis selv bidraget til denne opfattelse; de artikulerer godt nok deres religiøse engagement i form af en diskussion af hijaben og dens betydninger, men det er for dem en misforståelse, hvis man tror, at man blot kan gå med hijab, og så har man som muslimsk kvinde gjort sin pligt. Ved at insistere på at diskutere deres religiøse engagement i forhold til at bære hijab og ved at gøre hijab' n til deres synlige kendetegn har de på den anden side unægtelig åbnet for netop den opfattelse.

Konklusion

Hovedaktørerne i det drama, der udspilles i universitetets sociale rum, er brødre over for kammerater. Universitetet udgør med andre ord et polariseret rum, hvor disse sociale kategorier bliver de bærende for, hvordan enhver studerende, uanset køn, definerer sig socialt. Begge grupper anstrenger sig for at opnå synlighed – at erobre „scenen“, og

fremstår på denne måde som et tilbud om politisk ståsted. Dette tilbud afslås dog ofte, hvilket er bemærkelsesværdigt, når man betænker, at Bennani-Chraïbis undersøgelse har vist en markant utilfredshed blandt unge marokkanere generelt (Bennani-Chraïbi 1997). Universitetet er imidlertid et socialt rum, hvor de studerende har forholdsvis let adgang til at organisere sig og markere sig politisk. Men universitetet er samtidig kontrolleret og overvåget af politiet, og derfor bliver det en stækket politisk markering, der ikke har den store effekt, og heraf opstår indtrykket af de politiske markeringer som „tomme“ og som overdrevent teatraliske.¹⁵ De frugtesløse aktioner er blot kilde til irritation for lærerne og til gene for de studerende, som ikke deltager. Polariseringen på dette sted skal derfor sammenholdes med, at de unge i praksis er ekskluderede fra at deltage i det officielle politiske system.

De kvindelige islamisters markeringer foregår derimod i læ af disse spektakulære og fysiske konfrontationer mellem mandlige studerende. Som kvinder er de, ikke i princippet, men nok i praksis, endnu mere ekskluderede fra det officielle politiske rum. Kvinderne er desto mere aktive i det mindre åbenlyst politiske felt, der består i at skabe sig nyt terræn som på en gang kvinder, muslimer og intellektuelle. De er derfor først og fremmest optaget af at etablere distance til de uuddannede muslimske kvinder og til de intellektuelle kvinder, der lader religionen have en mere tilbagetrukket og beskedent plads i livet. Denne kamp er ikke desto mindre nøjagtig lige så politisk og involverer de samme former for objektiverende processer.

Det er et essentielt træk, jf. det indledende citat af Bourdieu, at man søger at skille sig ud fra *det almindelige* for at kunne fremtræde som noget særligt. Islamisterne på universitetet benytter sig af tilsvarende strategier for at etablere sig som en gruppe, der er noget mere end det almindelige, og de kvindelige islamisters strategi fremstår særlig klart i dette lys. Distinktion relaterer sig indirekte til positioner og magt, og de kvindelige islamister holder sig ikke tilbage, når det gælder markeringer på disse punkter. Markeringerne over for omverdenen er med til at konstituere islamismen *som* islamisme, også selvom nogle islamister over for mig erklærede, at det var fuldstændig lige meget om andre kunne se, at man var optaget af at blive en god muslim.¹⁶ Bl.a. Kondo (1992) har antydnet, at det er en kulturspecifik vestlig *illusion* at opfatte selvet som et helt og potent subjekt, der antages at handle rationelt og have overblik over egne handlinger. I så fald er det jeg ønsker at vise, at denne illusion har vundet indpas blandt islamister, og at den gør strategisk nytte i dét, der måske kan beskrives som „en midlertidig retrospektiv bestemmelse af betydning og identitet“ (op.cit.:36).¹⁷

Som nogle forskere har gjort gældende, har islamisterne mere til fælles med den sekulære elite, end deres indbyrdes rivalisering lader tro (Göle 1997:57; Hatem 1994). Göle påpeger, at islamisterne foretager en dekonstruktion af kategorien „muslim“: „Nutidig islamisme er en kulturel og politisk dekonstruktion af kategorien ‘muslim’“ (Göle 1997:54). Denne dekonstruktion involverer en distancering og objektivering af de muslimer, som ikke tager aktivt del i dekonstruktionen, men som tværtimod ser ud til at bekræfte kategorien. Denne dekonstruktion er endvidere særlig akut, når det gælder den kvindelige islamist, som må gøre op med stereotypen om den muslimske kvinde som uvidende for at kunne erhverve sig en social identitet som intellektuel. Den islamiske aktivisme er ensbetydende med erhvervelsen af intellektuelle færdigheder såsom et analytisk blik, fortolkning af tekster og evnen til at opbygge et argument. Islamiske aktivister af begge køn lægger selv stor vægt på, at de er belastede og intellektuelle muslimer, der

formår at diskutere og analysere. Således kan det ikke forbydes, at islamismen lever i symbiose med universitetsmiljøet, hvor disse færdigheder dyrkes, dog med et sekulært sigte. Men islamismen udspilles også helt konkret i universitetets sociale rum, hvor islamisterne, idet de henviser til negligeringen af islam som vidensressource, er kritikere, samtidig med at de i høj grad er del af universitetet og formidlere af den tilgang til verden, som universitetet står for. Denne tilgang er her blevet refereret til som objektivisering.

Islamisternes aktiviteter har ikke umiddelbart den store effekt, og de kan for politiske observatører synes „svage“. Men alle disse mere eller mindre dramatiske manifesteringer af distinktion er alligevel ikke uden effekt. De forstærker de objektiviserende processer hos de aktive, der er en forudsætning for opbyggelsen og konsolideringen af nye grupper, der potentielt kan komme til at præge Marokko fremover.

Noter

1. I Fes kunne jeg konstatere, at islamister måles efter denne standard „rigtig“ eller ej af udenforstående, f.eks. af medstuderende, således at nogle mennesker anerkendes som oprigtige i deres bestræbelse på at blive en korrekt udøver af islam, og andre dømmes som hyklere eller som foregivende denne bestræbelse. Min sociologistuderende assistent erklærede for eksempel, at den kvindelige islamist, som havde aftalt et interview med hende og som alligevel ikke mødte op, ikke kunne være nogen rigtig islamist, når hun ikke overholdt en aftale, men kun var ude på at føre sig frem som sådan. Bennani-Chraïbi har stødt på en lignende skelnen blandt de unge marokkanere i forskellige større byer, som er med i hendes undersøgelse (Bennani-Chraïbi 1994:187).
2. Socialvidenskabelig (fransk) islamismelitteratur er således Etienne (1987), Burgat (1988) og Sixou (1985), men betegnelsen bruges nu også i den engelsksprogede litteratur om emnet, selvom nogle fortsat insisterer på „islamisk fundamentalisme“ (Munson Jr. 1988). François Burgat oplyste i øvrigt i en kommentar på et seminar arrangeret af Nordisk Forening for Mellemøststudier i juni måned 1997, Lund, Sverige, at Abassi Madani, den tidligere fængslede leder af FIS i Algeriet, over for ham havde afvist islamismebetegnelsen, mens Rachid Ghannouchi, der er eksileret leder af en tunesisk islamisk bevægelse, tværtimod mente, at det er meget vigtigt at fastholde en skelnen mellem muslimer og islamister.
3. Bourdieu definerer symbolsk kapital som kulturel kapital, der ikke er anerkendt som kapital, men i stedet anses for at være nogle legitime kompetencer (Bourdieu 1986:245)
4. Denne kontakt opnåede jeg under feltarbejdet til mit ph.d.-projekt, „Gender and Islamism in Morocco“, finansieret af Statens Humanistiske Forskningsråd, og denne artikel er en del af dette projekt.
5. Med disse betragtninger er det ikke min hensigt at betvivle islamisternes oprigtighed ved at påpege en sådan instrumentalisering af religionen. Jeg ønsker blot at slå fast, at den ydre manifestation af islamismen, dens „synlighed“ på et mere eller mindre subtilt grundlag, f.eks. via indforståede signaler, er en forudsætning for, at islamismen eksisterer som socialt fænomen.
6. Denne organisation er for nylig blevet til *Ishah wa tawhid* („Fornylelse og Kommunikation“), samtidig med at den blev opstillet til det seneste parlamentsvalg i november 1997 under paraplyorganisationen MPCD (Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique) og vandt 9 pladser i parlamentet. Denne udvikling er væsentlig, men det bør samtidig noteres, at prisen for organisationens deltagelse i det officielle politiske liv er accept af de gældende spilleregler, hvilket først og fremmest vil sige accept af kongens position som landets øverste politiske og religiøse leder.
7. Det er dog bl.a. medlemmer af disse organisationer, der er involveret i voldsomme konfrontationer med „kammeraterne“ på universitetet.
8. Denne beskriver hun som en magtfordeling og verserende magtkamp mellem *ulama* (de islamisk lærde), *makhzan* (den centrale magt, tronen) og *zawiya* (de religiøse broderskaber).
9. Til gengæld cirkulerer der islamistvittigheder, som fremstiller dem som hyklere eller som naive i deres tro.

10. I litteraturen om islamismen er det oftest modsætningen mellem sekulært indstillede og islamister, der trækkes frem, f.eks. i Ruedy (1994).
11. Omvendt udfordrer kammeraterne efter sigende de muslimske symboler på campus. Da jeg spurgte en kvindelig islamist og forhenværende universitetsstuderende, hvad hun mente om disse gentagne konfrontationer mellem kammerater og brødre, svarede hun ved at fortælle om en episode, hvor en „kammerat“ havde forrettet sin nødtørft på en af de udstillede udgaver af Koranen.
12. Hendes far, Abdessalam Yassine, som er den islamist, der er mest kendt uden for Marokko, har siddet i husarrest i en årrække, og hans organisation og udgivelser er forbudte.
13. Min egen evne til at „spotte“ en kvindelig islamist blev grundigt testet, ved at jeg i mange tilfælde har bedt kvinder på gaden og på campus, som jeg gættede på var islamister, om et interview, og først bagefter har fået mit indtryk af- eller bekræftet.
14. I Bennani-Chraïbis undersøgelse giver nogle af de unge således udtryk for, at islamismen er en faktor, der deler det muslimske fællesskab. En af hendes interviewpersoner siger: „...Det er som om, de skiller sig ud fra os, som går i moderne tøj, som om de har deres Koran, og vi vores“ (Bennani-Chraïbi 1994:90).
15. Chefen for den afdeling hos politiet, der overvåger de studerende, var på det rene med denne situation, idet han under sin afhøring af mig bagatelliserende bemærkede, at „de studerende jo altid må have en sag at brænde for“.
16. Andre, skal det rimeligvis tilføjes, gjorde opmærksom på, at det er vigtigt at sprede forståelse for, hvad islam er, ved selv at udgøre et godt eksempel, og henfører i den forbindelse til begrebet om *da'wa* (se Rasmussen i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*).
17. Se Christiansen og Rasmussen (1996) for en diskussion af kvindelige islamister i forhold til identitetspolitik.

Litteratur

- Bennani-Chraïbi, Mounia
1994 Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc. Paris: CNRS Edition
- Benomar, Jamal
1988 The Monarchy, the Islamist Movement and Religious Discourse in Morocco. *Third World Quarterly* 10(2):539-55.
- Bourdieu, Pierre
1986 Forms of Capital. I: John G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York & London: Greenwood Press.
1993 *Sociology in Question*. London: Sage Publications.
- Burgat, François
1988 L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud. Paris: Karthala.
- Christiansen, Connie Carøe og Lene Kofoed Rasmussen
1996 Muslim først, så kvinde? Kvindelige islamister og postkolonialisme. *Kvinder, køn og forskning* 4:45-65.
- Deeb, Mary Jane
1994 Islam and the State in Algeria and Morocco: A Dialectical Model. I: John Ruedy (ed.): *Islamism and Secularism in North Africa*. Basingstoke and London: Macmillan Press.
- Eickelman, Dale F.
1992 Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies. *American Ethnologist* 19(4):643-55.
- Etienne, Bruno
1987 L'islamisme radical. Paris: Hachette.

- Göle, Nilüfer
1997 Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites. *Middle East Journal* 51(1):48-58.
- Hatem, Mervat
1994 Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ? *Middle East Journal* 42(3):661-76.
- Jansen, Willy
1996 Dumb and Dull. The Disregard for the Intellectual Life of Middle Eastern Women. *Thamyris. Mythmaking from Past to Present* 3(2):237-60.
- Kondo, Dorinne K
1990 Crafting Selves. Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Leveau, Remy
1995 Youth Culture and Islamism in the Middle East. I: Laura Guazzone (ed.): *The Islamist Dilemma*. Reading: Ithaca Press.
- Munson, Henry Jr.
1988 Islam and Revolution in the Middle East. New Haven: Yale University Press.
1991 Morocco's Fundamentalists. Government and Opposition. *Studies on North Africa I* (26):331-44.
- Ruedy, John (ed.)
1994 Islamism and Secularism in North Africa. Basingstoke and London: Macmillan Press.
- Sixou, Claude (ed.)
1985 L'islamisme d'aujourd'hui. Sou'al 5.
- Tozy, Mohamed
1991 Le prince, le clerc et l'état. I: G. Kepel & Y. Richard (eds.): *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris: Edition Le Seuil.
- Thomas, Scott
1997 Religion, Democracy and International Order. Paper præsenteret på seminaret „Religion and Development“, Center for Udviklingsforskning, København.

LENE KOFOED RASMUSSEN

ISLAMISERINGEN AF DEN NYE GENERATION

Rapport fra en islamisk skole i Kairo

Jeg valgte at arbejde i en islamisk skole. På den måde er jeg med til at opbygge et islamisk samfund, ikke en islamisk stat. Jeg interesserer mig ikke for, hvad der sker i f.eks. regeringen, jeg interesserer mig for, hvad der sker på det individuelle niveau,

siger Hala, der er lærer på en islamisk privatskole i Kairo. Som mange andre kvindelige islamiske aktivister ser hun skolen som et oplagt sted at koncentrere sine bestræbelser på at islamisere samfundet. Med udgangspunkt i interviews med Hala og Abir, som er lærere på samme islamiske skole, Safia og Munir, som er elever i skolens 2. g, Soher, som har sine børn på skolen, og Mona, som er lærer på en anden skole, vil artiklen opsummere disses holdninger til den islamiske skole og islamisk opdragelse.¹ De interviewede voksne kvinder er ikke blot muslimer, men islamister i den forstand, at de går ind for og engagerer sig i et projekt for islamisering af Egypten, som oppositionen har sat på dagsordenen. Det islamistiske engagement har forskellige implikationer for de nævnte kvinder. Alle har berøring med moderate islamistiske organisationer som det Muslimske Broderskab, men to af kvinderne er direkte tilknyttet en sådan organisation, mens de andre deltager i forskellige arrangementer som religiøs undervisning og socialt hjælpearbejde, uden at kere sig om hvilken organisation, der står bag. Fælles for kvinderne er, at de giver deres bidrag til islamiseringen gennem *da'wa* (mission), som de mener bedst udføres ved selv at prøve at være en god muslim og på den måde påvirke de nære omgivelser. For disse kvinder vil de nære omgivelser blandt andet sige skolen, og målet for deres *da'wa* er først og fremmest eleverne og dernæst elevernes forældre og andre lærere. Emnet for herværende artikel er den dannelsesproces, som kvinderne selv gennemgår ved at udføre *da'wa* i skolen.² Ved at engagere sig i islamiseringen af skolen opnår kvinderne at opfatte sig selv som handlende individer, der er med til at forandre det omgivende samfund. Deres strategi for forandring gennem *da'wa* går ud på at være et godt eksempel for den nye generation.

I den koraniske betydning er *da'wa* guds fordring til menneskeheden om at finde den sande religion i islam. Ifølge Eickelman og Piscatori har *da'wa* antaget forskellige betydninger igennem tiden. *Da'wa* er blevet fremstillet som „en eksplicit proselytisme ideologi“, blevet brugt til at „udbrede dynastiers specifikke fordringer“, og i et tilfælde, under det abbasidiske kalifat, blevet „praktisk talt synonymt med propaganda“ (Eickelman &

Piscatori 1996:35). I dag bliver da'wa redefineret til at omfatte idéen om social aktivisme i form af f.eks. gratis sundhedsklinikker, suppekøkkener for de fattige og andre foranstaltninger, der ofte erstatter ineffektiv eller ikke-eksisterende offentlig service (ibid.). Mens de ovenfor nævnte kvinder spiller en aktiv rolle i det islamistiske sociale hjælpearbejde – ikke bare i skolen, men også som deltagere i frivilligt socialt arbejde – er deres opfattelse af da'wa mere individualiseret end den af Eickelman og Piscatori skitserede da'wa, der består i opbygning af alternative institutioner. Når kvinderne praktiserer da'wa ved at søge at konstituere et godt eksempel til efterfølgelse, retter deres stræben sig først og fremmest mod at transformere sig selv gennem (ud)dannelse for virkelig at blive et godt eksempel. En forestilling om uddannelse eller dannelse har altid været knyttet til begrebet i alle dets forskellige udlægninger gennem historien, så kvindernes opfattelse af da'wa er altså hverken ny eller enestående. Men det er nyt, at brede grupper af befolkningen, der før har været marginaliserede, herunder kvinder for en generel betragtning, nu er aktive deltagere i da'wa og herigennem med til at bestemme betydningen af begrebet. Dette fremstilles af Eickelman og Piscatori som et eksempel på „hvordan omarbejdelsen af basale islamiske begreber ikke kun involverer statseliter og intellektuelle, men også masserne“ (ibid.). De „nye“ fortolkninger af islamiske nøglebegreber som da'wa er ikke så nye endda, men daterer sig i hvert fald tilbage til fremkomsten af en offentlighed i den arabiske verden i sidste del af det 19. århundrede (Salvatore 1997:44). Fra midten af dette århundrede og frem har fremvæksten af masseuddannelse betydet, at disse nye fortolkninger, eller snarere en ny fortolkende og objektiverende tilgang til islam, er blevet spredt til brede grupper i befolkningen.³ Det drejer sig om folk, der i kraft af uddannelse har erhvervet sig et minimum af færdigheder i læsning og fortolkning, og det er disse, der udgør grundlaget for den islamistiske bevægelse (Eickelman & Piscatori 1996:43). Sammen med en ny fortolkende tilgang hører udviklingen af modeller for personligt ansvar og subjektivitet (Salvatore 1997:41). Jeg skal undersøge, om sådanne modeller ligesom den fortolkende tilgang til islam spredes med den aktuelle islamistiske strømning.

Jeg vil argumentere for, at kvindelige islamister, der fortolker da'wa som et spørgsmål om at udvise et godt eksempel,⁴ er i gang med at skabe et nyt forhold til sig selv og et nyt bud på, hvem „den muslimske kvinde“ er. Forandringen af forholdet til sig selv kan betragtes som en overgang til en moderne disciplineringsform (Foucault 1979, 1980, 1983), der består i, at individet overtager og internaliserer kontrollen med sig selv. Med overtagelsen af kontrollen følger en argumentation om at handle etisk som en legitimering af at være i stand til at styre sit eget liv. Når kvinder bliver islamister, fremstilles det ofte som en underordning under kollektive reguleringer af begær, der traditionelt har været opretholdt gennem forskellige grader af tildækning af kvinden og gennem kønssegregeringen. Uden direkte at udfordre disse kollektivt sanktionerede kontrolforanstaltninger plæderer de her citerede kvinder for en internalisering af kontrollen ved at forfægte selvdisciplin frem for kollektivt sanktionerede regler. De kvindelige islamister fremstiller sig selv som etiske subjekter, der kan overtage ansvaret for sig selv. Denne repræsentation rummer potentialet for en omorganisering eller omskrivning af „den muslimske kvinde“ som kategori. Selvom det langtfra altid er dem, som er omfattet af en kategori – her muslimske kvinder generelt, der har mest magt til at omskrive denne, vil jeg alligevel i det følgende se på, om kvindelige islamiske aktivister tager ansats til en sådan omskrivning.

Den islamiske skole

Den islamiske skole, som Hala og Abir arbejder på, ligger i et middelklassekvarter i umiddelbar tilknytning til en stor moské. Skolen har elever af begge køn fra børnehaven til og med gymnasiet. Der er en pigeafdeling og drengeafdeling med egne lokaler og skolegård. Der er ikke hermetisk lukket mellem de to afdelinger, pigernes klasseværelser vender ud mod drengenes skolegård, og man kan ofte se piger på gangene og i kontorerne i drengeafdelingen og omvendt. Klassekvotienten er med 15-30 elever i hver klasse lille i forhold til de statslige skoler.⁵ Ifølge Hala og Abir, der arbejder i henholdsvis pige- og drengeafdelingen, adskiller deres skole sig fra de statslige ved at være en privatskole. Betalingen er knap 2.000 e.g. (i 1995 ca. 3.200 d.kr.) om året, hvilket er lidt i forhold til andre privatskoler, hvor de mest velanskrevne tager op mod 7.000 e.g., men meget i forhold til egyptisk lønniveau. En sådan udskrivning eventuelt til flere børn, forudsætter mindst en „mellemmiddelklasse“ indtægt, og det er således ikke enhver beskåret at sende sine børn i islamisk skole.⁶ Skolen er, som de fleste andre privatskoler, en såkaldt sprogskole, hvor fremmedsprogsindlæring prioriteres højt; der undervises i engelsk fra børnehaveniveau. Men derudover er skolen også „islamisk“. Ifølge lærerne består det islamiske i, at der er mere koranundervisning, end det lovfæstede pensum foreskriver, at alle beder eftermiddagsbønnen sammen, og at tørklædet indtil 1994⁷ var en del af pigernes skoleuniform fra det 12. år. Derudover fremhæver de to lærere, at etik og atmosfære er vigtige elementer for at skabe en god islamisk skole. De er enige om, at god islamisk etik og atmosfære har at gøre med ærlighed, renlighed, kærlighed, venlighed og „kreativ tænkning“, mens der er en del tvivl om, hvor vidt dette er indfriet på den aktuelle skole.

Under et kollektivt interview med Abir og de to elever fra 2. g. fremhæver Abir respekt for folk, som er dårligere stillede, som en af de ting, denne skole har formået at lære eleverne, eksemplificeret ved elevernes forhold til skolens rengøringskoner: „Vi lærer eleverne ikke at se ned på *dada'*erne [dialekt for rengøringskoner], vi ser ikke ned på andre, der socialt set ligger under os“. Munir tilføjer: „Her er vi alle ens, der er ikke nogen, der er oppe, eller nogen, der er nede“, og Safia: „Et af islams hovedprincipper er lighed, det tror vi på“. Desuden fremhæver Abir orden og respekt, som vigtige islamiske mål, der er indfriet på skolen. De to elever ser også respekt for lærerne som en god ting på deres skole, men for Safias vedkommende med den tilføjelse, at „islam lærer os også at diskutere, og at vi har visse rettigheder“.

Hala er mindre tilbøjelig til at fremhæve skolen som et sted, hvor islamiske kriterier er opfyldt, og begge lærere er stærkt kritiske over for skolens ledelse, som de mener forråder skolens islamiske grundlag. Hala har især blik for skolens mangelfulde fysiske rammer. Fraværet af kemi- og fysiklaboratorier, slidte møbler, dårlige tavler, men også lave lærerlønninger, skyldes altsammen, ifølge hende, at ejerne ikke er islamiske nok og derfor ikke prioriterer det højt nok at få forholdene bragt i orden. Der er, siger hun, penge til forbedringer, men ejerne prioriterer anderledes. Abir angriber ledelsen for ikke at opmuntre til, at lærerne lægger en fælles linje, der kunne gøre undervisningen bedre.⁸ Det er helt op til den enkelte at gøre undervisningen islamisk, og sådan burde det ikke være på en islamisk skole, siger hun. Det islamiske synes for dem begge at være et spørgsmål om kvalitet; det drejer sig ikke så meget om at efterstræbe noget helt andet end sekulære skoler, men at gøre det samme *bare bedre*. Som Hala siger: „Det, der gør en islamisk skole god, er, hvad der gør enhver skole god, der er i og for sig ingen forskel“.

En anden kvinde, Mona, som er skolelærer på en ikke-islamisk privat sprogskole og har sin datter i en islamisk børnehave, fælder en hård dom over de islamiske skoler i Kairo:

En islamisk skole burde være – jeg siger udtrykkeligt burde være – en skole, som lærer eleverne islamisk opførelse, islamiske principper og begreber, og som forsøger at implementere disse i interaktionen med barnet. De islamiske skoler her i Kairo kalder sig selv islamiske, men faktisk implementerer de ikke-islamiske begreber og principper.

Soher, der har flyttet sine børn fra en sekulær skole til den islamiske skole, har også sine betænkeligheder ved de islamiske skoler. En muslim bør uddanne sig, siger Soher, og hvis der ikke er en islamisk skole, der virkelig uddanner, så er der ingen grund til at vælge en islamisk skole på grund af navnet alene. Ifølge Soher er en god uddannelse vigtigere end alt andet for en „rigtig“ muslim.

Hvis jeg kunne finde en god uddannelse plus islamiske værdier, ville det være alletiders. Men sådan er forholdene ikke. Jeg lægger vægt på god uddannelse, stimulering, segregation og islamiske omgivelser. Hvis jeg er nødt til at vælge, sætter jeg islamiske omgivelser til sidst, fordi jeg selv kan give børnene det hjemme og i moskeen, når de har fri.

Også Hala er inde på, at hvis valget står mellem en islamisk skole, hvor kvaliteten af undervisningen ikke er i top, og en sekulær skole med bedre undervisning, ville det bedste valg være den sekulære skole. Ifølge Hala og Soher ville det også være det mest *islamiske* valg for „at uddanne sig godt er en vigtig islamisk pligt“.

For disse kvinder er den islamiske skole det sted, hvor de i egne øjne yder deres vigtigste bidrag til islamiseringen af samfundet. Men den islamiske skole fremstilles som værende utilstrækkelig i sin nuværende form. Det er ikke helt indlysende hvilke kriterier, der ligger til grund for deres vurdering af, om en skole er „rigtig“ islamisk. To kriterier tegner sig dog klart. For det første er det vigtigt, at der simpelthen gives en god uddannelse, for „rigtige“ muslimer skal være veluddannede. For det andet er etik i højsædet, i den forstand at de kvindelige islamister ser det som deres opgave at formidle nogle bestemte værdier til eleverne. Der synes ikke at være nogen særlig form for islamisk viden, som en islamisk skole bør undervise i, men formen skal være islamisk.

Vi åbner ikke deres hjerner...

„Vi åbner ikke deres hjerner og putter idéer ind og lukker hjernen igen“, siger Hala, da jeg spørger hende om, hvordan den islamiske undervisning foregår. Denne måde at svare på går igen hos de andre interviewede kvinder: et forsvar mod en udtalt beskyldning om, at islam medfører tvang eller hjernevask. Da jeg eksempelvis spurgte Soher om, hvordan islamiseringen skal finde sted, svarede hun ved at lægge afstand til islamisering gennem tvang: „Du kan ikke islamisere folk med magt, ingen ændrer sin tankegang og sin tro under tvang. De vil foregive at være gode muslimer, fordi de er bange“.

Hun henviser dernæst til erfaringen fra andre lande, som er blevet islamiske i den forstand, at myndighederne eller regeringen blev islamisk, mens folk „endnu ikke var klar til det“. Sohers alternativ er, at udviklingen frem mod et islamisk samfund skal foregå gradvis, „om det så skal tage hundrede år“. Det islamiske samfund skal først realiseres,

når hele befolkningen er overbevist og rede til at gennemføre det. Og her kommer skolen så ind igen, ifølge Soher, som det sted, hvor processen skal sættes i gang. Selvom Soher altså taler direkte imod den form for islam, som nogle bestemte islamiske stater repræsenterer, er hendes udsagn også møntet på en anden repræsentation af islam. Indirekte taler hun imod det billede af islam, som hun tillægger mig som repræsentant for Vesten, nemlig islam som ensbetydende med undertrykkelse og tvang. De kvindelige islamister føler sig under angreb og er ivrige for at tegne et billede af en islamisk skole, der er fri for tvang. Samtidig vil de for alt i verden ikke opfattes som fortalere for det, som umiddelbart opfattes som modpolen til tvang, nemlig frihed. Ønsket om at lægge afstand til begge poler i dikotomien tvang-frihed sætter rammerne for diskussionen af autoritetsforhold. Det præger kvindernes holdninger til eksempelvis respekt og lydighed. Der skal være respekt for læreren på en islamisk skole. Hala inddrager en *hadith* (en overlevering om hvad profeten har sagt og gjort) i argumentationen og udlægger teksten:

'Den, der ikke respekterer en, som er ældre end ham, er ikke en af vore, mens den, der respekterer en, som er ældre end ham og er barmhjertig over for den, som er yngre, er en af vore'. Så der er en form for gensidighed: Den gamle skal være barmhjertig over for den unge, og den unge skal være respektfuld over for den gamle. Hvis den ene part krænker dette, betyder det ikke, at den anden også skal krænke forholdet. Hold dig til dine egne principper, selv hvis den anden part ikke overholder dem.

Safia, gymnasieleven, som ovenfor er citeret for at sige, at islam lærer folk at diskutere, føler sig ikke krænket af det system. Hun redegør for sin måde at tackle, at en lærer beordrer hende til at gøre noget, som hun ikke synes er godt: „Jeg prøver at diskutere med hende og få hende til at forstå mit synspunkt. Samtidig argumenterer jeg på en anstændig måde, jeg ville aldrig være grov overfor hende, for hun er ældre end mig“.

Jeg indvendte under interviewene, om der ikke var en modsætning mellem opretholdelse af respekt og det at ville fremme nysgerrighed og videbegærlighed, som også er på disse kvinders dagsorden. Hala insisterer på, at der ikke eksisterer nogen principiel modsætning mellem de to kategorier: „Giv udtryk for din mening, vær uenig med mig, men vær høflig. Der er ingen modsætning mellem respekt for autoriteter og at ønske at undersøge og udvide sin viden“. Og hun argumenterer for at tage en mellemvej:

Jeg er i gang med at læse en bog om børns selvverd. Hvis du er for autoritær over for din søn, for undertrykkende, vokser han op uden at have nogen holdning, og så bliver han ikke nogen produktiv person. Hvis du derimod altid stimulerer ham og aldrig giver nogen ordrer, så bliver han et forkælet og overbeskyttet menneske, der ikke vil være samfundet til megen nytte, fordi han tror, at han altid kan få alt, hvad han ønsker sig. Så som altid ligger det gode i midten: respekt, stimulation, men afvejet i forhold til hinanden.

Da jeg refererede for Mona, at respekt blev nævnt af alle andre interviewede som en ubetinget dyd, erklærede hun sig uenig. Hun ser det som led i en udbredt tendens til at lægge overdreven vægt på lydighed i den egyptiske skole:

Jeg er fuldstændig uenig. Da jeg var på arbejde i dag, hørte jeg om et memorandum udsendt af guvernementet under ministeriet, der er ansvarlig for undervisning. Det omhandlede en stor udstilling, en presseudstilling, hvor alle skoler skal lave en avis, og eleverne skal skrive klummer og artikler til den. Der var angivet 20 forskellige emner, og jeg spurgte, om jeg måtte se emnerne. Et af dem var lydighed, hvad giver du, *lydighed*. Jeg var meget

oprørt. De øvrige emner var forurening, mennesket i historien, ordsprog og vilde dyr. Så er der lydighed, som det eneste emne, der har med opførsel at gøre.

Men hvad er problemet med lydighed?

Problemet er, at man lærer alle at være lydige uden nogensinde at fortælle dem, hvad der er deres pligter og rettigheder. Fortæl ham, hvad der er hans rettigheder og så, som en af pligterne, at han skal være lydige. Det er kun een af pligterne. Jeg mener, at problemet i mit land er, at folk er så negative og inaktive. Det skyldes, at de har fået lydighed indprentet i alt for høj grad. Jeg tror, at det er det egentlige problem.

Mona fortæller om en større undersøgelse af de egyptiske skolebøger for de mindste klasser, som hun har været i gang med:

Jeg fandt ud af, at lydighed bliver vægtet utrolig højt: 'Drengen adlyder sin far', 'pigen adlyder sin mor', 'moderen adlyder sin mand'. Alle adlyder, adlyder, adlyder og hvad med ulydighed? Barnet får den opfattelse, at ulydighed er noget fuldstændig uacceptabelt, men lydighed kan være acceptabelt, og nogen gange er det ligefrem nødvendigt.

Emner som autoritet, respekt og lydighed er til diskussion blandt kvinderne. Der er mange ting på spil, når spørgsmålet er oppe at vende. Der udvises iver for at lægge afstand til en tvangsmæssig gennemførelse af islamiske forskrifter. Dette bliver måske i særlig grad betonet over for mig, der repræsenterer Vesten og dermed potentielt også en kritisk holdning til islam. Derfor bliver meget af argumentationen om autoritetsforhold i skolen defensiv. Det alternativ til tvang, der bliver foreslået, er ikke frihed, men i stedet „et afbalanceret system“. I Halas udformning ligger balancen i et afvejet forhold mellem respekt og stimulering. Mona, der tager stærkt afstand fra de gængse autoritetsforhold og også distancerer sig til de andre kvindelige islamisters holdning til spørgsmålet, fremhæver heller ikke frihed som en løsning. Den balance, som hun vil oprette istedet, er en balance mellem rettigheder og pligter. Afvisningen af frihed som alternativ vidner om, at det er vigtigt for disse kvinder at lægge afstand til „vestlige“ idéer, såsom liberalisme og feminisme. Kvinderne er ligeså ømfindtlige, når de selv eller islam tillægges frihed som ideal, som når tvang antages at være en konsekvens af islam.

Tørklædet som pligt?

Er tørklædet en af de pligter, som en muslimsk skolepige har? Det spørgsmål førte til en mere konkret diskussion af autoritet og en udredning af den position, der, ifølge kvinderne, ikke er tvang, men heller ikke frihed til at vælge. Hala svarer:

En pige bør begynde at bære tørklæde, når hun kommer i puberteten. Hvis nogen spørger, hvor jeg får den idé fra, vil jeg fortælle, at det er fra Koranen. Det er fra *surat en-nur*, der beskriver, hvordan en kvinde skal være klædt. Det er ikke noget, jeg har fundet på, det kommer ikke fra Saudi-Arabien eller fra Iran, det kommer fra Koranen. De mange piger, der ikke gør det, har jeg medlidenhed med. De begår en synd, hver gang de går ud uden at dække håret. Det er skolens opgave at få dem til føle, at det egentlig ikke er så slemt, og måske få dem til at synes, at det er pænt at have det på – måske bare en enkelt dag om vinteren, det kan være et enkelt skridt på en lang vej. Så min holdning er ikke, at det skal

være et krav eller en del af skoleuniformen. Min holdning er, at der burde være en eller anden form for opmuntring af pigerne.

Vi diskuterer også, hvorvidt det har nogen værdi at bære tørklædet, hvis det sker på grund af forældres tvang, og ikke fordi pigen har lyst til det. Hala prøver at forestille sig, hvordan det ville være, hvis hun havde en datter (hun har selv to sønner), og siger, at hun ville være splittet mellem to forhold:

På den ene side ville jeg ønske, at min datter var overbevist og følte sig godt tilpas med sig selv, når hun havde tørklædet på. På den anden side begår hun en synd, hvis hun ikke har det på, der kan betyde, at hun må arbejde utrolig hårdt senere. Jo ældre hun bliver uden at tage tørklædet på, og jo mere hun vænner sig til at kunne lide sig selv og føle sig normal uden det på, jo sværere bliver det at vænne sig til at have det på. Jeg ville være splittet mellem de to ting. Det er derfor, jeg siger, at jeg vil forberede pigen i en ung alder, ikke fordi hun skulle! Jeg ville ikke forberede hende på den måde, folk tror. Jeg ville bare få hende til at lytte, til at gå til en lektion i moskéen for at lytte og tale.

Hala ser sig nødsaget til at fremhæve, at hun ikke vil forberede sine børn på den måde „folk tror“, dvs. ved at tvinge hende. Forberedelsen drejer sig om at gøre de mest nødvendige ting til vaner, om at sørge for, at pigen ved, hvad man bør gøre, og om at opmuntre hende til det. Den position, som Hala søger, er vanskelig at artikulere: Det er tilsyneladende vanskeligt at være *for* tørklædet uden at blive beskyldt for også at gå ind for tvang. Halas bud er, at fraværet af krav ikke behøver at betyde fuldstændig ligegyldighed, men at alternativet derimod er opmuntring og forsøg på at give tørklædet en positiv værdi. Dette konkrete forslag kan ses som udtryk for en generel tendens i disse kvinders holdning til autoritet, nemlig at relativere regulationer som tørklædet og krav om respekt, lydighed etc. Et andet omdiskuteret punkt, hvor denne tendens kommer til udtryk, er segregeringen af kønnene.

Det er godt for kvinder at være for sig selv

Adskillelse af kønnene i de ældste klasser fremhæves af de interviewede kvinder som en væsentlig betingelse for, at en skole kan kaldes islamisk. Mona underviser på en sekulær privatskole og giver udtryk for, at kønsblandingen af eleverne i teenageårene på denne skole skaber problemer. Det er problemer, som hun håber, at hendes egne børn kan undgå ved at gå på en kønssegregeret skole. Mona argumenterer endvidere for, at pigerne kan have det sjovere og mere afslappet, hvis de er for sig selv. Hun refererer til sin egen skolegang i en katolsk pigeskole,⁹ hvor hun og hendes klassekammerater dansede mavedans i frikvarteret, hvad jævnaldrende i blandede skoler, ifølge hende, ikke kunne gøre. I Monas øjne garanterer de forhold en sundere udvikling. Hala er enig:

Jeg mener, at det er godt for kvinder og piger at være for sig selv for at få alle kvinders potentialer frem, uden at de skal tænke på, om de nu er attraktive, eller om mændene beundrer dem. [...] Efter min mening bør en kvinde ikke blande sig for meget med mænd. Ikke fordi det er degraderende, men fordi det er mere praktisk for hende, så hun kan føle sig fri og have det sjovt og pjatte.

Under fællesinterviewet med Abir og de to gymnasieelever var en kvindelig islamist fra London, Amina, også til stede. Amina er fortalende for at gennemføre segregering ikke bare i skolen, men overalt i samfundet. Over for min indvending mod segregering i skolen, som betyder, at man ikke lærer at have med personer af det modsatte køn at gøre, anfører hun, at i det ideelle islamiske samfund bør man også segregere på universitetet og på arbejdspladsen. Abir er enig i, at yderligere segregering ville være en god idé. Men når det ikke er realiseret, ser hun ikke noget problem i de unges manglende erfaringer med det andet køn, for „religionen lærer os, hvordan vi skal have med det andet køn at gøre“. Safia mener også, at religionen og i særlig grad den islamiske skole lærer de unge at have med det modsatte køn at gøre. Det er, ifølge hende, simpelthen pointen med at have en islamisk skole. Til gengæld anser hun segregering for at være fuldstændig overflødig andre steder end i de ældste klasser, hvor teenagere, der endnu ikke har styr på sig selv, kan misbruge samværet. Det er vanskeligt at finde arbejde, hvor man ikke kommer til at blande sig med mænd, siger hun, og arbejde anser hun for at være en pligt for en „rigtig“ muslimsk kvinde. Ifølge Safia er det urealistisk at forestille sig en offentlig sfære, hvor kønnene ikke er blandet, „selv her på skolen er der både mænd og kvinder“. Og det er heller ikke nødvendigt, når blot man „tager sine grænser fra Koranen“. Munir mener som den eneste, at segregering slet ikke er ønskelig: „Jeg ved godt, det er imod min religion, men jeg foretrækker, at der ikke er adskillelse [mellem kønnene], for sådan er livet, og det [blandingen] sker helt sikkert før eller siden, så man skal vide, hvad det drejer sig om“.

Selvom der er delte meninger om, hvornår og hvordan segregering skal praktiseres,¹⁰ er det alligevel muligt at pege på nogle fællestræk i holdningen hertil. For det første fremstilles kønssegregering som en fordel for kvinder, i og med at de kan udfolde sig mere frit, når der ikke er mænd til stede. For det andet fremstår segregering som en foranstaltning, der skal afhjælpe en helt specifik situation, nemlig den der opstår i teenageårene. Når de unge kommer i puberteten, begynder de at reagere som kønnede væsner med en særlig tiltrækning over for det modsatte køn. Det er ikke forkert eller syndigt, men det skal styres. I skolen sker det ideelt set gennem segregering, mens det i familien eller andre steder, hvor tilstrækkeligt mange og ansvarlige voksne er til stede, sikres gennem opsyn med, at samværet ikke overskrider det tilladelige. Begge dele er foranstaltninger, der skal spare de unge for problemer, som de endnu ikke er i stand til at tackle. Ved overgangen fra gymnasiet til universitetet har de unge nået et stade, hvor de med den „rigtige“ opdragelse har fået den ansvarsfølelse, der gør dem i stand til selv at opretholde den orden, der bør herske. Det er ordenen, der er målet, segregeringen er blot et redskab til at opnå det. Dette redskab er ikke anvendeligt på alle områder og langtfra den eneste måde at opnå orden på. I kvindernes strategi for at opnå den ønskede orden indgår et andet element, nemlig et særligt forhold til gud, som forekommer at være et mere overordnet redskab.

Gud ser alt

Jeg blev ikke opdraget til at forstå noget som helst af religionen. Jeg fik ikke nogen bøger at læse om religion, og mine forældre talte ikke til mig om det. De gav mig besked på at bede og faste, og det gjorde jeg. De sagde, at jeg skulle frygte gud, men fik mig ikke til at forstå, at det var vigtigt. Jeg frygtede min far, mere end jeg frygtede gud.

Ifølge Hala er frygten for gud væsentlig for at kunne implementere islam. Hun illustrerer det med en historie om to piger med henholdsvis islamisk og ikke-islamisk opdragelse: Den ikke-islamiske pige tager sit tørklæde af, så snart hun er væk hjemmefra. Hun kan klæde sig som hun vil, ingen kan se hende, hverken faderen eller moderen. En pige fra en islamisk skole ville ikke handle sådan:

Hun skal selvfølgelig nok opleve alt det der med at ønske at være attraktiv, at mænd beundrer hende, hun skal nok opleve det hele. [...] Men hun vil også have en kamp med sig selv for ikke at gå for langt. Hun skal nok komme til at snakke med drenge og alt sådan noget. Der er ikke noget problem, så længe det er høflig tale, og hun er anstændigt klædt. Så er det i øvrigt underordnet, om hun er tildækket eller ej. Hun vil have den gudsfrygt, som de fleste af os desværre er opdraget uden. Vi blev opdraget til at være opmærksomme på andre folk, på naboer eller vores fædre. Så hvis naboerne eller faderen ikke holdt øje, kunne man gøre, lige hvad man ville. Men det første, man skal lære i islam, er at frygte gud og tage sine kriterier for sine handlinger fra gud.

Den islamiske opdragelse ligger i at formidle en forestilling om gud til børnene, som får dem til at handle ansvarligt og til om nødvendigt at kæmpe „en kamp med sig selv“. Soher siger det samme kort og præcist: islamisk opdragelse går ud på at at lære børnene, at „alt hvad vi gør i hverdagen, fra vi vågner, til vi går i seng, skal gøres under hensyntagen til, at gud holder øje med os“. Ifølge Soher går hendes bestræbelser over for hendes egne børn ud på at videregive den idé „og med den idé sender jeg dem ud i den åbne verden“. Så er alle ordrer overflødige. Hun nævner at smide skrald på gaden, at genere sin klassekammerat eller at frådse materielt som forhold, hvor ordrer ikke er nødvendige, når blot børnene er klar over, „at gud ser alt“. Mona supplerer:

Der er een stor og grundlæggende forskel [på islamisk og sekulær opdragelse]: Hvorfor gør man dette og hint? Det er ikke for folks skyld, det er ikke, fordi loven siger sådan; selv hvis der ikke er nogen lov, skal man gøre det, fordi der er gud. Det er den grundlæggende forskel; hvis han eller hun ved, at det her er forkert, det vil ikke behage gud, så vil de ikke gøre det. Det gælder også, selvom der ikke er nogen, der ser det. Det gælder, selvom om det er imod loven, det er værdien i sig selv, princippet kerne. Hvorfor gør man det ene, hvorfor gør man ikke det andet. Det ene behager gud, det andet ikke.

Mona vil arbejde for, at børn får en forestilling om en gud, som man skal stå til ansvar over for, og som står over alle andre instanser. For Mona er det også en fritagelse for at underkaste sig disse andre instanser. Det kræver nok en nærmere undersøgelse at afgøre, hvorvidt gudsbevidstheden eller guds frygten understøtter hierarkiske autoritetsstrukturer eller hæmmer dem. Her står det blot klart, at det for disse kvinder handler om at indføre et etisk system, der bygger på samvittighed. Det er et bestemt gudsforhold, der skal give børnene denne samvittighed og gøre dem til ansvarlige individer. Denne insisteren på det enkelte individs ansvarlighed er desuden et led i kvindernes egen subjektivering. Jeg aner også i denne tilgang en bevidsthed om, at hverken lærere, forældre eller andre autoriteter kan styre de enkelte elever eller egne børn fuldstændig. I stedet er de henvist til at søge at indpode de nye generationer nogle evner til at klare de situationer, som et moderne storbyliv byder på, såsom at gå på universitetet med unge af det andet køn, færdes på blandede arbejdspladser eller blot bevæge sig rundt i byen.

Det gode eksempel

Alle de interviewede kvinder mener, at overførslen af ansvarlighed og samvittighed til børnene sker ved, at kvinderne selv foregår med et godt eksempel. Hala giver et eksempel på, hvordan hun ser sin egen rolle i forhold til eleverne. Dagen før så hun en af sine elever i den klub,¹¹ hvor de begge er medlemmer. Eleven kom gående sammen med en dreng, ifølge Hala sandsynligvis hendes kæreste. „Tænk dig, hun er kun 13 år“. Da eleven så sin lærer, kiggede hun sig om efter en smutvej, men der var ingen måde at slippe væk på, de var midt på en åben plads. Hala hilser på hende og spørger, hvordan det går

og jeg planlægger ikke at vende tilbage til episoden. Jeg vil overhovedet ikke berøre det, og jeg planlægger ikke at få hende til at føle sig skyldig. Jeg forstår, at det er hendes alder, men jeg håber inderligt, at hun gennem en langsom proces vil nå dertil, hvor hun fortryder det.

Hala beskriver dernæst den rette måde for pigen at udvikle sig på som en langsom proces, der begynder med, at pigen finder en identifikationsmodel. Det kan være en af lærerne og under alle omstændigheder en person, som er god til sit arbejde. Måske bærer denne tørklæde, i hvert fald må hun være en, der forsøger at praktisere islam og har udstukket en islamisk kurs for sit liv. På spørgsmålm om, hvad det vil sige at udstikke en islamisk kurs, forklarer Hala, at der også for den voksne kvinde er tale om en proces, der består i en vedvarende søgen. Læreren eller moderen må selv engagere sig i denne søgen for at kunne være et godt eksempel for eleverne eller for sine egne børn. Indlæring af værdier sker først og fremmest ved, at lærerne selv lever op til idealerne og gennem deres væremåde eksemplificerer den rette islamiske opførsel.

Abir følger op. For at kunne udføre da'wa i skolen gennem at være et eksempel til efterfølgelse må man arbejde for at blive „rigtig“ muslim. Det arbejde er ikke tilendebragt med beslutningen om at tage tørklædet på eller med blot at erklære sig som islamist. Abir, der lige har rundet de 40 og traf sin beslutning om „at vende sig til islam“, da hun var 24 år, giver udtryk for, at det er en uafsluttet proces, som man må arbejde på hele livet. Det sker gennem bøn – ifølge hende selv bringer det hende nærmere til gud – men indebærer meget mere end det. På skolen forsøger hun at relatere undervisningen til islam og viger ikke tilbage for at give eksempler fra sit eget liv, f.eks ved at fortælle opbyggelige historier om sit valg af islam eller berette om episoder fra sit ægteskab som eksempel på, hvilke problemer der kan opstå, når den ene part (hendes mand) ikke lever op til islamiske forskrifter. Desuden nævner hun som eksempler på sin da'wa, at hun giver sine elever ekstratimer uden at tage betaling for det, og at hun ud af egen lomme støtter en af skolens rengøringskoner, som er enke og dårligt kan klare dagen og vejen. Heri ligger der også et opgør med andre muslimer som, ifølge Abir, ikke lever op til betnelsen muslim.

Når jeg siger udøvende muslim, tror du måske det handler om bønnen, fasten og at have tørklæde på. Men for mig har det en anden mening, for mig har det at gøre med moral, opførsel, principper, hvordan man behandler andre muslimer og folk, der ikke er muslimer. Det provokerer mig voldsomt, når 'muslim' blot angiver, at man beder, som om det var en slags træning eller gymnastik, som man gør vanemæssigt. Hvis de virkelig er muslimer, virkelig dybt i deres hjerter, ville det ændre deres opførsel. De ville ikke være selviske eller se ned på andre mennesker, de ville ikke være grådige efter penge og en masse andre ting. Man finder folk, der beder, men samtidig er langt væk fra islams essens.

Abir etablerer en modsætning mellem udøvelse af islam som etik og islam som en række ritualer. Det indebærer dog ikke, at hun anser ritualerne for at være overflødige. Abir afbryder af og til interviewseancerne for at bede. Hun er meget omhyggelig med sin påklædning, som hun mener skal udtrykke det islamiske engagement. Det giver sig udslag i, at hun i 1997 har taget *niqab* på, en tilsløring, der dækker ikke bare hår, hals og nakke, men også ansigtet. Den nye påklædning skal ifølge Abir signalere, at hendes forhold til gud er blevet mere modent.

For de interviewede kvindelige islamister er der sat fokus på den enkeltes handlinger og fremtoning. Det betyder ikke, at tanker om samfundet som helhed er fraværende. I eksamensterminen foråret 1996 var Abir meget optaget af eksamenssnyd, og hun kørte en veritabel kampagne rettet mod både elever og lærere på den islamiske skole. Mens andre lærere, ifølge Abir, anser snyd for at være et uskyldigt fænomen, ser hun en sammenhæng mellem udbredelsen af snyd blandt eleverne og den korrupsion, som finder sted på alle niveauer i det egyptiske samfund. Hun har skrevet en artikel om emnet, hvor hun med henvisning til Koranen og til anden islamisk litteratur forklarer, hvorfor snyd og bedrag er så undergravende for hele det egyptiske samfund. Artiklen skal indgå i en antologi, som hun planlægger at udgive sammen med en kvinde, der underviser andre kvinder i koranlæsning i moskéen. Emnet er islam i samfundet, og målgruppen er gymnasieelever.

Mens Abir ikke kan bekæmpe korrupsionen direkte, mener hun at kunne bekæmpe den indirekte ved at indprente ærlighed i de kommende generationer. Denne måde at forholde sig til samfundsmæssige problemer på er kendetegnende for disse kvindelige islamister. Løsningen på sociale og politiske problemer synes at være etisk oprustning. Kvinderne lærer børnene, at man ikke må smide affald på gaden, og angiver bekymring for forureningen som begrundelse herfor. Fattigdomsproblemerne giver anledning til at indprente eleverne respekt for de socialt dårligere stillede og til selv at foregå med et godt eksempel ved at give økonomisk støtte til fattige. Der er ikke nogen dybere kritik af de forhold, der har skabt forurening eller den sociale ulighed, men der er en opmærksomhed på disse problemfelter. Samfundets problemer opfattes som en etisk udfordring for den enkelte.¹²

Opsamling

Islamismeforskere peger på to strategier for islamisering: den ene retter sig mod overtagelsen af regeringsmagten, den anden mod oprettelse af et parallelsystem af institutioner inden for sundheds-, uddannelses- og den økonomiske sektor (Ibrahim 1988; Roy 1993). De her omtalte kvinder deltager for så vidt aktivt i opbyggelsen af et alternativt islamisk system, men ved nærmere eftersyn går deres bestræbelser i en anden retning. De forfægter en strategi, der retter sig mod individet for at igangsætte en bevidstgørelsesproces og indstifte en islamisk livsform. Ifølge de interviewede kvindelige islamister går vejen til islamisering ikke nødvendigvis gennem islamiske skoler, og for dem er etableringen af et islamisk parallelskolesystem ikke et mål i sig selv. Derimod er uddannelse, kvalificeret uddannelse, en farbar vej. Islamiske skoler kan være et middel til at opnå det, men kun et middel blandt flere. Den islamistiske praksis består ifølge dem ikke i indførelse af en række islamiske institutioner, men i at handle etisk. Det er en praksis, der place-

rer ansvaret hos det enkelte individ. Det betyder dog ikke, at islamiseringen er blevet en individuel sag, endemålet er stadig samfundet som helhed. Det skorter heller ikke på kritik af myndighederne fra disse kvinders side, men kritikken går ikke så meget på, at myndighederne handler uislamisk, som på at myndighederne sætter begrænsninger for udfoldelsen af det civile muslimske samfund.¹³ Med den tilgang placerer de kvindelige islamister sig selv centralt i islamiseringsprojektet; det islamiske samfund, *umma' en*, skabes ifølge dem nedefra, og her gør de sig gældende.

Når de her citerede kvinder fortæller om deres opfattelse af børneopdragelse, sker det som en overvejelse af, hvordan islamiseringsprojektet skal realiseres. Overordnet fremstilles islamisk engagement som en forpligtelse til at uddanne sig gennem både formel uddannelse, religiøs skoling og dannelse som en vedvarende afsøgning af vidensområder og refleksion over egne erfaringer. I den fremlagte argumentation relativiserer kvinderne desuden begreber som lydighed og respekt; det bør udvises i nogle situationer, men langt fra alle. De gør tørklædet til et spørgsmål om overbevisning mere end en simpel pligt, og de ser kønssegregering som en midlertidig ordening, som er overflødig for ansvarlige voksne mennesker, såvel kvinder som mænd. De udarbejder et gudsbegreb, der sætter fokus på den enkeltes ansvarlighed. Med disse retningslinjer angiver de også nogle rammer for egen udfoldelse. De nævnte opdragelsesprincipper bringer kvinderne også i anvendelse over for sig selv, fordi de insisterer på, at den bedste metode for islamisering er at virkeliggøre *det gode eksempel*.

Det kan umiddelbart forekomme som en banal konstatering, men har vidtrækkende konsekvenser. For det første er forestillingen om, at kvinden kan være et etisk handlende individ, ikke et uanfægtet synspunkt i dagens Egypten. Mere konservativt indstillede muslimer – såvel kvinder som mænd – beskrev under samtaler med mig i 1996 og 1997 kvinden som *fitna* fra top til tå. Fitna oversættes nok bedst som fristelse og er en kraft, som menes at skabe uorden i samfundet, hvis den får frit spil. Kvindens *fitna* bliver ofte angivet som begrundelse for, at kvinden skal tildække sig, og bruges også af nogle som argument for, at kvinden om muligt skal holde sig hjemme (se f.eks. Sheik Sha'rawi n.d.:94). Sha'rawi er måske den mest læste prædikant, i hvert fald at dømme efter forekomsten af hans bøger i enhver bogstand på Kairos gadehjørner. Når kvinden betegnes som *fitna* fremmanes et billede af kvinden som uroskaber og som noget, der skal isoleres. Det står i grell modsætning til det billede af kvinden, som de kvindelige islamister skaber, hvor kvinden har en forpligtelse til at påvirke samfundsudviklingen og er det gode eksempel til efterfølgelse.

For det andet skaber de kvindelige islamister med deres fokus på bevidstgørelse og etisk livsform et nyt forhold til selvet. Michel Foucault beskæftiger sig i sine sene bøger (1979, 1980, 1990) med overgangen til moderne disciplinerings teknikker i Europa, der drejer sig om, at menneskets forhold til sig selv ændres. Han skitserer de forskellige måder, hvorpå mennesket blev gjort til et moderne subjekt i „vores kultur“. Een af disse måder er individets egen fremstilling af sig selv som et etisk subjekt (Foucault 1983:208; Rabinow 1984:11); hævdelser af at være etisk subjekt borger for individets evne til at tage ansvaret for sig selv. Denne nye disciplinerings teknik er nemlig en konsekvens af den overdragelse af kontrol fra autoriteter som familiens eller gruppens overhoved til enkeltindividerne selv, som fandt sted i moderniseringsprocessen. De kvindelige islamister kan placeres i lignende (men formodentlig ikke identiske) moderniseringsprocesser i Mellemøsten. De kvindelige islamisters argumentation er et svar på kvinders øgede

adgang til det offentlige rum og på fremkomsten af en forholdsvis ny fase i kvinders liv,¹⁴ først og fremmest som resultat af, at masseuddannelse er blevet en realitet fra 1950'erne og frem, men også af, at kvinders udearbejde for mange familier i dag giver en uundværlig indtægt.¹⁵ Moralens opretholdelse kan ikke længere sikres gennem kvindernes forbliven i hjemmet (selvom der fortsat er nogle islamiske repræsentanter, der argumenterer herfor). I stedet er det nu i højere grad op til kvinderne selv at forvalte et større frirum og dermed også sætte grænser for egen adfærd. Det giver også en ny forståelse af kvinden. Mens kvinder med adgang til intellektuelle muslimske kredse gennem deres bidrag til debatten direkte arbejder for en nytolkning af nogle af de religiøse begreber, der berører kvinders udfoldelse, er muslimske aktivister som de kvindelige skolelærere gennem deres praksis med til at påvirke opfattelsen af den muslimske kvinde.

Ved at udarbejde et rationale for selvforvaltning og selvkontrol gennem at skabe et selv i form af *det gode eksempel* for de kommende generationer, deltager kvinderne i en modernisering af kategorien „den muslimske kvinde“. Det billede af den muslimske kvinde, som tegner sig i de kvindelige islamisters argumentation, adskiller sig fra – og fremsættes på trods af – andre fortsat magtfulde billeder. Et magtfuldt billede er den muslimske kvinde som fristeren og dermed som en trussel mod samfundsordenen. Det billede fremstår i ældre skrifter om den muslimske kvinde (jf. Haddad 1985), men repræsenteres i dag af konservative muslimer og er til stede langt ind i de islamistiske rækker. Et andet magtfuldt billede er den muslimske kvinde som offer (offer for manden og for islam). Det billede trives i den vestlige presse, men fremsættes også af grupper i det egyptiske samfund, til tider af regeringen, til tider af liberale eller feministiske oppositionsgrupper. Der er ikke frit slag for en omskrivning af kategorien „den muslimske kvinde“, og det viser de kvindelige islamisters argumentation med al tydelighed. Kvindernes argumentation er defensiv: De må forsvare sig mod den „vestlige“ kritik af islam for at være en undertrykkende religion. De må forsvare sig mod mere konservative røster inden for de islamistiske rækker, mod beskyldninger for at komme for langt væk fra islam og mod at skabe uorden i umma'en. Under de begrænsninger forsøger de kvindelige islamister at få „den muslimske kvinde“ til at stå for en kvinde med positive karakteristika, en kvinde som er ansvarlig, kontrollerer sig selv, er myndig og kan være et eksempel for andre.

Noter

1. Interviews gennemført okt.-nov. 1995 og april 1996 med henblik på min ph.d.-afhandling om kvindelige islamister og kønsdebatten i Kairo, finansieret af Det humanistiske Fakultet ved Københavns Universitet. De interviewede kvinder præsenteres her under pseudonym. Interviewene foregik på engelsk og blev optaget på bånd.
2. Jeg tilstræber ikke en helhedsvurdering af de kvindelige islamisters aktiviteter og deres indflydelse på børn eller andre, som er målet for deres da'wa, endside deres indflydelse på samfundsudviklingen generelt. Fokus er her på disse kvinders eget udbytte af at deltage i islamiseringsprojektet.
3. Se Connie Carøe Christiansens artikel i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* for den fortolkende og objektiverende tilgang til islam blandt islamistiske studerende i Fes, Marokko.
4. Mission er nok ofte – også i kristen sammenhæng – et spørgsmål om at være et godt eksempel og forbundet med en vendt blikket mod sig selv.

5. Kamphoefner anfører, at klasser med 60-70 elever fortsat er almindelige i Kairos statslige skoler (Kamphoefner 1996:83), mens en af de interviewede kvinder, Mona, giver et bud på 40 som gennemsnit.
6. Den islamiske skole er således ikke tilgængelig for de grupper, der ellers er blevet udnævnt (af blandt andre Ayubi 1991:162; Roi 1993:6-7) til at være islamisternes rekrutteringsgrundlag: en nyligt urbaniseret, uddannet, lavere middelklasse. Uden at ville udfordre dette generelle billede er der meget i mit materiale, der tyder på, at islamiseringen i 1990'erne rækker langt ind i den etablerede middelklasse og eliten.
7. I 1994 udsendte undervisningsministeriet et dekret om skoleuniformen, der forbød tørklædet og angav en maksimumslængde for pigernes nederdele. Det blev indledningen til en lang magtkamp mellem undervisningsministeren og dele af den islamistiske opposition, der nåede sin foreløbige afslutning i maj 1996, hvor ministerens dekret i en modereret form fik opbakning i højesteret.
8. Under mit sidste besøg i Kairo i april 1997 viste det sig, at Abir havde opsagt sit job på skolen, fordi det ifølge hende ikke længere er muligt at se forskellen på den og en almindelig skole. Hun har fået nyt arbejde på en sekulær privatskole, hvor hun anser sine muligheder for at drive da'wa for at være bedre.
9. Privatskoler med kristen og/eller europæisk nationalt tilhørsforhold har høj status i Kairo, og en kristen skole søges også af velstillede muslimer.
10. Under fællesinterviewet var der uenighed om flere spørgsmål, og divergerende synspunkter kom til udtryk. Alle de interviewede lærere som elev, udtaler sig med en overbevisning om, at de hver især selv kan udlægge islam og som følge deraf er i stand til at udstikke retningslinjer for den rette islamiske opdragelse eller den rette indretning af skolen. Det forekommer mig at være en illustration af, at islamismen indeholder et potentiale for en pluralisering af islam, fordi bevægelsen giver anstød til, at flere og flere selv tager del i at „udlægge teksten“.
11. Kairos middelklasse bruger fritiden i byens klubber, der typisk har sportsfaciliteter og en række andre tilbud „for hele familien“.
12. I et studie af KFUK i årene 1883-1940 gives en lignende beskrivelse af medlemmernes sociale engagement (Rømer Christiansen 1995:169). En nærmere undersøgelse ville sikkert vise en række paralleller mellem de her beskrevne grupper og KFUK og lignende kristelige foreninger, der i første halvdel af det 20. århundrede gennem foreningsliv integrerede unge kvinder i Europas moderne storbysamfund.
13. Således i den nævnte sag om skoleuniformen (jf. note 6). Undervisningsministerens forbud mod tørklædet som en del af skoleuniformen blev af fremtrædende mandlige islamister angrebet direkte, mens de her citerede kvindelige islamistiske lærere principielt var enige med ministeren i, at tørklædet ikke skulle pålægges pigerne i skolen. Kvindernes kritik gik i højere grad på, at det ikke var myndighedernes bord, og at sådanne regler skulle afgøres i en social forhandling mellem de implicerede.
14. Tidligt giftermål er traditionelt højt værdsat og skal fungere som en garanti for, at de spirende seksuelle følelser hos unge ikke skaber kaotiske forhold i samfundet, men kanaliseres ind i det lovformelige ægteskab. Det er imidlertid langt fra idealet for de interviewede kvindelige islamister. En kvindelig islamist berettede om, at der gik 7 år, fra hun blev forlovet, til hun kunne blive gift med den mand, hun elskede, fordi de begge var under uddannelse. Hun fremhævede med stolthed den ansvarlighed og tålmodighed, som de begge havde udvist i ventetiden (interview 1995).
15. Berit Thorbjørnsrud (1996) beskriver nye disciplineringssteknikkers indtog blandt unge koptiske kvinder i Kairo, der bliver tilladt større mobilitet end tidligere generationer. Et nyt og slankere kvindeideal vidner, ifølge Thorbjørnsrud, om en omstrukturering af kontrolmekanismer, og slankekuren fremstår som kvinders bevis på, at de holder sig selv under kontrol.

Litteratur

- Ayubi, Nazib
1991 Political Islam. Religion and Politics in the Arab World. London and New York: Routledge.
- Christensen, Hilda Rømer
1995 Mellem backfische og pæne piger. Køn og kultur i KFUK 1883-1940. København: Museum Tusulanums Forlag.

- Eickelman, Dale & James Piscatori
 1996 Muslim Politics. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.
- Foucault, Michel
 1979 Discipline and Punish. The Birth of the Prison. New York: Vintage/Random House.
 1980 The History of Sexuality vol. 1. London: Penguin Books.
 1983 Afterword. I: H. Dreyfus & P. Rabinow (eds.): The Subject and Power. Chicago: The University of Chicago Press.
 1990 The Use of Pleasure. The History of Sexuality vol. 2. New York: Vintage Books.
 1990 The Care of the Self. The History of Sexuality vol. 3. London: Penguin Books.
- Ibrahim, Saad Eddin
 1988 Egypt's Islamic Activism in the 1980s. Third World Quarterly 10(2):632-57.
- Kamphoefner, K. R.
 1996 What's the Use? The Household, Low-Income Women, and Literacy. I: D. Singerman & H. Hoodfar (eds.): Development, Change and Gender in Cairo. A View from the Household. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Rabinow, Poul
 1984 The Foucault Reader. Toronto: Pantheon Books.
- Roy, Olivier
 1993 Skakmat. Politisk islam: Et alternativ for de muslimske samfund. København: Eirene.
- Salvatore, Armando
 1997 Islam and the Political Discourse of Modernity. Berkshire: Ithaca Press.
- Sha'rawi, Mohammed M.
 n.d. Al-mar'a wal-ragul wa khusum al-islam. (Kvinden og manden og islams modstandere). Alexandria: Dar el-Nadwa.
- Thorbjørnsrud, Berit
 1996 The Slender Body: Coptic Women in a Changing Society. Upubliceret paper præsenteret på Middle Eastern Network Seminar „Women, Culture & Modernity“, Magleås, Danmark.

LISE P. GALAL

OG BRYLLUPSREJSEN GIK TIL ET KLOSTER

Ungdomskultur og forbrug blandt koptere i Kairo

Det var i en af de store kirker nær Kairos centrum, at Isaak og Dalal¹ blev gift. De nærmeste venner og familiemedlemmer var blevet kørt dertil i en lejet minibus og rækken af gæster uden for kirken, der ville lykønske brudeparret efter vielsen, var lang. Dalal var en yndig hvid brud. Efter vielsen opløstes selskabet. Nogle få var med brudeparret i brudgommens families lejlighed, hvor vi fik cola og appelsinvand at drikke. Senere mødtes omkring 15 unge i Maryland, en forlystelsespark, hvor vi fik isdessert og te. Samme aften kl. 23 mødtes vi igen med dagens brudepar i en bus, der skulle køre os ud til Skt. Antunius' og Skt. Pauls klostre i den østlige ørken ved det Røde Hav. En tredages tur til disse klostre med en gruppe af unge medlemmer fra den lokale kirke samt kirkens præstepar gjorde det ud for Isaaks og Dalals bryllupsrejse. Det var ikke forestillingen om en bryllupsnat på luksushotel med champagne og servering på værelset, der blev forsøgt gjort efter. Men en bryllupsrejse blev det. Den første nat i bussen, de to næste på kønsadskilte sovesale. Ulideligt varmt uden ret meget vand at forfriske kroppen med. Andagt, messer, fortællinger om klostrenes helgener, ensom meditation i bjergene, samtale med munkene og ikke mindst selskabeligt samvær med de andre unge i gruppen. Dalal og Isaak havde smidt festtøjet og var nu begge i cowboybukser og t-shirts med logo for den Koptisk ortodokse Kirke. På vej tilbage til Kairo gjorde bussen holdt ved en badestrand, hvor nogle tog en svømmetur, mens andre nøjedes med at dyppe tæerne.

Koptere i Kairo

Dalal og Isaak tilhører den gruppe af unge egyptere, der i stigende grad identificerer sig med et religiøst fællesskab. Som medlemmer af den Koptisk ortodokse Kirke er de en del af det forholdsvis store kristne mindretal i Egypten. Kopterne i Egypten udgør ca. 10% af den egyptiske befolkning.² Den Koptisk ortodokse Kirke har som en af de allerførste kristne menigheder i verden en lang historisk tradition, der ikke mindst har været præget af kirkens status som minoritetskirke under muslimsk overherredømme. I dag har kopterne ikke nogen veldefineret minoritetsstatus, som de havde tidligere.³ De er principielt ligestillede med resten af Egyptens befolkning og må derfor kæmpe for retten til at fastholde en religiøs praksis, der ikke er i overensstemmelse med flertallets, blandt andet

gennem indførelsen af særlige person-status-love. Generelt har de sidste tre årtiers voksende indflydelse fra de forskellige islamistiske bevægelser været med til at sætte fokus på den religiøse identitet. Men når unge koptere i dag søger fællesskabet i kirken, er det ikke blot en reaktion mod presset fra islamiseringen, men også en udvikling, der løber parallelt med den islamiske og som sådan interagerer med den samme økonomiske, sociale og politiske udvikling, som de islamiske bevægelser.

Den koptiske religiøse opblomstring har ikke mindst vokset sig stærk takket være en meget aktiv gruppe af unge fra middelklassen. Det er disse unge, som jeg i denne artikel vil sætte fokus på. Disse unge er veluddannede og velformulerede. De er både unge, der ved at have fået en uddannelse socialt har bevæget sig op i middelklassen, men også unge fra den etablerede og meget sekulariserede middelklasse, hvis forældre kun har haft et perifert forhold til kirken. Når denne gruppe af unge er kommet til at spille en central rolle i arbejdet med at formulere kirkens rolle fremover, skyldes det ikke mindst et omfattende søndagsskolesystem, der siden halvtredserne med udgangspunkt i de lokale kirker har trukket unge koptere til kirken.

Den tiltagende kirkelige interesse blandt kopterne har derudover vist sig i en voldsom tilstrømning af både novicer og besøgende til de gamle klostre. Klostre, som har været på vej til at forfalde eller kun har haft enkelte munke tilbage, har med denne interesse fra menighederne fået nyt liv og er blevet restaurerede og udvidede. Klosterbesøgene udviklede sig under mit feltarbejde i Kairo til at blive et centralt element i mine forsøg på at forstå de sidste tre årtiers opblomstrende religiøse interesse for den Koptiske ortodokse Kirke.

Klosterturene og fællesskabet

Historien om Dalals og Isaaks bryllup fortæller, tror jeg, en hel del om Egypten i dag. Det unge pars valg af bryllupsfestligheder og bryllupsrejse fortæller blandt andet om det unge pars forhold til det koptiske fællesskab. Dette par udsatte den tidligere så betydningsfulde og mytologiserede bryllupsnat tre dage for at tage på en tur med det kristne fællesskab. Et fællesskab som de i deres dagligdag ligesom mange andre unge koptere brugte næsten al deres fritid på. De var begge erfarne søndagsskolelærere og deltog i studiekredse og andet frivilligt arbejde. Isaak havde sit daglige arbejde i hovedsædet for den Koptisk ortodokse Kirke i Kairo. De havde mødt hinanden gennem deres kirkelige engagement, havde forelsket sig i hinanden og havde fået forældrenes samtykke til ægteskabet.

Det var ikke familien, der stod stærkt i centrum af dette bryllupsarrangement. Ingen fra forældregenerationen var med i Maryland eller med i klostret. Brylluppet lå langt fra forestillingen om det traditionelle bryllup, hvor familiealliancer står i centrum, og brudeparret fremstår som marionetter i et nøje tilrettelagt ritual. Eftermiddagens program kunne endda virke lidt tilfældigt og stod først og fremmest i de unges tegn. Det var det unge brudepar, som bestemte farten.

Umiddelbart kunne man få det indtryk, at en stærk tro og klar overbevisning fik de unge til at vælge klostret som mål for deres bryllupsrejse. At det var idealet om forsagelse og fromhed, der fik de unge til at foretrække det religiøse fællesskab og en klostertur med et temmeligt asketisk indhold i modsætning til det traditionelle bryllups

festligheder. Der er heller ingen tvivl om, at den religiøse ramme havde en altafgørende betydning for det unge par. Men dette kan ikke udelukke, at også andre elementer var indblandet.

Det at besøge klostrene, fik jeg at vide, var en af de mest vigtige pligter for det enkelte medlem af den Koptisk ortodokse Kirke. Det var ikke kun en pligt, men også et religiøst behov. Uden at tage med på klosterture ville man ikke kunne forstå det koptiske fællesskab, fik jeg fortalt. Denne insisteren er interessant alene af den grund, at det er første gang i ørkenklostrenes lange historie,⁴ at de er en del af det religiøse liv i menighederne i byerne og landsbyerne (Meinardus 1989). Klostrene er på denne måde i de seneste år blevet mål for den almindelig byboers pilgrimsfærd. Det betyder, at Skt. Antunius, som er et af de største klostre, nu modtager op til femtusinde besøgende i løbet af bare én officiel fridag. Klosterturene er altså et nyt og populært element i den religiøse praksis, og bryllupsrejsen en kreativ udgave af en ny tradition under klostrets historiske rammer.

At lige netop klostrene er blevet et populært mål kan skyldes flere ting. En forbedret infrastruktur har ganske simpelt gjort det meget lettere rent fysisk at komme frem til de ofte meget isolerede klostre. Asfalterede veje og moderne busser medvirker til, at klostrene er blevet et mål for de mange.

Dalals og Isaaks valg af bryllupsrejse indikerer samtidig, at klosterturene materialiserer et fællesskab, der adskiller sig fra det traditionelle. Brylluppet afslører, at slægtsfællesskabet ikke længere suverænt står i centrum for disse unge, når vigtige livsbegivenheder skal fejres. Det koptiske fællesskab tildeles her en betydning, der mest af alt ligner det moderne interessefællesskab. Et fællesskab, som ikke på forhånd er givet, men som de enkelte individer har valgt at identificere sig med.

Et acceptabelt alternativ

Bryllupsrejsen til klostret er et af mange eksempler på, hvordan unge egyptere de senere år har fået større råderum og selvbestemmelsesret. Om end det stadig er usædvanligt, at de unge ved en sådan vigtig begivenhed som brylluppet vælger alternativt, har klostrene på anden vis nedbrudt mange af tidligere køns- og aldersdefinerede handlingsmuligheder. På klosterturene suspenderes traditionelle grænser i form af køn, alder og klasse. Turene er ofte blandede aldersmæssigt og socialt, og alle må klemme sig sammen på den samme ukomfortable sovesal. Unge af begge køn rejser sammen og ofte på særlige ungdomsture uden forældre eller repræsentanter fra den ældre generation. Det hænder, at unge kvinder og mænd på egen hånd rejser den lange vej ud til klostrene for at søge råd hos en af munkene, som de har valgt som deres skriftefader (Paulsen 1993; Thorbjørnsrud 1989). På samme måde tilbringer de unge aktive meget tid i kirken, uden at forældrene har indvendinger imod dette. En ung kopter, George, udtrykker det på denne måde: „En dag sagde min mor og far: Hvorfor flytter du ikke din seng hen i kirken? De syntes aldrig, de så mig, men i virkeligheden er de godt tilfredse med, at jeg er her, fordi her har jeg gode venner, og der er folk, der holder øje med mig“. Lignende udtalelser hørte jeg fra andre unge koptere. Den kvindelige ugifte søndagsskolelærer Amal fortæller, at det var hendes mor, der opmuntrede hende til at deltage i kirkens arbejde, selv om moderen ikke selv kom der meget mere. Det sociale fællesskab i kirken opfattes af forældrene som et trygt fællesskab.

På denne måde er kirken blevet ramme for en særlig ungdomskultur, som tilsyneladende giver de unge større frihed samtidig med, at konflikten i denne frigørelsesproces minimeres af kirkens traditionelle status og legitime ret til at udlægge og udstikke retningslinier for værdier og principper. Denne rolle som ramme for en ny ungdomskultur er kirken sig meget bevidst, hvilket også betyder, at religionsundervisning og tros lære kun er en del af, hvad kirken tilbyder. George siger: „Vi må i kirken tilbyde, hvad der findes af fritidstilbud uden for kirken. Det må vi gøre i kirkeligt regi for at få folk til at bruge kirken som et dagligt center.“ Derfor tilbyder søndagsskolen og kirken undervisning i koptisk sprog, engelsk, computer og historie. Der spilles fodbold og anden sport i gården. Der udlånes bøger og bånd med religiøse emner og musik. Der arrangeres udflugter, ikke blot til klostre, men også til andre rekreative mål. Der er sommerlejre og internationalt økumenisk samarbejde. Der er sundhedsklinikker og uddannelsesprojekter for fattige.

Disse mange aktiviteter kan forstås som kirkens forsøg på at udfylde rollen som en slags udvidet familie. Kirken forsøger at definere og etablere et socialt rum i det moderne liv med den bevidsthed, at familiestrukturen er under opløsning, at fritiden er et nyt fænomen, at uddannelse er en altafgørende ressource, og at opløsningen af den traditionelle moral er en trussel. Kirken tilbyder på denne måde både værdier, tryghed og nutidige fritids- og forbrugstilbud.

Kirken har ved at slå på sin rolle som en familie overført reglerne for det sociale felt i form af den nære familie til det store sociale felt: det koptisk-ortodokse fællesskab i Egypten. Kirken bliver i denne forståelse ikke opfattet som et offentligt rum, men som et privat rum. *Inden for* kirken, dvs. den udvidede familie, og *inden for* den kristne religiøse ramme kan de unge udfolde sig, så længe de husker på kristendommens rammer. Inden for udfordrer de unge aktive koptere samfundets traditionelle opfattelse af kønnenes adskillelse og bevægelsesfrihed, idet de unge omgås andre unge af det modsatte køn i kirken. De finder selv deres ægtefælle i kirken. De bevæger sig uden for familien og det private for at gå i kirken. De bruger fritiden uden for familiens beskyttende blik for at tjene i kirken. Hele denne nye form for social praksis er acceptabel i forældres såvel som i det muslimske majoritetssamfunds øjne, da denne defineres af og kontrolleres inden for rammerne af religionen og kirken.

Et koptisk forbrug?

Mit forslag er, at klosterturene og andre kirkelige ungdomsaktiviteter ikke blot er en udvej væk fra traditionelle livsmønstre, men samtidig er en udvej væk fra det dilemma, som de unge i dag befinder sig i. På den ene side ser de sig selv konfronteret med en social, økonomisk og politisk usikker fremtid, hvor arbejdsløsheden ligger lige om hjørnet. På den anden side har de med en uddannelse i hånden fået lovning på en forbedret levestandard og en livsstil, der tilfredstiller moderne forbrugsmønstre. Her tilbyder kirken et rum, der strækker sig langt ud over fromhed, askese eller en søgen tilbage til rødderne.

Klosterturene tilbyder i denne forståelse en fritidsformøjelse, der ikke kun indeholder forbrug af fritid som sådan, men også forbrug af andre elementer typiske for en moderne ungdomskultur. Ønsket om i sin fritid at gøre noget andet end det daglige. At opsøge rekreative områder. At fjerne sig fysisk fra dagligdagens rum. Det er moderne behov kombineret med økonomisk formåenhed. Turene er økonomisk overkommelige, fordi de

for det første organiseres af kirken for minimale omkostninger, og for det andet er bygget på idealer om klostrenes asketiske liv. Det betyder, at næsten alle har råd til at deltage. Det unge brudepar får sig faktisk uden store omkostninger en tredages bryllupsrejse. En bryllupsrejse, hvis umiddelbare alternativ var en større og dyrere fest i en til formålet lejet restaurant eller klub. Det lykkedes det unge par at undgå unødige omkostninger for familien, hvor brudens mor var enke og ikke kunne afse mange økonomiske midler. Brudgommens familie var socialt set dårligere placeret end brudens, og brudgommens manglende økonomiske formåenhed i forhold til at skaffe en lejlighed til parret blev kompenseret ved, at parret kort tid efter brylluppet emigrede til Australien. Ved at vælge klostret som mål for bryllupsrejsen får de unge formuleret et alternativ i overensstemmelse med principperne for det koptiske fællesskab uden at sætte deres middelklassestatus over styr.

Olivier Roy, islamforsker og filosof, foreslår i bogen *Skakmat* (1993), at mange unge neofundamentalister i dag finder en alternativ livsstil i det islamiske fællesskab. En livsstil som tilfredsstillende de unges behov for at markere et nyt socialt tilhørsforhold. Mange af de unge neofundamentalister er fra den nyopdannede middelklasse, der uden mange økonomiske midler kæmper for at opretholde den nye middelklassestatus, som de har tilegnet sig gennem uddannelse. Dette medfører nye kulturelle udtryk i forsøget på at adskille sig fra ens tidligere plads blandt de ikkeuddannede. Væksten i middelklassen har betydet, at den gængse fritidskultur manifesterer sig ved at sportsklubberne i Kairo oplever så stort et medlemspres, at det er ganske astronomiske beløb, nye medlemmer må betale (Roy 1993). Her træder det islamiske såvel som det koptiske fællesskab ind som alternativ. Hvis klubberne er økonomisk utilgængelige, tilbyder islamisterne og kopterne hver deres gratis fællesskab, der forener et traditionelt religiøst fællesskab med en ny form for fællesskab. Et fællesskab, der tillige er et socialt korrekt fællesskab, og som understreger denne del af middelklassens nye livsstil og dens afstand til den traditionelle og folkelige livsstil.

Den koptiske såvel som den islamiske opblomstring organiseres i denne forståelse på en sådan måde, at den tilfredsstillende en moderne forbrugs- og fritidskultur for beskedne midler. Det koptiske fællesskab autoriserer et forbrug i overensstemmelse med principper for koptisk levevis og kultur. Forbrug er i denne forståelse mere end blot forbrug af masseproducerede forbrugsvarer. Forbrug er også forbrug af uddannelse, fritid og adgang til video, kassettebånd og computerteknologi. Når det koptiske fællesskab indkorporerer muligheden for fritidsforfølgelse og oplevelser, tillægger det forbruget en særlig betydning, der adskiller det fra andre livsstile. Der opstår en særlig koptisk forbrugskultur. Som Mike Featherstone har påpeget i sine analyser af moderne forbrugskultur, tillægges forbruget i stigende grad et kulturelt indhold. Forbrug bliver et medvirkende element i konstruktionen af det kulturelle fællesskab, og forbrugsvarer bliver effektive symboler på en kulturel tradition (Featherstone 1987).

Klostret er ikke et hvilket som helst mål for feriehængende byboere, men et symbol på en lang og rig historisk religiøs tradition. Et nyt mål for menigheden, men et mål hvis kulturelle indhold fremmanes i kravet til og behovet for den troende kopter om at besøge klostrene som en del af den religiøse praksis. Klostret kommer hermed til at symbolisere koptisk kultur, men også koptisk modernitet og forbrug med sin egen stil.

Dette indebærer, at hverken den nemme adgang for de mange eller den billige pris er de eneste årsager til klostrenes succes. Det ser ud til, at klostrene på fornem vis opfylder

kravene til en vare, der har værdi, fordi den har en særlig stil, som er koptisk. De religiøse og spirituelle aspekter af turene kombinerer de individuelle moderne behov med en følelse af fællesskab, der ikke blot bygger på fælles delte religiøse symboler, men på fælles livsstil og religiøs praksis.

Mellem autenticitet og forbrug

Hvis klosterturene og kirkefællesskabet er blevet elementer i en moderne forbrugskultur, kunne man forledes til at tro, at det religiøse kun får en overfladisk betydning i form af en signalværdi, mens indholdet ikke er så forskelligt fra andre fritidsoplevelser. Er klostrene andet end et symbol på et koptisk fællesskab, der giver associationer til den moderne museumskultur? På museet ser vi kontinuiteten tilbage til fortiden præsenteret gennem historiske og kulturelle elementer. På samme måde er klostrene forbindelsesled til en fortid og en tradition. Men klostrene er mere end kommercialiseret historie. Klostrene er et sted, hvor koptere på én og samme tid opfører sig som koptere og som moderne middelklasse-egyptere. Gennem ritualiseret praksis som bøn, meditation, besøg ved helgengravene og deltagelse i messerne handler de unge koptere i overensstemmelse med, hvad koptiskhed ifølge dem bør indeholde af religiøs praksis. Ved at tage på tur i weekenderne og ferierne væk fra dagligdagens rum og ved i fritiden at anvende computere og forøge deres engelskkundskaber i kirken opfylder de unge koptere forventningerne til en moderne livsstil og handler i overensstemmelse med, hvad andre middelklasseegyptere, både muslimer og kristne, forbinder med en ønskværdig livsstil.

Der er ikke tale om et entydigt symbolsk spil. De koptiske religiøse traditioner internaliseres gennem den praksis, som for eksempel klosterturene er. Praksis bliver med Pierre Bourdieus ord „embodied“ i den individuelle moderne pilgrim. I klostret tilegnes viden om koptisk tradition ikke kun gennem verbal indlæring og fremstilling, men erfares også gennem praksis. At sidde i timevis på hårde gulve til tidlige morgenmesser, at mærke det asketiske liv på egen krop, at være så tæt sammen i fællesskabet skaber en ny praktisk viden. På denne måde genforhandler kopterne den koptiske identitet gennem ny praksis. Og et nyt kulturelt produkt skabes.

At genforhandle den koptiske livsstil er et resultat af moderne refleksivitet over identitet og livsstil. Det unge par har selv tænkt sig frem til den alternative bryllupsrejse og byttet traditionen ud med noget nyt. Evnen til refleksivitet er et element, man normalt forbinder med moderniteten, og som sådan er den et vigtigt element ved turene og har været det frugtbare instrument til at skabe klostrenes rolle som et æstetisk og historisk mindesmærke over koptisk kultur og identitet. Evnen til refleksivitet betyder samtidig, at kopterne i klostrene skaber nye individuelle måder at være kopter på. Nogle kommer efter fornøjelser og hvil fra et monotont dagligt liv. Andre kommer søgende efter svar på spørgsmål om en mening med livet. Der er dem, der søger fællesskabet som alternativ til ensomheden, og endelig er der nogle, der ønsker at manifestere tilhørsforholdet til det religiøse minoritetsfællesskab. Der er ikke én autentisk erfaring eller oplevelse, men mange individuelle autentiske oplevelser.

Sammenstrømningen eller integrationen af moderne fritidskulturelle forbrugsmønstre med traditionelle institutioner fremhæves også af den marokkanske sociolog Fatima Mernissi i en artikel om de tilbagevendende udflugter til helgengravene i Ma-

rokko (Mernissi 1983). Klostrene og helgengravene ser ud til at kunne tilbyde oplevelser og erfaringer, som charterrejsens endeløse badestrande ikke kan byde på. Den britiske sociolog John Urry har i adskillige bøger analyseret de sociale forandringer i det postindustrielle samfund. Ifølge hans analyse af den nuværende ferieturisme karakteriseres denne af en række elementer i form af individuelle oplevelser og erfaringer, som i dag anses for attraktive og efterstræbelsesværdige. Jeg mener, at klostrene og helgengravene som kulturelle institutioner på forunderlig vis forener de mangesidede behov, som en nutidig ungdom søger.

Ifølge Urrys opfattelse har turismen i de senere år fået andre idealer end charterturismens. Turisten stiller i dag helt nye krav til feriens indhold af autentiske aspekter, hvor individet overskrider traditionelle sociale grænser og søger individuelle oplevelser af en meget personlig og spirituel karakter (Urry 1988). Dette krav om autentiske, individuelle erfaringer gør klosterturene og helgenbesøgene til oplagte mål for nutidens ungdom. Det enkelte individ stilles så at sige lige over for muligheden for at få en autentisk oplevelse af at finde „lykken“ eller „frelsen“ gennem forenelse med det hellige. Individet sætter bogstavelig talt sig selv på spil gennem hellig indgriben i form af eksempelvis mirakuløse helbredelser. Helliggørelsen gør ifølge Urry seværdigheden værdig for turismens besøg. Klostret og helgengravene udgør på denne måde et rum, hvor individet får muligheden for at rekonstituere sin identitet og livsstil i oplevelsen. Tilsyneladende er ideen om turismen som en proces af sakralisering eller helliggørelse, der er med til at gøre en naturlig eller kulturel seværdighed til et helligt objekt, i fin overensstemmelse med klosterturenes og helgengravenes kvalitet. Tilstedeværende elementer af romantisering af klosterlivet, udstrakt forbrug og nostalgi omkring helgener og koptisk historie underbygger påstanden om hypermoderne aspekter ved klosterturismen. Turene kan forstås som en performativ iscenesættelse, hvor kopterne på en nostalgisk måde tilslører eksistensen af en forbrugskultur.

Religion og ungdomskultur

Ved at analysere nye kulturelle praksisser inden for den koptiske kirke har jeg forsøgt at argumentere for, at kirken i den egyptiske sammenhæng er et til(for)ladeligt rum for et moderne ungdomsliv. Under den kirkelige ramme er en særlig lokal koptisk ungdomskultur blevet skabt. Det unge brudepar har ikke blot skiftet champagnen og silkelagterne ud med et asketisk alternativ. I klostrene og kirken åbnes en mulighed for at skabe en moderne form for identitet. En identitet hvor den religiøse kultur får en ny betydning. Globaliseringsteoretikeren Roland Robertson kalder religionens nye betydning i den globaliserede verden “en genre af udtryk, kommunikation, legitimering og forbrug i den nuværende verden” (Robertson 1994:282). Denne nye betydning hænger sammen med en generel global begrebsliggørelse af den moderne person og det moderne samfund. Brugen af religion reflekterer en fase med massive processer af relativisering af samfundstraditioner og individets engagement i nationale samfund. Ikke mindst nationalstatens svækkede helhed har ifølge Robertson skabt grobund for religionen som grundlag for kollektive identitetsdeklamationer og for individuelt forbrug (ibid.). Hermed får vi understreget en sidste væsentlig faktor for forståelsen af klosterturenes betydning for unge koptere i Egypten i dag. Deklamationer om en fælles koptisk identitet har en afgø-

rende betydning i kraft af kopternes tilstedeværelse i det egyptiske samfund som en minoritet. Klosterturene er dermed også et element i forsøget på at styrke et fællesskab gennem en re-præsentation af traditionen. Gennem styrkelse af fællesskabet sikres en autoritativ position, hvorfra der kan kæmpes for minoritetens rettigheder. Man kan dernæst kun gisne om betydningen af den konkrete tilbagetrækning til klosteret som en måde til at omgå konfrontationen med det muslimske majoritetssamfund i en tid, hvor koptisk religiøs praksis forbindes med et kollektivt tilhørsforhold, der ikke er majoritetens.

Klosterturene og søndagsskolen materialiserer hermed de unges evne til at forholde sig til flere strømninger samtidig, som tilsammen har skabt kirken som en moderne institution med stor tiltrækningskraft. Den koptiske ungdomskultur er opstået i et komplekst samspil af for det første den økonomiske, politiske og sociale krise. For det andet forholder de unge sig til globale forandringer og en modernitet, der har sat nye aspekter af identiteten på programmet. Den globale forbrugskultur finder her sin lokale udgave, hvor det unge brudepar repræsenterer en lokal udformning af en modernitet, der er defineret kulturelt *og* globalt.

Endelig er den koptiske ungdomskultur for det tredje opstået i samspillet med det muslimske majoritetssamfund. Den stigende opkridning af religiøse modsætninger har tvunget kopterne til at organisere deres kirkelige aktiviteter i et i stigende grad særskilt rum.

Sammenløbet af disse overordnede generelle strømninger er baggrunden for, at vi ser nye kreative kulturelle produkter dukke op på den lokale scene i form af for eksempel en bryllupsrejse til et koptisk kloster.

Noter

1. Navnene er ændrede i respekt for de omtalte anonymitet.
2. Det er svært at finde enighed om antallet af ortodokse koptere i Egypten. Tallene svinger mellem 6-10 millioner ud af en befolkning på ca. 60 mio.
3. Kopterne havde under de forskellige muslimske magthavere ligesom jøderne status af *dhimmi*, en tolereret minoritet med tilbud om beskyttelse og med ret til at dyrke deres religion. De var underlagt muslimsk lov, men havde særlige person-status-love, der var tilpasset deres religiøst funderede familiepraksis. Særlige minoritetsrettigheder og pligter gjorde sig gældende i form af for eksempel ekstra skatter og fritagelse fra militærtjeneste.
4. Den første kristne monastiske orden blev etableret af Skt. Antunius i 305 e.Kr. Således er Skt. Antunius og Skt. Paul klostrene de ældste klostre i verden.

Litteratur

- Featherstone, Mike
1987 Consumer, Symbolic Power and Universalism. I: Georg Stauth & Sami Zubaida (eds.): Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East. Colorado: Westview Press.
- Mernissi, Fatima
1983 Women, Saints, and Sanctuaries. I: E. Abel & E. K. Abel (eds.): Women, Gender and Scholarship. The Signs Reader. Chicago: University of Chicago.

- Paulsen, Lise
1993 Et koptisk kirkeliv. Religiøs identitet og praksis blandt koptere i Kairo 1992. Upubliceret feltrapport, Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet.
- 1995 Kairo – en verden af møder. En antropologisk diskussion af globalitet, forbrug og livsstil. Upubliceret magisterkonferensspeciale, Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet.
- Robertson, Roland
1994 Globalization, Modernization, and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion. I: R. Robertson & W. R. Garrett (eds.): Religion and Global Order. New York: Paragon House Publishers.
- Roy, Olivier
1993 Skakmat – Politisk islam: Et alternativ for de muslimske samfund? København: Eirene.
- Thorbjørnsrud, Berit
1989 Messias' Piker. En analyse av koptisk-ortodoks revitalisering i et identitetsperspektiv. Upubliceret magistergrads-afhandling i sosialantropologi, Universitetet i Oslo.
- Urry, John
1988 Cultural Change and Contemporary Holiday-Making. *Theory, Culture and Society* 5:35-55.

MAIA FELDMAN

JØDER, ARABERE OG ARABISKE JØDER

Udviklinger inden for nationalitetsforståelse i Israel

Min kulturelle oprindelse er arabisk. På den baggrund er jeg ikke forskellig fra enhver anden araber – muslim eller kristen. Hvorfor skulle det vække sådan en forbavelse, når jeg siger, jeg er arabisk jøde? (Ballas 1991).

Jeg, som er født i Irak, og som immigrerede til Israel som knægt, har langt mere til fælles med en akademiker, der lige er immigreret fra USA, end med min far, der immigrerede sammen med mig (Amir 1986).

Flertallet af staten Israels befolkning er af mellemøstlig oprindelse – knap 20% er palæstinensiske arabere, og cirka halvdelen af landets jødiske befolkning er indvandret fra forskellige mellemøstlige lande. Hvis mellemøstlige jøder i Israel definerede sig selv som Ballas i førstnævnte citat, ville størstedelen af israelere være arabere. Det gør de imidlertid ikke. Mange vil snarere hævde et tilhørsforhold som i sidstnævnte citat, hvor et fællesskab med en nyankommet vestlig jødisk immigrant fremhæves, og en afstand lægges til enhver form for arabisk fællesskab. Denne form for identifikation stemmer overens med den officielle statslige ideologi, hvor jødiskhed betragtes som en national, primær og substantiel identitet.

Den officielle israelske statistik over statens befolkning indeholder ingen kategori, der bærer betegnelsen „arabiske jøder“. Her består statens befolkning af „jøder“, grupperet i to store underkategorier – „immigranter fra Europa og Amerika“ og „immigranter fra Asien og Afrika“ – og „ikke-jøder“, anført under kategorierne „muslimer“, „kristne“ og „drusere og andre“. Ifølge det israelske identitetskort udgør „jøde“, „araber“ og „druser eller andet“ forskellige „nationaliteter“ (*le'umim*).

Nationalitet og statsborgerskab er ikke det samme i Israel. Den nation, som staten hævder som sin egen, er verdens jøder. Denne ekstra-territorielle nation er institutionaliseret via de såkaldte „Fundamentale love“, vedtaget i stedet for en grundlov. Ifølge „Loven om tilbagevenden“ har enhver jøde betingelsesløs ret til at bosætte sig i Israel og opnå statsborgerskab øjeblikkeligt, og i den såkaldte „Status lov“ defineres statens centrale formål som „samlingen af eksilerne“ og „udviklingen af landet for det jødiske folk“.¹

Mens „arabisk jøde“ er en bureaukratisk umulighed, der i bedste fald vækker forbavelse, vil mange mellemøstlige jødiske israelere identificere sig som *mizrahi* (plur.

mizrahim), ordret „østerlænding“. I studier af „etnicitet“ blandt mellemøstlige jøder er emnet oftest blevet belyst enten med vægt på interne udviklinger blandt mellemøstlige jøder, (deres grad af „integration“, „akkulturation“ o.l.) eller som udtryk for interaktion mellem forskellige jødiske grupper (f.eks. en dynamik mellem en europæisk jødisk elite og nye mellemøstlige immigranter). Staten tildeles oftest en mindre rolle som administrator af naturligt afgrænsede befolkningskategorier. I det følgende vil det blive fremført, dels at kulturel identitet blandt forskellige jødiske grupper ikke udelukkende kan anskues som et internt jødisk anliggende – som både samfundsforskere og lægfolk ellers ofte gør det – og dels at den statslige befolkningspolitik har spillet en central rolle som aktiv skaber af en ideologi om forskel og enshed blandt statens borgere.

En praksis relateret til en opdeling af befolkningen i „nationaliteter“ lægger op til en udvikling mod en essentialistisk forståelse af jødiskhed, som en medfødt, substantiel kvalitet hos personen, og en tilsvarende opfattelse af „arabisk nationalitet“. Jeg skal nedenfor eksemplificere, hvorledes denne nationalitetsforståelse kan give sig udtryk blandt *mizrahim* såvel som blandt israelere, der eksplicit definerer sig som „arabiske jøder“.² I en sammenhæng, hvor det „nationale“ tilhørsforhold oftest forestilles som en naturlig kategori og det statsborgerskabslige fællesskab som en administrativ konstruktion, bevæger nogle mellemøstlige israelere sig diskursivt inden for en mere officielt præget „kulturel pluralisme“, mens andre søger at udfordre den dominerende teori om menneskelige forskelle og enshed.

Udviklingen i Israel siden 1950'erne er et eksempel på, hvorledes grupper af mennesker kan opleve markante kulturelle og biologiske forskelle i forhold til hinanden, og hvordan der i løbet af relativt få år kan opstå en magtfuld oplevelse af enshed. Denne udvikling mod jødisk enshed og „kulturel pluralisme“ skitseres med henblik på at perspektivere de efterfølgende uddrag af samtaler med mellemøstlige jøder om israelsk, *mizrahi* og arabisk-jødisk identifikation. Afsluttende refereres til den juridiske udvikling inden for nationalitetsforståelsen i Israel samt andre tendenser i retning af øget essentialisme.

Da jøder kunne være arabiske

Staten Israels oprettelse i 1948 ledsagedes af voldsomme demografiske forandringer. Cirka 750.000 palæstinensiske arabere blev fordrevet i 1947-48, og den jødiske befolkning fordoblede via immigration i de første fire år efter statsdannelsen til 1.450.000. Hoveddelen var jøder fra arabiske og andre mellemøstlige lande. På trods af at de var en minoritet blandt verdens jøder, kom mellemøstlige jøder til at udgøre majoriteten af Israels jødiske befolkning.

Zionistbevægelsen havde ikke forestillet sig, at netop disse jøder skulle udgøre den jødiske stats befolkning, men at Europas jøder skulle være hovedkandidaterne til statsborgerskab i Israel (Segev 1986:157, 1993:113-22).

Som ministerpræsident Ben Gurion udtrykte det i 1952, på velkendt statsfikseret maner: „Mere end at ramme det jødiske folk, ramte Hitler den jødiske stat [...] Han ødelagde indholdet, statens centrale og grundlæggende arbejdsstyrke. I mangel af den nation var staten Israel nødt til at indhente jøder fra arabiske lande“ (Segev 1986:157; min oversættelse).

Immigranterne kom fra hele Mellemøsten og Nordafrika.³ De ankom til en stat, hvis politiske og administrative ledelse bestod af jøder af øst- og centraleuropæisk oprindelse, de zionistiske „pionerer“, som havde opbygget et netværk af politiske og sociale institutioner, bl.a. med ansvar for immigrantere og tildeling af boliger og arbejde. En uvilje synes at have været udbredt mod immigranterne med arabisk sprog og en fremtoning, der formodedes at dække over en dyb orientalsk primitivitet, typisk specificeret som alvorlig kognitiv tilbageslåenhet og irrationelle familie- og klientilførsforhold samt en række assorterede egenskaber såsom vanepreget løgnagtighed og snyderi, impulsivitet, overtro, voldelighed, dovenskab, mangel på hygiejne, vanrøgt af børnene m.v.⁴ Et gennemgribende „desocialiserings-resocialiserings“-projekt blev iværksat med en betragtelig infantilisering til følge. Ansatte i et centraliseret statsapparat gik, via et selvbestaltet mandat, ind i områder lige fra familiestrukturer og forholdet mellem køn og generationer til hygiejne, børneopdragelse og fritidsinteresser, sprog, påklædning, personlige navne m.v. Der blev især satset på de unge gennem uddannelsessystemet, ungdomsbevægelser, hæren m.v. i bestræbelserne på at transformere børnene i den ledende befolkningsgruppes billede og ikke i deres forældres (se f.eks. Frankenstein 1953).

„Den jødiske nation“ i den nye stat synes dengang ikke at indebære nogen eksplicit forestilling om biologisk, substantielt slægtskab. Mellemøstlige jøder blev ofte betegnet som en anden „race“ eller et andet „folk“. Her f.eks. af lederen af Jewish Agency:

Er det nogensinde før set, at et folk, som har arbejdet hårdt for at opnå en plads i familien af nationer, fulgte det op med at gøre sig store anstrengelser for at bringe et andet folk, en anden race til dets land, der snart vil overgå det i antal og blive statens primære element? (Berl Locker 1951 i Rejwan 1983:19; min oversættelse).

Statens ledere synes til stadighed bekymrede for, at skellet mellem „jøde“ og „araber“ skulle blive udvisket i forbindelse med immigrationen af arabiske jøder. F.eks. Ben-Gurion igen, i midten af 1960'erne:

Jeg vil ikke have Marokkos kultur her. Og jeg kan ikke se, hvilket bidrag nutidige persere kan yde [...] Vi vil ikke have, at israelere bliver arabere. Vi er forpligtet til at kæmpe imod Levantens ånd, som korrupperer individer og samfund, og bibeholde de autentiske jødiske værdier, som de krystalliseredes i diasporaen (citeret af Rejwan 1967:99-100; min oversættelse).

„Arabiskhed“ mentes tidligere at kunne eksistere som kulturelt og socialt fænomen, der ikke nødvendigvis kun formodedes at være iboende et „arabisk folk“, men også kunne være associeret med jøder. Det er min opfattelse, at skellet mellem jøde og araber, som siden har udviklet sig til en essentialistisk oplevelse af to væsensforskellige og naturligt adskilte „folk“, indledningsvist synes at blive brugt på mere politisk, retorisk vis. Disse forandringer har at gøre med ændringer i forholdet mellem „folket“ og „dets kultur“.

Kulturel pluralisme og jødisk ensshed

Fra slutningen af 1970'erne begyndte israelske antropologer og sociologer at beskrive det, der fik betegnelsen „den nye etnicitet“ (Cohen 1983): en voksende interesse blandt

mellemøstlige jøder for mellemøstlig musik og dans, hellige mænd og helbredelsesformer, traditionelle festligheder m.v. (se f.eks. Weingrod 1985; Goldstein 1990; Cohen 1983). I løbet af få år sås et væld af *mizrahiut*, „mellemøstlighed“ i det offentlige rum. Flere mellemøstlige israelske politiske partier og en række græsrodsbevægelser opstod i begyndelsen af 1980'erne, og i det etablerede politiske liv fik mellemøstlige israelere øget indflydelse.

Denne nye markering ledsagedes af en intens og konfliktfyldt debat om retten til at definere „israelsk kultur“, og om hvorvidt Israel er/bør være „østlig“ eller „vestlig“. Gradvist erstattedes tidligere tiders krav fra officiel side om en fuldstændig transformation til „den nye jøde“,⁵ legemliggjort i de europæisk-jødiske zionistiske pionerer, af et nyt slogan: „kulturel pluralisme“. Statsligt finansierede udstillinger, foredrag, radio- og tv-programmer og teaterforestillinger om ikke-europæiske jøders kultur og traditioner og deres liv før og efter immigrationen til Israel begyndte at dukke op. En afdeling under Kultur- og Undervisningsministeriet benævnt „Centret for integrationen af orientalske jøders arv“, skulle forsyne skoler med historiebøger og andet materiale om mellemøstlige jødiske samfund inden deres immigration til Israel, yde økonomisk støtte og opmuntring til forfattere og kunstnere af ikke-europæisk oprindelse og i det hele taget bibeholde og yderligere tilskynde forekomsten af former og indhold hentet fra orientalsk-jødiske grupper i „israelsk kultur“ (Dominguez 1989:107).

Karakteristisk for disse kulturelt pluralistiske tiltag er blandt andet, at de forskellige mellemøstlige grupper præsenteres ensartet, således at de fremstår som forskellige på nøjagtig samme måde. På tv, i aviser, på udstillinger, i amatørteaterforestillinger og i skolebøger fortælles f.eks. historien om nordafrikanske jøder („deres livsstil, skikke, deres bånd til Zion og deres immigration til Israel“), irakiske jøder („deres skikke, livsstil, og bånd til Zion“) og så fremdeles om yemenitiske, persiske, georgiske jøder m.v. (se Dominguez 1989:145) med små variationer over temaet „skikke og bånd til Zion“. Formålet fra iscenesætternes side synes, som Dominguez påpeger, at være et ønske om at befordre den jødiske kollektivitet med en forskelligartet, forenet folkløse.

Zionistiske anliggender optager en uforholdsmæssig stor plads i disse fortællinger. De korte øjeblikke i mellemøstlige jødiske gruppers historie af zionistisk betydning trækkes frem og bliver centrale emner. Således filmen *Historien om de babylonske jøder*, vist på israelsk tv og lavet til undervisningsbrug med det formål at fortælle 2500 års irakisk jødisk historie. De første 10 af filmens 90 minutter omhandler jødisk religiøs produktion i Babylon siden år 586 f.kr., dernæst følger 10 minutter om dagligdags „skikke“, 50 minutter om progromer gennem tiderne med hovedvægten lagt på zionistbevægelsens aktiviteter omkring 1950 for at bringe irakiske jøder til Israel og 20 minutter om „Centeret for Babylonsk Jødedom“ i Israel, som er etableret af nogle af de forholdsvis få aktive zionister blandt jøderne i Irak, og som i øvrigt har produceret filmen.

Centralt i den nyere diskurs om kulturel pluralisme er, at de forskellige etniske grupper fremstår som *jødiske* „kulturer“, som variationer over en grundlæggende enshed, og at „orientalsk jødisk arv“ antager en særlig israelsk – og de-arabiseret – form. Som en variant af jødiskhed er „orientalsk-jødisk arv“ nu også berettiget til en plads i nationens folkløse. Alt det, som tidligere blev defineret som fremmede, ikke-jødiske kulturtræk, „levantisme“, „orientalsk primitivitet“ etc., og som skulle resocialiseres bort, er nu blevet en del af jødiskhed og inddraget i en forenet jødisk folkløse.

Forholdet mellem „et folk“ og „dets kultur“

Der synes i nogen grad at være tale om en ændret oplevelse af forholdet mellem jødiskhed og kultur. Friedman (1990) har i en artikel om forskellig kulturel identitet i relation til imperiers ekspansion og sammentrækninger og til kolonialisering og „akkulturation“ skitseret forskellige oplevelser af forholdet mellem befolkninger og „deres kultur“ (her er tale om idealtyper). Han nævner forskellen mellem oplevelsen af, at „jeg er græker, fordi jeg gør det og det“, og „jeg gør det og det, fordi jeg er græker“ (op.cit.:26). Førstnævnte indebærer en kulturel identitet, hvor der eksisterer en adskillelse mellem personen og det, han identificerer sig med. Identitet markeres i form af social praksis eller symboler knyttet til en specifik befolkning. Denne oplevelse af forholdet mellem folk og kultur ses bl.a. i visse koloniale situationer, hvor ny kulturel identitet udbredes til og indkorporeres af underordnede befolkninger. Sidstnævnte refererer til en identitet, hvor en iboende essens menes at determinere specifikke kulturelle egenskaber, en form for identitet, som er båret af individet, i kroppen eller „i blodet“. Denne identitetsopfattelse kommer i sin stærkeste form til udtryk i begrebet race eller biologisk afstamning. I en svagere betydning udtrykkes den i idéen om arv, „kulturel afstamning“, noget som læres af hvert individ, men som i raceidéen opleves som en fast, substantiel identitet (ibid.).

Idéen om varierende oplevelser af relationen mellem folk og „deres kultur“ og en ledsagende opfattelse af personen og kollektiviteten i forskellige sociale og historiske sammenhænge kan anvendes som udgangspunkt for en forståelse af en tendens i udviklingen inden for betydningen af jødiskhed, kultur og folk i Israel. I de første årtier efter statens oprettelse blev mellemøstlige jøders kulturelle egenskaber set som specifikt knyttede til dem, og der var tendenser til at se deres kultur som et udtryk for en grundlæggende forskellighed, ligesom en substantiel, „racemæssig“ anderledeshed blev antaget. De mentes dog at kunne tilføres den ideelle nationale kultur gennem en kulturel mission; situationen var en form for intern kolonisationsproces. I dag opleves forskellig kulturel praksis blandt jødiske grupper ikke længere som essentielt forskellig, men er indgydt jødiskhed. Dette hænger for mig at se sammen med, at jødiskhed i Israel i dag, i højere grad end tidligere, opleves som et fundamentalt, iboende træk i individet, noget man som jødisk person besidder. Dette træk menes at være det, der på mest grundlæggende vis definerer personen og folket, og det medfører en oplevelse af essentiel enshed inden for kollektiviteten. Kulturel praksis menes nu at udgå fra en iboende jødiskhed – hvor der er jøder, er der jødisk kultur. Altså i højere grad en oplevelse af, at „jeg gør det, jeg gør, fordi jeg er jøde“.

Man kunne indvende, at der har fundet en faktisk „akkulturation“ sted, at *ashkenazim* (jøder af central-, øst- og nordeuropæisk oprindelse) og *mizrahim* ikke længere er kulturelt forskellige. Det relevante i denne forbindelse er tilstedeværelsen af en *følelse* af enshed inden for en skarpt afgrænset jødisk kollektivitet og en oplevelse af forskellighed i forhold til Andre uden for denne kollektivitet og de kategoriseringsmønstre, dette medfører. Kulturel og social praksis blandt palæstinensiske borgere i Israel bliver næsten per automatik tolket som udtryk for en grundlæggende anderledeshed af fast, „naturlig“ karakter. Derimod er der tendens til at dynamiske, „sociologiske“ faktorer, såsom uddannelses- eller klassemæssige faktorer inddrages som forklaring på forskelle blandt *mizrahim* og *ashkenazim*. Forskelle mellem jøder af henholdsvis europæisk og mellemøstlig oprindelse bliver standardmæssigt betegnet som „det sociale skel“ (*hapaar*

*hevra*ti), det vil sige at det underforstås, at det er samfundsskabte forskelle, ikke „naturlige“. En anden tendens er, at kulturel praksis blandt mellemøstlige jøder ses som udtryk for en *traditional* variant af jødisk praksis, f.eks. deres familiemønster, nordafrikanske jødernes maraboutisme eller det forhold, at arabiske eller berberiske vendinger i hebræisk kan opfattes og betegnes som „traditionel marokkansk-jødisk dialekt“.

Fremmed indflydelse i de forskellige varianter af „jødisk kultur“ anerkendes, men her bliver netop tale om „ekstern indflydelse“ i forhold til stabilt eksisterende jødiske kulturer, der tilsammen udgør én objektiveret „jødisk kultur“. Dog er der én „indflydelse“, som ikke anerkendes i forhold til jødisk kultur: arabisk. Inden for det kulturelt pluralistiske paradigme er „orientalsk jødisk arv“ de-arabiseret. Arabisk kultur, sprog og historie er noget, som udelukkende tilskrives „arabere“. „Orientalisk jødisk kultur“ præsenteres oftest som indeholdende spansk, græsk, tyrkisk, måske „østlig“ indflydelse – alt andet end arabisk – på trods af, at størstedelen af mellemøstlige israelere har en baggrund netop i arabiske lande. I modsætning til de øvrige nævnte „indflydelser“ er der tendens til at underkende arabiskhed som en fritsvævende indflydelse. I sammenhænge, hvor den arabiske „indflydelse“ er åbenlys, behandles dette som illegitimt i forhold til jødiskhed. F.eks. fortalte den irakiske jødiske forfatter Samir Naqqash mig, at det, at en jødisk forfatter, der skriver på arabisk, som Naqqash gør, bliver betragtet som en form for patologi i Israel. Tilsvarende skriver Regev, at musik sunget på arabisk af mellemøstlige jødiske sangere i Israel aldrig bliver spillet i israelsk radio, pga. at radiomedarbejderne oplever det som „en kulturel barriere, der ikke kan overskrides“ (Regev 1995:442).

Et internt jødisk anliggende?

Mellemøstlige israeleres skildringer af deres kulturelle identitet, af forholdet mellem mizrahim og ashkenazim og deres visioner om det israelske samfund er ofte mere flertydige end i de nævnte kulturelt pluralistiske fortællinger. Blandt andet er der folk, der ønsker at ændre grænserne omkring den kollektivitet, der almindeligvis menes at være impliceret i spørgsmålet om, hvilken slags sted Israel er, og hvilken befolkning som udgør den israelske.

Der er flere mizrahibebevægelser, der i deres program understreger en sammenhæng mellem mizrahims kulturelle status i Israel, opfattelsen af „araberne“ og konflikten med palæstinensere og arabiske lande. For eksempel er bevægelsen „Øst for fred“ både rettet mod palæstinensiske araberes rettigheder og mizrahims situation i Israel, og bevægelsens program bygger på, at mellemøstlige jøder har en kulturel og historisk forbindelse til den arabiske verden, der gør dem særligt egnede i fredsforhandlinger. På trods af dette forsøg på at træde uden for konsensus ved at begrebsliggøre problemfeltet på tværs af „nationale“ skel finder man ikke desto mindre ofte blandt bevægelsens medlemmer, at det centrale fokus ligger på internt jødiske relationer. Jeg har tit oplevet, at samtaler, som egentlig skulle handle om relationer mellem mizrahim og palæstinensere, meget hurtigt er kommet til at dreje sig om det, som sås som det egentlige problem: ashkenazim og mizrahim. Problemet, viste det sig, blev reelt artikuleret som et indre jødisk anliggende.

En af bevægelsens grundlæggere er forfatter, 37 år og har arbejdet som konsulent for Kultur- og Undervisningsministeriet vedrørende undervisning i områder domineret af

mizrahim. Hun er „7. generations sefardisk jøde fra Jerusalem“ på moderens side, hendes far kommer fra Marokko.

De formindsker værdien af alt, hvad der blev lavet af jøder, som ikke er af russisk, polsk, europæisk oprindelse. Vi taler om et totalt ashkenazisk overherredømme. Sandheden er, at mizrahi zionisme, som kom før ashkenazisk zionisme, var en *spirituel* zionisme, mere ligesom Bob Marley end det, som du ser her [...] messiansk zionisme. [...] Vi kan ikke se, hvorfor vi skulle være her, når der er racisme jøde mod jøde! Vi forstår ikke, hvorfor vi skulle komme her, når ét barn får en god uddannelse, og et andet ikke får. Og vi mener, at dette er et anliggende for hele det jødiske folk... (interview marts 1993).

Der er en voldsom indignation mod, at man som jøde alligevel ikke er ligestillet. Ulighed og hierarki blandt jøder ses som stående i modsætning til den zionistiske ideologi, og dette opleves som hele den jødiske kollektivitetens anliggende – der er den egentlige reference. Kampen foregår omkring zionistiske værdier, og spørgsmål vedrørende statsborgere af anden „nationalitet“ end jødisk fremstår som et separat anliggende, der tilhører et andet moralsk domæne.

En del mizrahim mener, at kultur forstået som „mentalitet“, musik, mad m.v. faktisk er en faktor, som kan løse en stor del af konflikten mellem Israel, palæstinenserne og de arabiske lande. F.eks. Yossi, politologistuderende, og ifølge ham selv besat af spørgsmål vedrørende den mellemøstlige majoritet (dvs. mizrahim og ikke-jødiske arabere) i Israel:

Hvis jeg i morgen kommer til en arabisk studerende i Damaskus, og jeg er mizrahi, så ved jeg, at det er meget nemmere at tale med ham, på grund af min mentalitet og alt det der, end med en ashkenazi [...] Der er en kemi imellem os, jeg føler det, når jeg taler med arabiske studerende på universitetet. Jeg kan tale med dem, og de er mine venner. Og vi har talt om det. Hvordan definerer jeg det? For det første er det mentaliteten. Den orientalske mentalitet. Det er lidt racistisk at sige det, men det er temperamentet, varmen, generøsiteten... Når jeg taler med nogen, er der ikke nogen distance til dem... det er den orientalske mentalitet... eh... Nej, ved du, hvordan jeg kan fortælle om det: ikke mig og araberne, men ashkenazim og mig. Lad os ta' mine venner... [Med askenazim] er følelsen anderledes.

Vi skal integrere os i denne her region. Dels pga. det ydre spørgsmål og dels pga. den israelske stats demografiske struktur. 50% af den jødiske befolkning er mellemøstlig. Og 17% af den arabiske... nej, jeg mener den israelske befolkning er arabere og drusere. Det giver en stor majoritet af orientalsk kultur (interview juni 1993).

Opfattelsen af „orientalsk kultur og mentalitet“ blandt mange andengenerations arabiske jøder og deres holdninger både til dem selv og til arabere afspejler den orientalisme, der tidligere var rettet imod dem fra den dominerende befolkningsgruppes side, og som i dag hovedsageligt er forbeholdt „araberne“. Uanset graden af objektivisering ligger ønsket om en tilnærmelse til arabiske lande og en vis identifikation med arabere og palæstinensere nogle mizrahim meget på sinde. For nogle repræsenterer palæstinensere en tabt fortid og giver associationer til deres egne forældre og bedsteforældre. Der kan være stærke følelser involveret. Ved et arrangement i den israelske forfatterforening blev en film om identitetskonflikter blandt palæstinensiske borgere i Israel vist. I filmen fortæller en ældre kvindelig palæstinensisk lærer om, at hun og andre palæstinensere blev undervist i hebræisk på seminariet af irakiske jøder. „Vi elskede dem, og de var fuldstændig ligesom os“, siger hun i filmen. Blandt publikum sad to kvindelige israelske forfattere af henholdsvis irakisk og marrokkansk oprindelse, og under denne scene brød begge

sammen i gråd. Bagefter fortalte de, at de genkendte mange af de dilemmaer, som kommer frem i filmen.

Som regel er fællesskabet mellem mizrahim og palæstinensere forestillet og kommer ikke til udtryk i personlig omgangskreds. Derfor kommer det grundlæggende skel mellem jøder og arabere til udtryk, f.eks. som hos Yossi, når fællesskabet mellem mizrahim og arabere skal forklares. Det er nemmere at fortælle om „mig og ashkenazim“ end om „os med den fælles arabiske mentalitet“. Også fremlæggelsen af statistikkerne over statens befolkning og dens mellemøstlige majoritet – arabere og mizrahim versus den europæiske ashkenaziske minoritet – kompliceres af en oplevelse af Israel og israelere som lig med jøder, af at arabere er et andet „folk“, og af at arabere og jøder er to essentielt forskellige folk (jf. Yossi tidligere: „50% af den jødiske befolkning er mellemøstlig. Og 17% af den arabiske... nej, jeg mener den israelske befolkning er arabere og druser“). Det er simpelthen vanskeligt for de fleste at tænke statens befolkning på tværs af de skel, der defineres som „nationale“, og at inkludere statens befolkning – jøder og palæstinensere – i samme kategori. Denne vanskelighed kommer også til udtryk hos folk, der søger at tale på tværs af kategorierne ved at placere „mellemøsterlændinge“ over for „vesterlændinge“.

„Du kan ikke snakke om ‘jøder’ og ‘arabere’ i Israel mere“

Andre mizrahim taler ikke alene om en „fælles arabisk mentalitet“ eller om at „bygge bro“ mellem jøder og arabere, men forsøger rent ideologisk helt at opløse skellet.

Der kom denne her amerikanske antropolog, som var i gang med en doktorgrad om jøder og arabere i Akko. Jeg sagde til hende: 'Du skriver, som om du var ansat i et israelsk propagandakontor eller Sochnut [Jewish Agency]. Du er nødt til at anvende en helt ny terminologi, nyt værktøj, ny teori. For det første kan du slet ikke tale om arabere og jøder længere! Er det dét, som din bog handler om? Hvem er den jøde og den araber? Er det det hele? Vi ser ikke på det israelske samfund på den måde mere, som arabere og jøder. For vi siger: Arabisk og jødisk, det er forvirrende, fordi der er jøder, som både er jødiske og arabere, så hvad vil du gøre med dem?! Måske er de andre kun jøder, europæerne... Dine begreber er helt forkerte. Du kan ikke snakke om jøder og arabere i Israel mere, glem det!' (interview april 1993).

Sammi, 36 år, kom som dreng fra Marokko og har arbejdet som lærer. Han er en blandt yngre mizrahim, der definerer sig selv som arabisk jøde. Det er en meget aktiv kreds af mennesker, der bl.a. er involveret i udgivelsen af tidsskriftet *Iton Aher* („En anderledes avis“), der beskæftiger sig med spørgsmål om mizrahims og palæstinenseres situation. Folk i denne kreds har medvirket i etableringen af Hila, en organisation, der har til formål at befordre en anden og bedre uddannelse for mizrahim i fattigere kvarterer. Nogle driver også en slags uofficiel „missionsvirksomhed“ blandt yngre mizrahim. De hiver fat i folk, som de finder ikke har erkendt de større sammenhænge med hensyn til, hvad det vil sige at være mizrahi, og som de mener lider af „selvhad“. Til dem taler de om årsagen til sammenhængen mellem mizrahioprindelse og underklassestatus og kommer gradvist ind på større spørgsmål, f.eks. sammenhængen mellem „det sociale (jødiske) skel“ og israelere og arabere eller, at baggrunden for, at mellemøstlige jøder ikke deltog i zionist-

bevægelsen var, at de var en del af den arabiske verden og ikke europæere (se Feldman 1995:69-74).⁶

Sammi har som lærer forsøgt lignende „bevidsthedsskabende“ undervisning. Men det er problematisk ikke at tale om „jøder“ og „arabere“ i Israel:

En af mine elever afleverede en stil, hvor han talte meget dårligt om arabere. Så i klassen sagde jeg til ham, at det er selvhad. Det er som at hade sin egen person. 'Antyder du', svarede han ophidset, 'at jeg er araber!' Jeg begyndte stille og roligt: 'Hvor kom dine forældre fra?' Så sagde han, at han ville gå hjem til sin mor og sige, at jeg kaldte ham en araber. Jeg svarede: 'Gør du bare det, jeg skal også kalde din mor en araber... og jeg er selv araber, og jeg er stolt af det'. Så vi endte med at tale om det i flere dage. De respekterer mig, men de kan ikke altid li' mig.

Jeg er nødt til at undervise i zionismens historie, for at de skal bestå deres eksamen. Men jeg underviser i den som noget fjernt, noget de ikke behøver at identificere sig med, som de kan holde ud fra sig og være uenige med. Og jeg fortæller dem: 'Husk at det ikke er jeres historie. I skal vide, hvor I placerer jer selv. Jeres historie startede et andet sted, og den *fortsatte* her, og I må kende jeres historie, selv om ingen har fortalt jer om den'. Men det er meget svært, for du er oppe imod 12 års hjernevask, og de er parate til at gå ud og slå ihjel... og de går i hæren... Jeg laver oralhistoriske projekter, som de er meget optaget af. De interviewer deres forældre, bedsteforældre og onkler og tanter om, hvor de kom fra, deres dagligliv der, forholdet mellem jøder og muslimer, og hvad der foregik, inden zionismen kom.

Sammi blev fyret fra sin stilling i november 1993. Men efter mange års arbejde med førnævnte Hila lykkedes det at få tilladelse og offentlig støtte til et eksperiment inden for uddannelsesområdet. I september 1994 åbnede tre skoler for mizrahiisraelere, der anlægger en mizrahitilgang i undervisningen. Sammi er leder af en af de nye „Kedma skoler“ i Tel Aviv. En „mizrahitilgang“ er bl.a. en videreførelse af nogle af de nævnte metoder og det bagvedliggende perspektiv.

Tabte og nye forestillede fællesskaber

Blandt yngre er en identifikation som arabisk jøde et valg, der ikke alene hænger sammen med et, i israelsk sammenhæng, radikalt politisk standpunkt, men også undertiden har involveret, hvad man kunne kalde et *tab* af forestillet fællesskab: en fremmedgjorthed i forhold til nationale antagelser om naturlige menneskelige fællesskaber og tilhørsforhold (Feldman 1995:71-3,124). De mener, at Israel skal være et sted for dem, der lever i området, og ikke styret af den zionistiske ideologi og princippet om en ekstraterritorial jødisk nation. Som jeg ofte har hørt sagen udlagt: „Jeg har mere til fælles med en palæstinenser fra Østjerusalem end med en amerikansk jøde fra New Jersey“. De ønsker med andre ord at afskaffe et grundlæggende træk i zionistisk ideologi: Ideen om, at jødiskhed indebærer et nationalt fællesskab, og det statslige princip, der tilskynder hele verdens jøder at komme til Israel. Samtidigt understreger de ofte, at de er meget jødiske, men at de, som det f.eks. udlægges, ønsker at „befri jødedommen for zionismens fejltagelser“. Arabisk-jødisk identifikation er også forbundet med en oplevelse af et kulturelt tilhørsforhold til den mellemøstlige region og historie, som hovedsageligt dyrkes sammen med andre mellemøstlige jøder i den nære sociale sammenhæng. Kilderne til viden om mellemøstlige jødernes tidligere liv kommer fra ældre familiemedlemmer og andre ældre

mizrahim, som bliver opfordret til at fortælle om fortiden. Forældres, bedsteforældres og onklers historier bliver sammenlignet og relateret til historiske begivenheder. En anden central kilde til fortiden er mellemøstlige jødiske historikere og kulturforskere i udlandet, som har personlig kontakt til flere i denne gruppe. Deres litteratur cirkulerer og læses indgående, og når Ammiel Alcalay eller Ella Shohat (se litteraturliste) kommer til Israel, arrangeres der møder i private hjem, hvor identitetspolitiske anliggender diskuteres.

Fællesskabet med palæstinensere er igen hovedsageligt forestillet. De omgås palæstinensere i forbindelse med politiske aktiviteter, bl.a. arrangeret af det israelske kommunistparti, som nogle er involveret i, men få har rigtig tætte relationer til palæstinensere. Nogle få har undgået at gøre militærtjeneste og udfører i stedet civile opgaver inden for hæren under deres årlige indkaldelse.⁷ Andre i kredsen nægter at gøre tjeneste i de besatte områder.

Naturliggørelsen af nationalitetsbegrebet

„Mizrahim“ – „østerlændinge“ – er en kategori, der er opstået i Israel. Jeg har tit spurgt israelere om, hvorfor man kan tale om „europæiske jøder“ og „amerikanske jøder“, men ikke om „arabiske jøder“. Ofte har svaret været, at arabere er et folk, en nation, mens Europa og Amerika er steder, geografiske betegnelser. For at forstå hvorfor „arabisk jøde“ fremstår som en begrebsmæssig umulig konstellation, og hvorfor „arabere“ og „jøder“ opleves som to skarpt adskilte og kontrasterende „folk“, er den mangeårige konflikt mellem Israel, palæstinensere og arabiske lande kun en antydningssvis forklaring. Mere specifikt må man vende sig mod nationalitetsbegrebets betydning og praksis, der er tæt forbundet med dannelsen af et jødisk folk i Israel, og mod måden hvorpå den jødiske kollektivitet opleves.

Som indledningsvist nævnt er alle israelske statsborgere opdelt efter „nationalitet“. Begrebet nationalitet til forskel fra statsborgerskab opstod i forbindelse med en modsætning mellem statens erklæring om at være et hjemland for en ekstraterritorial nation med det centrale formål „at udvikle landet for det jødiske folk“ og tilstedeværelsen af ikke-jødiske borgere i Israel, der blev anset for at udgøre en „sikkerhedsrisiko“. I en sådan institutionel struktur bliver det nødvendigt med et eksakt kriterium for national status. Dette har imidlertid på ingen måde været uproblematisk. Hvorledes afgøres en persons „nationalitet“, når her ikke er tale om en statsborgerskabslig status? Hvilke kriterier hos personen er gældende i bestemmelsen af vedkommendes nationalitet? Begrebet „jødisk nationalitet“ som en separat kategori i forhold til jødisk *religion* opstod i den israelske sammenhæng, og sekulære og religiøse kredse i Israel er voldsomt uenige om, hvad der gør en jøde til en jøde. Uklarheder omkring kategorien „jødisk nationalitet“ kommer til udtryk i den såkaldte „Who is a Jew“-konflikt, som har præget Israel i mange år. Kategorien „nationalitet“ (*le'om*), optrådte første gang i et identifikationsdokument i 1949 sammen med kategorierne „statsborgerskab“ og „religion“ (Handelman 1994:445). De ansvarlige for befolkningsregistreringen definerede „statsborgerskab“ som en objektiv juridisk status. „Religion“ blev overladt til individets egen definition. „Nationalitet“ blev ikke defineret. En persons egen erklæring om at være jøde var tilstrækkelig til at blive registreret som værende af „jødisk nationalitet“ og var også fyldestgørende

kvalifikation til statsborgerskab under „Loven om tilbagevenden“. I 1958 brød konflikten imidlertid ud, da Indenrigsministeriet udstedte officielle direktiver for registrering som jøde i befolkningsregistret, som skulle formalisere den hidtidige praksis. Dette medførte en voldsom modstand fra religiøse kredse, som insisterede på, at der ikke var nogen jødisk nationalitet adskilt fra jødisk religion, og at kriteriet for registrering af jødisk nationalitet i det mindste skulle være det religiøse (at man er født af en jødisk mor eller konverteret til jødedommen ifølge ortodoks rabbinisk lov. Se indlæggen i parlamentsdebatten om spørgsmålet i Orr 1983:33-67). Den religiøse opposition medførte, at direktivet blev omstødt, og i 1960 blev det religiøse kriterium det officielle i registreringen af „jødisk nationalitet“, og dette kriterium er fortsat det gældende.

Antropologen Don Handelman (1994) har undersøgt en række af de retssager, som har været ført omkring jødisk nationalitet. Han gennemgår dommernes uenigheder og argumentation i udvalgte sager, som illustrerer forskellige opfattelser af jødiskhed og israelskhed og den kulturelle og juridiske udvikling inden for nationalitetsforståelsen. I en højesteretssag i 1970 anmodede en israelsk general, der havde giftet sig med en ikke-jødisk kvinde, om at få sine børn registrerede som jøder under nationalitetsrubrikken, noget som Indenrigsministeriet hidtil havde nægtet (Handelman 1994:446-47; Huppert 1988). Dommen blev afgjort med en 5 mod 4 afstemning til fordel for generalen. Majoriteten definerede nationalitet som en administrativ kategori beregnet på indsamling af statistisk information. De fremhævede, at nationalitet forstået som en persons identitet skulle behandles, i hvert fald delvist, som et spørgsmål om selvdefinition. Én dommer kommenterede, at der til dato ikke var nogen egentlig ideologisk og folkelig bevidsthed om, hvorvidt nationalitet var et spørgsmål om historisk holdning eller religiøst medlemskab. Der var heller ikke nogen forståelse af den statslige og statistiske idé om, at borgere skulle registreres efter „nationalitet“ (Handelman 1994:447). De 4 dommere, som afviste sagsøgerens anmodning, tilskrev en essentiel kvalitet til en jødisk person. Det blev fremført, at nationalitet var et medfødt tilhørsforhold til en „etnisk gruppe“ (*kvutza etnit*). Nationalt tilhørsforhold var ikke det samme som statsborgerskab. Og medlemskab i en nationalitet var ikke op til det enkelte individ at afgøre.

Betydningen af nationalitetskategorien var ikke desto mindre flydende. Regeringens svar på udfaldet af sagen var imidlertid at stramme loven for registreringen af borgerne. Som følge af denne stramning anmodede en psykolog og menneskerettighedsforkæmper højesteretten om at få ændret sin „nationalitet“ fra „jødisk“ til „israelsk“. Ved sin immigration fra Jugoslavien til Israel i 1949 var George Tamarin blevet registreret som „jøde“ under „nationalitet“ og som „ikke-religiøs“ under rubrikken „religion“. Tamarin hævdede, at en „religiøs-racemæssig“ distinktion, som han ikke følte noget tilhørsforhold til, var blevet påført nationalitetskategorien. Ved at erklære sin nationalitet som „israelsk“ ville han sidestille nationalitet og statsborgerskab og herved udviske den „nationale“ forskel mellem jøder og andre (Handelman 1994:448; se også Tamarin 1973). Højesteret afviste anmodningen enstemmigt i 1972. Retten erklærede, at der er forskel på „identifikation“, som delvist afhænger af egen definition, og „etnisk identitet“ (*zehout etnit*), som kommer fra „etnisk-kulturelle“ karakteristika, der ikke er et spørgsmål om eget valg (Handelman 1994:448). „Etnisk identitet“ var altså igen ensbetydende med en jødisk persons formodede substantielle, essentielle egenskab. Endvidere fremførte retten, at der ikke er nogen basis for at erklære, at der er skabt en unik israelsk nation i Israel. En jøde i Israel tilhører „det jødiske folk“ der, blev det ekspliciteret, ikke bare består af de, som

opholder sig i Israel, men også af diaspora jøder (ibid.). En ekstraterritorial jødisk nation var således en jødes „naturlige“ kollektivitet.

Den statslige juridiske udvikling mod en reificeret, essentialistisk forståelse af den jødiske person og kollektivitet har ifølge Handelman udviklet sig til en central kulturel opfattelse af stor betydning. Forståelsen af enshed er dialektisk forbundet med en oplevelse af essentiel forskellighed mellem jøder og palæstinensiske arabiske statsborgere i Israel.

Nationalitetsbegrebets praksis

Den kulturelle logik som er knyttet til nationalitetsidéen indarbejdes gennem den praksis, som individets formodede, iboende nationale karakteristika bestemmer. Jødisk nationalitet indebærer specifikke rettigheder og pligter, hvoraf en helt central er, at man som jøde gør tjeneste i hæren.⁸ Israelske jøders deltagelse i 6 krige og i vedvarende militære aktioner i forbindelse med Israels 30 år lange besættelse af områder med op mod 2 millioner palæstinensere har skabt og skaber til stadighed en „blodspagt“ mellem nationens individer. Man sætter livet ind som indsats for at forsvare statens og den jødiske kollektivitets eksistens. Nye rekrutter bliver indviet på Massadabjerget, stedet hvor jødiske martyrer ifølge myten kæmpede til det sidste og valgte at begå kollektivt selvmord med æren i behold hellere end at overgive sig til romerne.

Når denne praksis, der involverer liv og død, går i forbindelse med en specifik nationalitetsforståelse, hvor ens nationalitet er en iboende kvalitet, ligger oplevelsen af, at man risikerer at blive slået ihjel som følge af ens medfødte natur, aldrig langt væk.

Det er på baggrund af denne befolkningspolitik og den magtfulde kulturelle logik, som den med tiden har medført, at de citerede mizrahim og arabiske jøder skal forstås. Den logik og praksis, der skaber jødisk enshed og cementerer jøder og arabere som kvalitativt forskellige, er svær at undslippe. Den lægger rammerne for, hvordan mange mizrahim ser „øst-vest“-spørgsmålet i Israel og artikulerer deres krav; som et spørgsmål om lighed inden for den moralske enhed af ens individer og om kulturel oprejsning som en orientalsk-jødisk variant af jødiskhed.

På den anden side skal det også være fremgået, at idéen om de to skarpt afgrænsede folk ind imellem udfordres. Skønt alting peger mod adskillelse, så meget desto mere bemærkelsesværdigt bliver det, at nogle forsøger at udfordre den naturliggjorte sociale orden og se politiske og historiske – og foranderlige – sammenhænge.

Et genetisk fællesskab?

Gennem institutionaliseringen og praktiseringen af nationalitetsbegrebet er der med tiden blevet skabt en sekulær israelsk jødiskhed og en følelse blandt de regionalt forskellige befolkninger i Israel af at være et folk i den specifikke betydning af en biologisk-kulturel enhed. Den essentialistiske definition af jødisk nationalitet er kommet til at betyde, at europæiske og mellemøstlige jøder opfattes som biologisk ens, og eventuelle forskelle defineres som samfundskabte konstruktioner. Denne forståelse af nationen synes ikke at have været til stede op igennem 1950'erne og 1960'erne. Det var angiveligt

heller ikke ledelsens hensigt at skabe nogen racemæssig essentialistisk forståelse af jødiskhed. Der er imidlertid tendenser, der peger i retning af, at en sådan forståelse er en mulighed. Inden for et nyere forskningsfelt, „jødisk genetik“, som opstod i slutningen af 1970'erne, er man nået frem til, at ashkenaziske og nogle sefardiske jøder er tætliggende i genetisk struktur (Tekiner 1990). Både for fagligt og ikke-fagligt kvalificerede har ideen om et tæt genetisk fællesskab indebåret eksistensen af en form for jødisk race. I pressen er budskabet blevet udbredt, at der alligevel er en jødisk race i modsætning til, hvad man fastslog efter konsekvenserne af de nazistiske racelove (ibid.). I mediernes behandling vokser omfanget af det antagede fællesskab. Der tages hverken højde for, at forskningens lødighed bestrides af andre genetikere, eller for at forskningsresultaterne er baseret på ashkenaziske og sefardiske jøder af spansk oprindelse. Det annonceres f.eks., at yeminitiske og polske jøder har mere til fælles med hinanden end med ikke-jødiske yemenitter og polakker, og at fysiske forskelle skyldes klimatiske forhold (ibid.), skønt yeminitiske jøder ifølge undersøgelserne netop genetisk ligner ikke-jødiske yemenitter (Meyers 1985).

To aspekter kommer til udtryk i fænomenet „jødisk genetik“: den vedvarende søgen efter sekulære kilder til jødiskhed (et aspekt af konflikten mellem sekulære og religiøse jøder i Israel) og interessen for enheds- og enshedsskabende faktorer mellem europæiske og mellemøstlige jøder. Jødisk nationalitet i Israel handler netop om disse spørgsmål. Selve begrebet „jødisk nationalitet“ må siges at være indbegrebet af sekulær jødiskhed. Jødisk nationalitet er også en etnificeret national jødisk enhedsidentitet, som har skullet erstatte forskellige regionale og kulturelle tilhørsforhold. En sådan oplevelse har delvist udviklet sig, og i løbet af 1980'erne fremstår enshed blandt ashkenaziske og mizrahi israelere til og med som videnskabeligt dokumenteret.

Noter

1. „Loven om tilbagevenden“ gælder personer med mindst en jødisk bedsteforælder, idet den er udformet som et spejlbillede af Nürnberglovene. „Eksilerne“ henviser til, at enhver jøde uden for Israel anses for at være i eksil i overensstemmelse med zionistisk ideologi, hvor jødiskhed indebærer en nationalitet, og Israel anses som en jødes naturlige hjemland. „Samlingen af eksilerne“ varetages af den halvstatslige organisation Jewish Agency, hvis erklærede formål er at bringe det størst mulige antal jøder til Israel på den kortest mulige tid.
2. Materialet er baseret på 8 måneders feltarbejde i Israel i 1992-93.
3. Bevæggrunde for og omstændigheder omkring de forskellige gruppers emigration varierer og er et komplekst og politisk ømtåleligt anliggende. Se bl.a. Shafir (1989) om baggrunde for yeminitiske jødernes emigration, Beinun (1990) om omstændigheder omkring ægyptiske jødernes emigration, Shibli (1986) om irakiske jøder og Halevy (1987).
4. Holdningerne til de mellemøstlige immigranter blandt „veteranbefolkningen“ (*vatikim*; de zionistiske „pionerer“, der for de flestes vedkommende var indvandret til Palæstina på varierende tidspunkter fra slutningen af forrige århundrede og i perioden mellem de to verdenskrige) er bl.a. tilgængelige via den daværende debat i aviser, referater fra møder i regeringen og i de statslige organer for immigrantanliggender, politikeres og administratorers offentlige udtalelser, tidens sociologiske og psykologiske undersøgelser af de „orientalske“ immigranternes „mentalitet“, biografier m.v. De er efterhånden veldokumenterede, se f.eks. Frankenstein (1953), Rejwan (1964, 1967, 1983), Segev (1986), Shohat (1988), Alcalay (1993).
5. I zionistisk terminologi refererede begrebet til et „nyt sundt menneske“ i eget land i modsætning til „diasporajøden“, som mange zionistiske ideologer anså for at være moralsk fordærvet (se f.eks. Avineri 1980).

6. Nogle vejledende tal fra 1989 inden for det erhvervs- og uddannelsesmæssige område: Blandt jødisk-israelske mænd i alderen 30-34 år var 63,1% jøder af mellemøstlig oprindelse faglærte og ufaglærte arbejdere, mens tallet var 29% for jøder af europæisk oprindelse. 6,1% mandlige mellemøstlige jøder mellem 30-34 år havde en akademisk uddannelse, tallet for jøder af europæisk oprindelse var 28%. Dette på trods af at mizrahim udgjorde 2/3 af israelere i denne aldersgruppe (Israel Studies 30 1989). Gennemsnitsindkomsten blandt ashkenazim er halvanden gange højere end blandt mizrahim (Statistical Abstract of Israel 1996). Statistikker over indkomst er dog svære at beregne, pga. en relativ stor uformel økonomisk sektor.
7. Militærtjeneste er obligatorisk, to år for kvinder, tre for mænd. Derefter indkaldes man til reservetjeneste ca. en måned om året; for kvinders vedkommende indtil de er 24 eller bliver gift, for mænds til de er mellem 45-54 år.
8. Se Feldman (1995) om øvrige rettigheder og pligter, som er afgørende for betydningen af „jødisk nationalitet“ i Israel.

Litteratur

- Alcalay, Ammiel
1993 After Jews and Arabs. Remaking Levantine Culture. Minneapolis: University of Wisconsin Press.
- Amir, Eli
1986 Sephardim and Ashkenazim: A Different Approach. The Jerusalem Quarterly 40.
- Avineri, Schlomo
1981 The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State. New York: Basic Books.
- Ballas, Shimon
1991 I am an Arab Jew. New Outlook 4(6).
- Beinin, Joel
1990 Was the Red Flag Hanging there? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1956. Berkeley: University of California Press.
- Ben-Gurion, David
1954 Rebirth and Destiny of Israel. New York: Philosophical Library.
- Cohen, Erik
1983 Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel. I: E. Krausz (ed.): Politics and Society in Israel. New Brunswick: Transaction Books.
- Dominguez, Virginia
1989 People as Subject, People as Object. Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Feldman, Maia
1995 Mizrahim og Ashkenazim. Betydningen af det israelske nationalitetsbegreb for oplevelsen af enshed og forskelle. Magisterkonferens, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Frankenstein, Carl (ed.)
1953 Between Past and Future: Essays and Studies of Aspects of Immigrant Absorption in Israel. Jerusalem: Henrietta Szold Foundation.
- Friedman, Jonathan
1990 Notes on Culture and Identity in Imperial Worlds. I: Per Bilde (ed.): Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom. Aarhus: Aarhus University Press.
- Goldstein, Judith
1985 Iranian Ethnicity in Israel: The Performance of Identity. I: A. Weingrod (ed.): Studies in Israeli Ethnicity. New York: Gordon and Breach Publ.

- Halevy, Ilan
1987 A History of The Jews. London: Zed Books.
- Handelman, Don
1994 Contradictions between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel. *International Journal of Politics, Culture and Society* 7(3).
- Huppert, Uri
1988 Back to the Ghetto: Zionism in Retreat.
- Institute of Israel Studies
1989 The Persistent Gaps. *The Jerusalem Institute of Israel Studies* 30.
- Mallison, W. T.
1968 The Zionist-Israel Juridical Claims to Constitute "The Jewish People" Nationality Entity and to Confer Membership in It: Appraisal in Public International Law. *George Washington Law Review* 32(5):983-1075.
- Mallison, W. T. & S. V. Mallison
1986 The Palestine Problem in International Law and World Order. London: Longman.
- Meyers, Nechemia
1985 Genetic Links for Scattered Jews. *Nature* 314:208.
- Orr, Akiva
1983 The Un-Jewish State. The Politics of Jewish Identity in Israel. London: Ithaca Press.
- Regev, Motti
1995 Present Absentee: Arab Music in Israeli Culture. *Public Culture* 7:433-45.
- Rejwan, Nissim
1964 Israel's Communal Controversy: An Oriental Appraisal. *Midstream*, June.
1967 The Two Israels: A Study in "Europe-Centrism". *Judaism* 16(1).
1983 Israel's Ethno-Political Cleavage. *Midstream*, June/July:18-22.
- Segev, Tom
1986 1949: The First Israelis. New York: Free Press.
1993 The Seventh Million. New York: Hill & Wang.
- Shafir, Gershon
1989 Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882-1914. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shiblak, Abbas
1986 The Lure of Zion. The Case of the Iraqi Jews. London: Al Saqi Books.
- Shohat, Ella
1988 Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims. *Social Text* 19/20:1-35.
1996 Statistical Abstract of Israel. Jerusalem: Central Bureau of Statistics.
- Tamarin, George
1973 The Israeli Dilemma. Essays on a Warfare State. Rotterdam: Rotterdam University Press.
- Tekiner, Roselle
1990 Race and the Issue of National Identity in Israel. *International Journal of Middle East Studies* 23.
- Weingrod, Alex
1985 The Current State of Ethnicity. I: A. Weingrod (ed.) *Studies in Israeli Ethnicity. After the Ingathering*. New York: Gordon & Breach.

EN MINORITET SØGER IDENTITET

Drusisk religiøs identitet i den libanesiske offentlighed

De stærkt nationalistiske statsideologier, der har domineret de fleste mellemøstlige lande siden uafhængighedsperioden, er i dag i krise. Alternative sproglige, regionale og religiøse identiteter søger stædigt anerkendelse, samtidig med at verden i øvrigt mange steder er gået mod mere demokratiske og pluralistiske samfundsindretninger. Mange religiøse minoritetsgrupper i Mellemøsten befinder sig i en periode, hvor de tager deres religiøse og sociale identitet op til fornyede overvejelser, ofte under pres fra en voksende politisk islamisk bevægelse, der anskuer dem som ikke-muslimer. Druserne i Libanon er en sådan religiøs minoritet, der skal finde sin plads igen efter borgerkrigens rystelser af libanesiske national identitet. Et stort antal bøger om drusernes historie og religion udkommer i disse år, og de rummer vigtige nytolkninger af, hvad drusernes religion går ud på.

Denne produktivitet skyldes ikke så meget en interesse i fjerne tider som et engagement i spørgsmålet om drusernes identitet i nutidens libanesiske og mellemøstlige offentlighed. Den er druserne ikke alene om at definere: Også kristne og muslimske forfattere har kastet sig over den drusiske religion, og mange af publikationerne er stærkt polemiske. Det spørgsmål, der lurer bag de fleste af bøgerne, er forholdet mellem druserne og islam. Er druserne muslimer? For at besvare det spørgsmål er man nødt til at definere drusisk og islamisk religion og udsige noget om kriterierne for religiøs identitet. Ingen let sag i et Mellemøsten præget af radikal religiøs retorik. Denne artikel vil gennemgå den offentlige debat om drusernes religiøse identitet. Ikke for at komme til en endelig bestemmelse af denne identitet – det må druserne hellere selv slås om – men for at undersøge hvad der sker, når en religion bliver vendt og drejet i offentligheden: Hvad er det for en argumentation, den bliver underkastet, og hvilken autoritet tillægges dens skrifter og fortolkningen af dem? Her er druserne som et esoterisk trossamfund et særligt illustrativt eksempel på væsentlige tendenser, man ser i mange andre religioner i dag.

Druserne er angiveligt efterkommere af folk i Libanons bjerge, der i 1000-tallet trådte over til en ny tro, som blev udbredt fra Kairo. Igennem tusind år har de overlevet i Libanonbjergkæden og har til tider endda spredt sig længere ind i Levanten og domineret de omkringboende folkeslag og trossamfund. De har været kendt som hårdføre, våbenbærende bjergbønder, som det ikke var nemt at beskatte, og som det var klogt at stå sig godt med. I 1800-tallet udvandrede en større del af de libanesiske drusere til en stor udslukt vulkan i det sydlige Syrien, og i dette århundrede har mindre drusiske samfund etableret

sig i Vestafrika, Australien, Nordamerika og især Sydamerika. I alt er der i verden knap én million drusere, hvoraf ca. 400.000 bor i Syrien, omkring 300.000 i Libanon og henved 75.000 i Israel. I alle disse tre lande er druserne samlet i landsbyer i bestemte områder og lever fortsat for en del som bønder. Andre blev opsuget i den voksende industri ved Damaskus, Beirut og Haifa, og alle steder er der et voksende antal af drusiske læger, advokater, journalister og andre professionelle. Endelig er der i alle tre lande en tradition for at give druserne arbejde i militæret.

Den hemmelige religion

En af de første beskrivelser af druserne stammer fra den danske rejsende Carsten Niebuhr, der i 1765 passerede de libanesiske bjerge. For Niebuhr er druserne en helt særlig religion, om end de over for tyrkerne kalder sig muhammedanere „for at undgå en religionskrig“ (Niebuhr 1973:181). Det mest bemærkelsesværdige ved dem er deres skarpe opdeling mellem „åndelige“ og „verdslige“ drusere, hvoraf kun de førstnævnte har lov til at deltage i de religiøse ceremonier, som finder sted torsdag aften. Den drusiske religion er altså hemmelig ikke blot for udenforstående – den ellers velinformerede Niebuhr ved ikke meget at fortælle om den – men også for hovedparten af druserne selv.

Ikke sært at drusernes religion begyndte at virke dragende på europæiske forskere og rejsende. Det store gennembrud kom, da selve orientalistikkens fader, franskmanden Silvestre de Sacy, i sit dødsår 1838 udsendte et mammutværk om drusernes religion, der ifølge fortalen havde været fyrré år undervejs. Værket bygger på en gennemlæsning af „Visdommens Bog“, *al-Hikma*, en samling af 111 drusiske traktater, som flere ledende europæiske biblioteker havde erhvervet sig.

De Sacy har gennearbejdet og systematiseret disse vanskelige traktater, som alle er blevet til i Kairo i 1000-tallet, men i øvrigt er ret forskelligartede: Der er breve til fjerne tilhængere, trusler og opfordringer til troens modstandere om at omvende sig, udlægninger af teologiske og dogmatiske spørgsmål, offentlige erklæringer og forsvarsskrifter. Men langt de fleste drejer sig om en gådefuld og excentrisk skikkelse, selve Kairos kalif al-Hakim bi Amr Allah. Al-Hakim kom i 996 som elleveårig til magten i et af verdens største riger, som han styrede med blodig hånd. Kulminationen kom, da han i 1017 proklamerede en ny religion med sig selv i centrum, til Kairos befolknings store bestyrtelse. Endelig i 1021 forsvandt han brat en nat, hvor han var redet ud for sig selv i byen på et æsel. De første af traktaterne er forfattet af al-Hakim selv, begyndende med et opråb til folk i Kairo om at leve et gudfrygtigt liv, et opråb som man fandt ophængt på portene til Kairos moskéer om morgenen efter al-Hakims forsvinden. De næste mange traktater er forfattet af Hamza ibn Ali, en missionær, der havde stor indflydelse på al-Hakim og var med til at udråbe religionen. Hamza tog over efter al-Hakims død, men forsvandt lige så pludseligt som sin herre. De øvrige traktater er forfattet af de missionærer, som derefter var ansvarlige for, at missionen nåede frem til Libanon. Efter fyrré år – og hårde forfølgelser fra de næste kaliffer – ophørte missionen, og alle drusere er derfor i teorien efterkommere af denne første menighed.

Al-Hakims excentriske gøremål, påbud og forbud tolkes i *al-Hikma* som tegn til dem, der havde øren at høre med (de Sacy 1838, bd. 2:170). Der er for *al-Hikma* tre klasser af troende: De, der søger efter synlige tegn til vidnesbyrd om Gud; de, der søger logiske og

sproglige tegn; og endelig de, der simpelthen erkender og bekender Hans enhed. Disse tre erkendelsesformer betegnes *tanzil* (dvs. troen på åbenbaringens ydre form sådan som den er blevet sendt ned som en lov), *ta'wil* (den symbolske Koranfortolkning sådan som den kendes fra ismailierne, den shiitiske retning som al-Hakims dynasti tilhørte) og endelig den sande erkendelse, *tawhid*, som er forbeholdt druserne selv. Dette skema retfærdiggør den helt særlige udlægning af koransteder, som man kan møde i *al-Hikma*: Disse steder rummer én overfladisk betydning, som verdens talløse muslimer tror er den rigtige, men for dem, der kender til Gud, siger stederne noget helt andet.

De Sacy's grundige gennemgang af *al-Hikma* leder ham til den konklusion, at druserne dyrker al-Hakim som en manifestation af Gud selv. Al-Hakim er den sidste af ti manifestationer, som har fundet sted også på Jesu og Muhammads tid, men ikke i deres personer. De Sacy gør sig anstrengelser for at forklare dette punkt loyalt og klart: Gud er ingen steder og sidder ikke på nogen trone, men naturligvis er Han i stand til at manifestere sig, præcist som Han vil. Gud taler til os gennem et slør, dvs. fra et konkret sted, for at vi kan forstå det. Og er det ikke mere naturligt, at dette slør eller sted er et menneske, end at det er en tornebusk eller en himmel? (de Sacy 1838, bd. 2:51-66). At Han så valgte at gøre det i al-Hakim, finder de Sacy fascinerende, men også nærvædet perverst (de Sacy 1838, bd. 1:ccccxix).

Senere vestlig forskning i det 19. og 20. århundrede har ikke rykket væsentligt ved de Sacy's billede af den drusiske religion som en selvstændig religion med sit eget religiøse skrift i *al-Hikma*, sin egen gud i al-Hakim, sine egne ritualer, dogmatik, forestillinger om skabelse og død osv. Forbindelserne til islam er blevet set som naturlige inspirationer på linje med, hvordan andre religioner i området har bygget på hinanden, og man har i lighed med de Sacy bemærket den overlegne holdning, som *al-Hikma* udviser over for Koranen og muslimer.

Offentlighed og nationalisme

1800-tallets europæiske orientalistik og religionsvidenskab har altså det synspunkt, at religiøs identitet grundlæggende er et spørgsmål om de kanoniske skrifers dogmatiske positioner. Men hvad gør man, hvis de troende selv siger noget andet? Ibn Taymiyya, Carsten Niebuhr og Silvestre de Sacy er ikke i tvivl: Hvis druserne siger, at de er muslimer, så taler de mod bedre vidende. Det er en strategi til at undgå forfølgelse, som tilmed selv er inkorporeret i deres dogmatik og etik under navnet *taqiyya*, et princip der giver den troende lov til at skjule sin sande religion.

Det er svært at vurdere, i hvor høj grad dette princip har været anvendt i historiens løb. Det spiller ikke nogen videre rolle i *al-Hikma* eller drusernes egne skrifter, men det var måske heller ikke forventeligt. Vi kender først og fremmest til det gennem drusernes naboer. Gennem en indflydelsesrig amerikansk bog om druserne, hvis forfatter også var libanesisk kristen (Hitti 1928:40-8), har *taqiyya* vundet en central plads i publikationer om druserne.¹ Dette skal vi vende tilbage til.

Hvorom alting er, så er det svært at opretholde en esoterisk religion med hundredtusinder af tilhængere i verden i dag. Som nævnt boede druserne i Libanon og Syrien langt overvejende i deres egne landsbyer, som de i øvrigt som regel med lethed kunne forsvare. Det var derfor i lange tider muligt nogenlunde at regulere omgangen med ikke-druser

og at bevare religionen som en intern sag. Fra begyndelsen af forrige århundrede blev denne autonomi stadigt sværere at opretholde, og druserne blev mere og mere inddraget i det omkringliggende samfund, som gennem havnen i Beirut var ved at blive forbundet med Europa. De kristnes forbindelser til de europæiske magters konsulater og missionærer gav dem et markant uddannelsesmæssigt, økonomisk og politisk forspring frem for andre grupper. Denne udvikling – samt en generel udstrækning af statens magt til f.eks. at omfatte værnepligt – danner baggrunden for de uroligheder, som prægede Libanon i 1840-60, og som kulminerede i en række massakrer på de kristne indbyggere på Libanonbjerg og i Damaskus i 1860. Efter massakrerne nedsatte de europæiske magter en international kommission, der skulle finde frem til et styre på Libanonbjerg, som ville give stabilitet og tryghed for de kristne. Man udnævnte en ikke-libanesisk kristen kommissær samt et råd sammensat af repræsentanter for de forskellige trossamfund (Firro 1992:102-28).

Det væsentlige i denne sammenhæng er, at druserne i løbet af forrige århundrede bliver indpasset i et større regionalt magtsystem som en gruppe. Fra at være splittede internt mellem stridende feudalherrer og mellem to overordnede klaner bliver druserne til en politisk enhed, i økonomisk og politisk konkurrence med de kristne, og behandlet som en særlig gruppe af de forskellige stormagter, der søger indflydelse i området. Naturligvis er der stadig indre stridigheder mellem dominerende familier – stridigheder som får nye former med skabelsen af magtfulde officielle embeder, og som ikke-drusiske politiske aktører søger at udnytte til egen fordel. Alligevel bliver ideen om druserne som en politisk enhed stærkt underbygget og får med tiden også vage konturer af en ny gruppefølelse. Ingen kilder tyder dog på, at menige drusere havde politiske aspirationer; deres tilknytning rakte kun til de shaykher, der dominerede deres slægter og landsbyer.

Det ser man derimod hos drusernes naboer, som i forrige århundrede udviklede langt mere tidssvarende identiteter end de drusiske bjergbønder. Centrum for udviklingen var Beirut, der i løbet af århundredet rejste sig fra at være en mindre havneby til i 1860'erne at blive Levantens dominerende handelsby. Fra 1820'erne spredte et net af kristne missionskoler sig over Libanon, og i 1870'erne tog sunnimuslimerne i Beirut for alvor skolesagen op og skabte velgørende selskaber, hvis formål var at bringe muslimernes uddannelsesniveau op på siden af de kristnes. På samme måde med den berømte libanesiske presse: I 1850'erne udkom de første politiske og kulturelle ugeblade, der – selv om de havde brede vidensformidlende idealer – ofte tydeligt var tilknyttet bestemte trosretninger. Igen var de kristne foregangsmændene, men igen blev det opfattet som en trussel i sunnimuslimske kredse, som i 1873 stiftede et selskab, der gennem tidsskriftet „Videnskaberne frugter“ skulle holde muslimerne underrettet om tekniske, politiske og kulturelle udviklinger i verden (Ayalon 1995:36-7). Som titlerne på de nye magasiner og bøger røber, var de netop udtryk for en ny offentlighed. Udgiverne så sig selv som en oplyst ledelse, der skulle oplyse og opdrage befolkningen. Offentligheden blev forstået som en politisk ansvarlig enhed, der havde krav på at kende til alle forhold – herunder andre trossamfunds.

Et voksende befolkningslag i Beirut besad et kendskab til verden og en selvopfattelse, der i lighed med europæerne gjorde deres etniske og religiøse tilhørsforhold til udgangspunkt for en ny type politisk identitet. Den dominerende identitet i både Syrien og Libanon fra begyndelsen af det 20. århundrede blev den arabiske nationalisme, en bevægelse der kulminerede med Faysals kongedømme i Damaskus i 1918-20.

Druserne i Libanons bjerge var i det store og hele ikke involveret i denne nye uddannede offentlighed og dens identitetsdannelse. For det store flertal af drusere kom skoleuddannelse ikke på tale, og før første verdenskrig udkom der ikke nogen publikation henvendt til – eller om – druserne. Der var kort sagt ingen drusisk offentlighed og ingen ideologisering af drusisk fællesfølelse. Druserne var heller ikke aktive i den arabiske nationalisme og forholdt sig afventende under første verdenskrig (Firro 1992:247-50).

Først under det franske mandat 1920-43 kan man se drusisk deltagelse i en bredere national offentlighed samt enkelte publikationer om drusernes historie og religion forfattet af drusere, muslimer eller kristne. En gennemgang af disse skrifter viser, at de nu er tydeligt arabisk nationalistiske, og at de stærkt betoner drusernes arabiske identitet. Endvidere er det de drusiske forfattere om at gøre at få understreget, at druserne er muslimer (Skovgaard-Petersen 1995). Abd Allah an-Najjar, en libanesisk druser, som i 1924 skriver en bog om druserne i Syrien, forklarer, at druserne er en islamisk teologisk retning og et islamisk trossamfund (*ta'ifa*). Deres rette navn er ikke drusere, men dyrkere af tawhid, guddommelig enhed – et nøglebegreb i islamisk teologi. An-Najjar kommer eventuelle muslimske indvendinger i forkøbet ved at forklare, at selv om druserne ikke fysisk udfører de islamiske pligter, så gør de det spirituelt. Det væsentlige er, at det centrale budskab om guddommelig enhed er det samme hos druserne og andre muslimer, for „hvis vi skulle kalde enhver form for gudsdyrkelse, gudsforståelse og gudsforklaring for en religion, så ville det være vanskeligt at tælle alle religioner, ja så ville der blive født [en religion] med enhver levende person, og den ville dø med ham igen“ (Najjar 1924:44).

An-Najjars bog er den første drusiske bog om druserne. Den indledes af to forord, som må have haft betydning for bogens udbredelse og peger mod dens publikum. Det første er af den vigtige arabiske nationalist og litterat Muhammad Kurd Ali, som på dette tidspunkt var blevet formand for det nyoprettede Arabiske Akademi. Kurd Ali takker an-Najjar for at kaste lys over „dette vigtige hjørne af Syrien“, ikke mindste fordi „ud over specialisterne er folk fra gammel tid og stadigvæk helt tilbagestående, når det gælder sandheden om enhedsdyrkerne, denne retnings børn, som fanatikere spreder løgne om“. Bogen vil bringe folk til at holde af druserne og dermed modvirke „den skadelige politik, der har til hensigt af føre den ene nations hjertedele fra hinanden“ (Najjar 1924:7-8). Det sidste forord er af Khalil Mardam Bey, digter og repræsentant for en af byens fornemste og vigtigste muslimske politiske familier. Ligesom Kurd Ali taler han om folks uvidenhed og onde vilje over for druserne og peger særligt på „nogle af vore venner orientalistene“, som „har taget tilflugt til bagvaskelse og har frembragt og opdigtet hvad de ville... Alt imens druserne har opretholdt tavsheden, som om de anså åben tale om deres retnings sande natur for en synd, indtil en af deres største hædersmænd udgav denne bog“ (Najjar 1924:10-11)

Dette er syrisk arabisk nationalfølelse *in the making*. An-Najjars bog er henvendt til det brede syriske publikum, en præsentation af druserne over for deres nye landsmænd. To af de mest betydningsfulde landsmænd tager imod druserne og accepterer dem som muslimske enhedsdyrkere; de lovpriser an-Najjar for at indføre offentligheden i drusernes religion og for at føre druserne ind i den syriske offentlighed som dele af nationens ene hjerte, trods fanatikeres og orientalistes forsøg på at splitte nationen. Men det gøres klart, at offentligheden har et krav på at kende til sandheden om deres religion, samt at rygter og bagvaskelse også er et resultat af drusernes mistænkelige og uislamiske tavshed.

Det libanesiske system og fremkomsten af en drusisk offentlighed

Libanon blev til som territorial stat i 1920 som følge af en alliance mellem den franske mandatmagt og dens særlige allierede, de kristne maronitter. Druserne var nu borgere i en moderne stat, og deres religion var formelt ligeberettiget med andre religioner. I den libanesiske forfatning fra 1926 blev den politiske magt i landet delt mellem de forskellige trossamfund nogenlunde efter deres størrelse, men med en klar favorisering af de kristne. Dette konfessionalistiske politiske princip overlevede det franske mandat og har foreløbig også overlevet den libanesiske borgerkrig 1975-90. For drusernes og shiiternes vedkommende førte det nye politiske system ikke til interne magtomvæltninger. De feudale ledere kunne sikre sig pladser i det nye parlament og tilmed ministerposter, uden at nogen rigtig kunne true dem, fordi store områder traditionelt var domineret af deres familier. De nye ministerposter gav rige muligheder for at fordele tjenester, opgaver og jobs, og ministrene kunne derfor hurtigt opbygge store klienteller, som gjorde det noget nær umuligt at udfordre dem. Feudalmagt blev til patronmagt, men de dominerende familier var de samme, og politiske embeder gik i arv fra far til søn.

En a-religiøs indstilling hos mange libanesere af yngre generationer gjorde ikke religionerne mindre betydningsfulde i det libanesiske samfund. Religionen var adgangskort til bestemte skoler, hospitaler, domstole, stillinger og privilegier. Konfessionalismen gjorde de enkelte trossamfund til politiske enheder og vanskeliggjorde samtidig fremkomsten af partier og andre ikke-konfessionelle bevægelser. En række love sikrede i 1950'erne og 60'erne de enkelte trossamfund selvforvaltning. Derfor var der heftig rivalisering om de lukrative poster mellem de dominerende familier inden for hvert af trossamfundene. Her gjaldt det naturligvis om at komme til at dominere trossamfundets forskellige institutioner såsom domstole, skoler og den religiøse administration, for herfra kunne rekrutteringen af støtter effektivt føres, og her var også nogle af de bedste poster at belønne sine støtter med – særligt embedet som *Shaykh al-'Aql*, den traditionelt øverste åndelige autoritet blandt druserne (Skovgaard-Petersen 1996).

For drusernes vedkommende betød det konfessionelle system, at de skulle oprette deres egne skoler, domstole og konfessionelle administration. Her måtte spørgsmålet om drusernes identitet og forhold til islam hurtigt melde sig. Udspillet kom dog ikke fra den nye drusiske administration, men fra den førromtalte Abd Allah an-Najjar, der i 1920'erne havde skrevet den første bog om druserne. I 1965 udgav han en langt mere detaljeret redegørelse for drusisk religion, der vakte stor opsigt, fordi den åbenlyst trak på *al-Hikma*.

Meget havde ændret sig siden den første bog i mandattidens Syrien. Så meget, at an-Najjar retorisk må spørge i indledningen, hvordan han dog kunne finde på at udgive sin nye bog om et religiøst-spirituel emne i denne materialismens tidsalder. Svaret er, at moderne drusere skal have hjælp i deres intellektuelle søgen, og der kan det være direkte uetisk at forholde dem kontakten til deres egen spirituelle tradition (Najjar 1965:7-8). Bogen er præget af en stor tillid til den filosofiske styrke i den drusiske teologi, som an-Najjar finder nært beslægtet med Renhedens Brødre og andre nyplatoniske tænkere i den islamiske middelalder. An-Najjar er altså helt bevidst i sit forehavende: En druser må bringe den drusiske lære frem, for at druserne sammen kan reformulere og aktualisere den i det 20. århundrede. Bogen er ikke som den forrige henvendt til ikke-drusere, men er et forsøg på at skabe en egentlig drusisk religiøs offentlighed.

Det lykkedes. Bogen vakte furore i vide kredse, den drusiske Shaykh al-'Aql forsøgte at få den forbudt. Han indkaldte til et stormøde i den drusiske administrationsbygning i Beirut, hvor man udpegede en yngre drusisk professor i filosofi, Sami Makarim, til at skrive en gendrivelse af an-Najjars bog. Den udkom året efter og udmærker sig ved helt at undgå referencer til tekststeder i *al-Hikma* – i sig selv en præstation, men bogen blev unægteligt lidt tåget. Under alle omstændigheder var syndefaldet indtrådt: Der var en offentlig drusisk debat om indholdet af drusisk religion.

Det mest interessante ved Makarims bog er i virkeligheden et tres siders forord forfattet af drusernes største politiske leder, Kamal Junblatt. Junblatt ser sagen som en konflikt mellem tros- og ytringsfrihed og stiller sig nærmest på ytringsfrihedssiden. Han støtter den tanke, at ikke-indviede drusere har krav på et vist kendskab til religionen, idet han citerer Koranen for, at Gud har skabt mennesket til gudsdyrkelse (Makarim 1996:10-12). Samtidig inddrager Junblatt en anden islamisk kilde, filosofen Averroes' forsvar for esoterisk filosofi, for at forklare, at lægmænd ikke kan få alt at vide. Drusernes hemmeligholdelse, taqiyya, er altså ikke for at beskytte dem selv, men for at beskytte andre imod erkendelser, som er så farlige og mægtige, at de må forblive hemmeligheder. At indvie mennesker, der ikke har anlæg for åndelige erkendelser, er at spolere deres sjælefred. Taqiyya er ikke et udslag af frygt, men af kløgt, for det er kun de indviede, der har øren at høre med. Taqiyya er ikke noget socialt princip, men selve den drusiske religions kerne, dens gnosis.

Uenigheden mellem an-Najjar og de øvrige skribenter går først og fremmest på, om drusernes religion skal være helt åben. Ingen bestrider, at druserne er en islamisk retning, og det bliver forsikret igen og igen af de skribenter, der blandede sig i 1960'ernes og 1970'ernes debat om drusernes religiøse identitet.

For Kamal Junblatt tager det en særlig drejning. I forordet forklarer han, at den drusiske religion er kulminationen på 5.000 års enhedsdyrkelse, gående gennem Ægypten, Iran, hinduisme, nyplatonisme og islam. Alle religioner er blot veje frem mod det samme transcendentale mål. Trods denne synkretisme søger Junblatt samtidig at placere drusismen inden for islam, en islam forstået bredt som en filosofisk og åben kultur, snarere end som en specifik lov og dogmatik. I denne sande, åbne islam er det drusiske element faktisk en kerne og druserne de første muslimer. Abraham fremhæves som en troende før og hinsides *ta'ifiya* – splittelsen i forskellige religiøse grene – og som sådan en sand druser (Schenk 1994:142-6).

For at opsummere: Årene 1965-75 blev det tidsrum, hvor et selvsikkert drusisk trossamfund – allerede længe en enhed i det libanesiske politiske system – udviklede en egentlig offentlig debat om religionen, dens forbindelse til andre religioner og dens relevans for nutidens drusere. Der var af institutionelle og politiske grunde behov for en større åbenhed, men det var primært Abd Allah an-Najjars egen vision, der gav stødet til den nye offentlighed. Deltagerne i debatten er enige om, at den drusiske religion og islam hænger sammen, men der er forskellige udlægninger. Nogle, som Makarim, historiserer troen og peger på dens bånd til det 10. århundredes islamiske tænkning, andre, som an-Najjar, har først og fremmest en bred kulturel og historisk definition af islam. Et særligt tilfælde er Kamal Junblatt, som nærmest vender sagen om og gør islam til en gren af den drusiske enhedstro. Disse forfattere er dog enige om, at drusisk tro er af en uhørt sofistikeret karakter og rummer svaret på det moderne menneskes søgen efter eksistentiel mening.

Den libanesiske borgerkrig: drusernes historiske identitet

Borgerkrigen faldt for druserne i to overordnede faser. Under ledelse af Kamal Junblatt gik den drusisk dominerede PSP-milits ind i krigen fra første færd og kæmpede sammen med palæstinenserne i en progressiv front imod falangisterne og andre kristne styrker. Majid Arslan, Junblatts evige rival blandt druserne, var kritisk over for denne kurs og stod på langt bedre fod med de maronittiske ledere. Den anden fase indtrådte, da israelerne i 1983 begyndte deres tilbagetrækning fra Beirut. Her lykkedes det drusiske militsmænd at nedkæmpe falangisterne og drive dem ud af Shufbjergene, efterfulgt af en række massakrer på bjergenes kristne indbyggere. Det betød, at druserne nu faktisk havde deres eget territorium oppe i Shuf, som Kamal Junblatts søn Walid i syv år styrede gennem en civil administration, der indkrævede bompenge og drev hospitaler, skoler, veje m.m. Det vil sige, at mens druserne i første fase var tætte allierede med muslimerne, opnåede de i anden fase fuld autonomi i deres egen region. Herfra kunne de i 1984 nedkæmpe de sunnimuslimske militser og sammen med Syriens anden allierede, den shiitiske Amalmilits, erobre Vestbeirut.

Nu stod druserne igen og skulle fastlægge, hvordan der skulle undervises om druserne i skolerne. Men denne gang var der ikke andre, der kunne blande sig. Druserne havde deres egen lille stat, og den var stærk. Hvis de hidtidige publikationer havde været bestemt af taqiyya, så var der vel en chance for at komme åbent frem nu og skrive den sande historie om druserne.

Naturligvis førte den nye stat til nye publikationer om druserne, men det er påfaldende, at de ikke adskiller sig synderligt fra den hidtidige produktion. Det eneste sted, hvor den drusiske leder Walid Junblatt for alvor satte en revision i gang, var i bøgerne om Libanons historie, først og fremmest med et større drusisk biografisk leksikon. Endvidere udgav den nye drusiske administration en ny serie historiebøger til grundskolen. Her havde druserne nemlig længe døjet med et nationalt curriculum, som efter deres mening maronitiserede libanesiske historie. Den drusiske serie lægger stor vægt på to begivenheder i Libanons historie. Den ene er opgøret mellem maronitter og druser i 1840-60, det libanesiske traume, krig mellem trosgrupperne. Den anden er ældre: perioden 1590-1633, da det libanesiske territorium blev samlet og en tid lang opnåede selvstyre under den driftige emir Fakhr ad-Din II. Fakhr ad-Dins regering står som det libanesiske ideal, den åbne sekulære og tolerante stat, der værnedes om sin frihed og var åben over for europæiske magter, fordi Fakhr ad-Din i fem år var i eksil i Firenze. Libanesiske historikere har stredes om, hvorvidt Fakhr ad-Din var druser, muslim eller kristen, og hvad hans ophold blandt europæerne kom til at betyde for hans oplyste styre. Maronitiske historikere har fremhævet, at han blev opdraget i en kristen familie og førte kristen politik, mens sunnimuslimer mere ser ham som repræsentant for en mellemøstlig tradition for oplyst enevælde og religiøs tolerance (Beydun 1984:513-65). Den drusiske skolebog kaster sig også ud i det, som Ahmad Beydun har kaldt den „orwellske“ leg om, hvilket trossamfund der skal have æren for at have opfundet den libanesiske tolerance og derfor skal være mere lige end de andre (op.cit.:540). Den citerer det nye biografiske værk for, at Fakhr ad-Din grundlagde moderne borgerrettigheder, længe før de opstod i Europa:

Fakhr ad-Din opbyggede et fædreland til et folk, ikke bare et hjemsted for et trossamfund eller en bestemt gruppe. Han gjorde det af med parti-stridighederne, navnlig [den drusiske splittelse mellem klanerne] qaysierne og yamanierne, og han ophævede skillelinierne mel-

lem trosopdelingerne. De kristne sluttede sig nært til ham, for at han kunne styrke deres stilling, og han tillod dem sin beskyttelse og sit opsyn. Han kom dem i møde og tilegnede dem særlige stillinger, og han bosatte dem i Shufbjergene som styrkede og respekterede [medborgere]. Han var den første hersker i Orienten, der tillagde de samme rettigheder og pligter til alle borgere uden skelen til deres religion, tro og tilknytning (al-Markaz 1992:42).

Skolebogens beskrivelse af Fakhr ad-Din viser borgerkrigens drusiske administrations selvforståelse. Druserne er de sande libanesere, grundlæggere af den libanesiske stat og den libanesiske tolerance. Fakhr ad-Din behøvede ikke at stå i lære hos de kristne eller europæerne for at blive en moderne statsmand, men på den anden side var han heller ikke simpelthen et produkt af den orientalistiske tolerance. Libanon er hverken et europæisk eller et typisk orientalsk samfund. Skal man forstå Libanon og Libanons mission, må man se på det specielle ved landet, og det er navnlig dets drusiske element.

I borgerkrigens politiske drusiske udgivelser er drusisk religion skudt i baggrunden. Druserne er et folk, et skæbnefællesskab, som er antiimperialister og gode arabere, men de rummer også værdier, som andre arabere kunne lære af. Siden Fakhr ad-Din har det drusiske samfund stået for en liberal og sekulær samfundsopfattelse, som er Libanons sande identitet. Til stadighed har den været truet af religiøs egoisme, splittelse og intolerance – især fra maronitterne – men druserne har kæmpet videre og er i pagt med selve Libanons sjæl. Druserne er en nation med en særlig identitet og mission, som er udtrykt i staten Libanon. Den drusiske religion kan igen overlades til de indviede.

Eller kan den? En følge af borgerkrigens konfessionalisering blev, at de yderligtgående inden for hvert af trossamfundene kom til orde og kunne luften den chauvinisme over for andre trossamfund, der ellers havde været undertrykt af det libanesiske politiske system og af en libanesiske national etos. Man kom nu i den paradoksale situation, at mens drusernes politiske ledelse havde travlt med at skrive om druserne som libanesiske nationalister, var der folk fra andre trossamfund, som skrev om druserne som religiøs gruppering. Og på grund af den drusiske politiske alliance med muslimerne var det i høj grad spørgsmålet om den drusiske tros forhold til islam, der blev taget op.

Islamiske skrifter om druserne

På Det amerikanske Universitet i Beirut findes en mikrofilm af et håndskrift fra 1896 forfattet af den sunnimuslimske mufti af Alay i bjergene syd for Beirut. Det er et fatwa som svar på et spørgsmål, om druserne er kættere. Muftien citerer nitten større og mindre autoriteter i islamisk teologi og lov gennem tiden for, at druserne hører til de værste kættere, for „druserne tror, at det guddommelige til stadighed manifesterer sig i personer, sådan som det viste sig i Ali og Shamun og Josef og andre og senere manifesterede sig i al-Hakim. [De tror] at i enhver tidsalder vil en gud manifestere sig“ (Rida 1896:1). Og selv om kættere normalt skal have lov til at angre, så gælder dette ikke druserne, for de taler dulgt (*batini*), og deres ord vil have en anden mening end den tilsyneladende (op.cit.:8).

Denne hårde dom synes at have været den gængse opfattelse af druserne blandt sunnimuslimske lærde i det libanesiske område fra middelalderen og frem til århundredskiftet. Herefter dør fordømmelserne imidlertid ud. Den nærliggende forklaring må

være, at druserne i det 20. århundrede bliver sunnimuslimernes allierede, og de får en betydelig rolle i den arabiske nationalistiske modstand mod det franske mandat. Endvidere er der navnligt midt i dette århundrede en stærk tendens blandt sunnimuslimske lærde til at slå en streg over gamle dogmatiske skel og arbejde for en integration af alle islamiske retninger, så muslimerne kan stå samlet over for ydre trusler. En hovedmand i denne bevægelse var ægypteren Mahmud Shaltut, som i 1948 sammen med en iransk lærd oprettede „Huset til tilnærmelse mellem de islamiske sekter“. Shaltut holdt i de sidste fem år af sit liv posten som Shaykh for al-Azhar universitetet i Kairo og skal i den egenskab have udstedt et fatwa, der anerkendte druserne som muslimer – et fatwa, der ofte refereres til i de drusiske bøger (Schenk 1994:146; Schmucker 1979:105-6).

Tilnærmelsen mellem de forskellige islamiske retninger er nærmest gået i stå siden den islamiske vækkelse i 1970'erne. Hvor libanesiske muslimer har valgt at anerkende de forskellige trossamfunds ligeværd i det konfessionelle system og sat deres kræfter ind på at ophæve maronitternes privilegier, lyder der langt mere afvisende toner fra andre dele af den islamiske verden, som ikke har druserne til naboer. Den saudisk styrede Islamiske Verdensliga, som ikke anerkender shiitiske medlemmer, er naturligvis afvisende over for druserne (Schulze 1990:376). Heller ikke fra Ægypten har druserne megen opmuntring at hente. En vigtig bog er her Abd al-Mun'im an-Nimr's „Shia, mahdiya, druserne: Historie og dokumenter“ fra 1987. An-Nimr er en af Ægyptens mest kendte teologer, en udpræget modernist, som i 1970'erne var religionsminister, og det var netop på et officielt besøg i 1972, han først stiftede bekendtskab med druserne, hvis ledere inviterede ham hjem. Alligevel fælder han en hård dom over druserne, og det er værd at bemærke, at den ikke bygger på ældre sunnimuslimske teologiske fordømmelser, men derimod på nutidige bøger om druserne, herunder de ovennævnte af druserne selv.

An-Nimr giver en længere redegørelse for, hvordan den drusiske tro udspringer af den ismailitiske, men hvor den sidstnævnte endnu nogenlunde er inden for islamisk tro, er drusernes det afgjort ikke, fordi al-Hakim er ophøjet til Gud. Makarims og andre druseres forsikringer om, at det skal forstås i overført betydning, afvises: Mange af disse fortolkninger er i sig selv kætterske (Nimr 1987:250). „Hvad sunnier, tolvshiiitter og fatimiderne har sagt om Gud og Hans enhed, har Hamza taget og overført på al-Hakim“ (op.cit.:248). Hertil kommer drusernes respektløse omgang med profeten Muhammad, med islamisk lov og med de islamiske pligter.

Det meste af sit skyts henter an-Nimr dog fra en bog af Mustafa Shak'a fra Det arabiske Universitet i Beirut. Bogens titel, „Islam uden retninger“, peger imod 1950'ernes forsøg på at slå bro mellem de forskellige islamiske sekter og skoler, og det var da også intentionen i de første udgaver i 1960'erne. Femte udgave fra 1976 – kort efter borgerkrigens begyndelse – ændrede imidlertid tone. Shak'a erklærer, at han har fået én ting at vide af den drusiske Shaykh al-'Aql, en anden ting ved selv at studere de drusiske skrifter, som han finder rent ud antiislamiske (op.cit.:257). Grunden til det bratte skift i hans syn på druserne var, at han havde anonymt modtaget et hemmeligt drusisk skrift, „Den Selvberoesendes Koraneksemplar“, som angiveligt var forfattet af selveste Kamal Junblatt og som respektløst fremsætter *al-Hikmas* lære i et koranisk sprog, samtidig med at den hævder, at Koranen er falsk (op.cit.:261-3). Hovedtanken i skriftet er, at al-Hakim er Gud selv.

An-Nimr har ikke selv set det famøse skrift, men kender det gennem en anden sunnimuslim ved navn Ahmad al-Khatib, som i 1984 skrev disputats om det ved universitetet

i Amman, og han slutter sin bog med at bringe dele af den i et appendiks. Det er klart, at for an-Nimr udgør drusernes påstand om at være muslimer et monstrøst kætteri (op.cit.:277).

Samtidig med disse nye og stærkt fordømmende toner ser man et skift den modsatte vej i officielle libanesiske sunnimuslimske publikationer, især efter 1983, da druserne var rykket ind i Vestbeirut og havde tvunget de sunnitiske militser til overgivelse. Skiftet kan spores i „Den islamiske tænkning“, det officielle sunnimuslimske tidsskrift. Hvor det i 1970'erne sjældent nævner druserne og søger at passere let hen over alliancen mellem sunnier og drusere, ser det sig efter 1983 nødsaget til at markere en mere positiv holdning til druserne og åbent anerkende, at de hører til inden for islam. Den føromtalt filosofiprofessor Sami Makarim bliver portrætteret som en „stor sufi“ (*al-Fikr al-Islami* 1984:88-94), og den drusiske Shaykh al-'Aql og Walid Junblatt bliver ligefrem inviteret til at skrive om Ramadanfastens velsignelser (*al-Fikr al-Islami* :1-8).

Man ser altså i de sunnimuslimske skrifter en dobbelt bevægelse, dels mod en mere åbenlyst accept af druserne som muslimer i det officielle sunnimuslimske tidsskrift, dels en voldsom fordømmelse af druserne som kættere i stil med middelalderens skriverier. Denne sidste er fremtrædende i publikationer uden for Libanon og bygger til dels på et angiveligt nyt skrift om drusisk religion, der er tydeligt antiislamisk. Men den bygger også på den nye drusiske litteratur om drusisk religion.

Mellem fornuften og profeten

„Den selvberoesendes Koraneksemplar“ er ikke det eneste drusiske skrift, der kom til offentlighedens kendskab under borgerkrigen. I 1980 udkom selve *al-Hikma* i Beirut i en firebinds udgave. Bogen er uopdrivelig, og jeg har kun set den i det syriske nationalbibliotek, hvor den er klassificeret. Udgiveren er anonym, men kommer i forordet med en række begrundelser for, at dette hemmeligholdte skrift nu skal publiceres. Han afviser, at skriftets dybe indsigter vil blive profaneret, for udgivelsen til trods er det kun en lille gruppe særligt åndelige avancerede, der vil fatte dem. I lighed med Abd Allah an-Najjar lægger han vægt på, at den drusiske indsigt er universel og bør tjene alle drusere og hele menneskeheden. Hertil føjer han en fortolkning af *al-Hikma* selv, der også betoner, at den er henvendt til alle og endda er missionerende. Den 33. traktat, „advarselsbrevet“, som navnligt er blevet taget til indtægt for hemmeligholdelsen, er blevet misfortolket: Her står, at „I skal skjule jer i folkenes skikke“, men det er jo netop muslimernes skik at tale åbent om deres religion (*al-Hikma* 1980:6-8).

Det er tydeligt, at der er tale om en piratudgave, som forsøger at legitimere sig selv med argumenter fra 1960'ernes reformdebat. Det er sandsynligt, at udgiverne er maronitiske kristne fra universitetet i Kaslik nord for Beirut, der med udgivelsen søgte at splitte den muslimsk-drusiske alliance under borgerkrigen ved at dokumentere drusernes kætteri. Udgiverens argumenter er en opregning af reformbevægelsens påstande og en illustration af nogle af problemerne ved dem. De tegner på en gang billedet af en missionerende religion med et budskab til hele menneskeheden og et budskab om frelse for de ganske få, der har ører at høre med. Denne tilsyneladende modsigelse genfinder man især hos Kamal Junblatt og Sami Makarim. Her er den dog som nævnt knyttet til en nytolkning af *al-Hikma* selv.

En bog, som utvivlsomt har det samme sigte som udgivelsen af *al-Hikma*, er den store „Mellem fornuften og profeten“ fra 1981. Forsiden anfører fem drusisk klingende forfatternavne og udgivelsesstedet Paris, men her har det længe været offentligt kendt, at den virkelige forfatter er Boulos Nu‘man fra universitetet i Kaslik, den maronitiske ideologis højborg (*ash-Shira* 1995:16-17). „Mellem fornuften og profeten“ tager sig ud som en videnskabelig læsning af *al-Hikma*, som den citerer efter 1980-udgivelsen sammen med en række ældre drusiske kommentarer, først og fremmest af den angiveligt største drusiske teolog, as-Sayyid Tanukhi fra det 15. århundrede. Derimod er den afvisende over for de nutidige drusiske bøger; den noterer, at flere af dem aldrig citerer *al-Hikma*, og ser det som et bevis på deres taqiyya (Yasin et al. 1981:26-7). Forordet understreger videnskabeligheden: forfatterne insisterer på friheden til erkendelse. Og, som de siger til læseren, „vi når ikke vort mål, hvis du tvivler på, hvad vi siger, og vi fuldbyrder ikke vor egen mission, hvis der ikke ligger tilstrækkeligt med kilder og dokumentation foran dig.“ (op.cit.:6). Naturligvis er hovedbudskabet i bogen, at det er taqiyya, når druserne prøver at fremstå som en islamisk retning:

Durziya er en fuldstændig uafhængig religion, der bygger på sit eget fundament, den har sin egen hellige bog, trosindhold, fortolkning af universet, pligter, religiøse værdier, ritualer og profeter – og intet af alt dette har forbindelse til islam – det er dette, muslimerne ikke ønsker at sande, og druserne ikke ønsker at erklære (op.cit.:15).

Det kan derfor ikke undre, at flere kapitler er viet al-Hakims guddommelighed. Med citater fra *al-Hikma* opdeler forfatterne al-Hakims liv i to perioder; „den skjulte“ før han proklamerede religionen, og „åbenbaringen“ efter. I begge perioder lavede han mirakler, men mens de første var subtile tegn, udgående fra et fuldkomment og syndefrit menneske, var de i den sidstnævnte periode helt manifesterede og viser dermed, at han havde skrælet enhver menneskelignende træk af sig. Det er det islamiske teologiske begreb om tanzih, Guds fuldkomne frihed fra alt menneskeligt, som her ses i en ny – og for muslimer rystende tolkning. I denne nye tilstand – som druserne med endnu et centralt islamisk begreb kalder tawhid – må alle de islamiske pligter omtolkes: De fem bønner skal ikke længere udføres fysisk, men åndeligt som udtryk for de fem kosmiske principper etc. (op.cit.: 86-100).

Forfatterne forklarer, hvorfor Gud har manifesteret sig i al-Hakim: Det er umuligt at tro på en åndelig verden, hvis ikke den mærkbare verden leder imod den; Gud er retfærdig, og derfor giver han sig til kende for os, før han forlanger, at vi tjener ham. I lighed med de Sacy citeres *al-Hikmas* argument om, at når jøder, kristne og muslimer anerkender, at Gud har vist sig i en tonebusk, så skulle tanken om, at Han valgte et intelligensvæsen til at åbenbare sig for menneskelige intellekter, ikke være så urimelig (op.cit.: 114). Druserne er dem, der „kender det guddommelige i menneskelig form“, og dette er hovedbudskabet i *al-Hikma* (op.cit.:103). „Den Selvberoendes Koranudgave“ citeres og roses, fordi den netop har samlet alle de steder i *al-Hikma*, som peger på al-Hakims guddommelighed (op.cit.:118-9).

„Mellem fornuften og profeten“ går nu videre med den øvrige teologi, igen tæt belagt med citater fra *al-Hikma* og andre drusiske manuskripter. Et kapitel gennemgår forholdet til islam. Her understreges det, at hverken Muhammad, de islamiske ritualer, islamisk lov eller Mekka har religiøs værdi for druserne. I et sidste afsnit, „Drusernes holdning til islam i dag“, fordømmes det hykleri og den æreløse optræden, som vor tids druser lægger

for dagen, når de skriver, at de er muslimer. Forfatterne citerer nu detaljeret et af disse værker, Muhammad az-Zu'bis „Druserne, deres ydre og indre lære“, og ironiserer over dens svage bevisførelse, såsom at druserne er muslimer, fordi de bærer islamiske navne. Az-Zu'bi er som forventet sparsom med sine citater fra *al-Hikma*; kun fem traktater er citeret, og de udtrykker ikke nogen tros lære. Vel vidende at de andre traktater rummer mange upassende udsagn, erklærer han, at en kemisk undersøgelse har vist, at det kun er disse fem traktater, der er autentiske, mens de øvrige er mindst 300 år yngre og eksterne (op.cit.:263-4). „Mellem fornuften og profeten“ harcelerer over, at druserne i deres taqiyya er villige til at fornægte deres eget helligskrift, og siger bittert til disse forfattere, at de jo kan læse de øvrige kommentarværkers syn på islam, hvis de er i tvivl om drusernes tro. Den bemærker sarkastisk, at vi lever i en verden af taqiyya, for nu er også muslimerne faldet i taqiyya, og skriver pænt om druserne „for at få dem ind i islams fold“ (op.cit.:268).

Forfatterpseudonymerne bag „Mellem fornuften og profeten“ udgav senere i 1980'erne fra Paris en hel skriferække om drusernes religion i en „serie om de hemmelige religioner“. Alle har de til formål at definere drusernes tro som en selvstændig religion med få, ja direkte fjendtlige, forbindelser til islam. Som vi har set, er teknikken simpelthen en fremlæggelse af, hvad der står i *al-Hikma*, og det i systematiseret og veldokumenteret form. Vi har altså den paradoksale situation, at drusernes fjender udgiver solide værker om drusernes teologi, bygget på drusiske religiøse skrifter, men under drusiske pseudonymer eller helt anonymt. Det er sandsynligt, at den nævnte „Den Selvberoendes Koraneksemplar“ også er en nyere udgivelse af drusernes fjender, og det er et åbent spørgsmål, om den virkelig har forbindelse til Kamal Junblatt. Disse skrifter betoner endvidere taqiyyas betydning for druserne for hermed at diskvalificere nyere drusiske forsøg på en selvdefinition som uoprigtige. Selv bryder de gerne denne taqiyya og citerer lystigt fra *al-Hikma*.

Enhedsdyrkernes islam

Hvordan har druserne reageret på disse publikationer, og har de haft betydning for drusiske forfatters forsøg på at opretholde den islamiske identitet? Efter borgerkrigens afslutning i 1990 er der kommet en bølge af nye drusiske bøger om drusisk religion og historie. Det er nu ofte sværere at se, om de er henvendt til drusere eller ikke-drusere, men i mange tilfælde er det nok et både-og. Jeg har ikke overblik over alle disse publikationer, men det er tydeligt, at tendensen til at argumentere for en islamisk identitet stadig er et hovedanliggende. Nogle af bøgerne ligner 1960'ernes reformlitteratur, men andre er simpelthen mere sofistikerede end den tidligere generations. Et godt og afsluttende eksempel vil være „Enhedsdyrkernes Islam“ af Anwar Fu'ad Abi Khuzzam, professor i orientalsk filosofi ved det Libanesiske Universitet. Denne bog argumenterer for, at druserne er sufier, muslimske mystikere. Det var også en af Kamal Junblatts idéer, men her er det langt bedre underbygget og udarbejdet.

Efter et *bismillah*, en islamisk gudspåkaldelse, taler forordet om drusernes håndskrifter, som under borgerkrigene var faldet i andres hænder og havde ført til publikationer af orientaler og andre. Nogle af disse bøger var indfølelse og objektive. Andre derimod var præget af politisk og religiøs ekstremisme; de manipulerede med de drusiske manu

skripter for at sætte enhedsdyrkerne i dårligt lys. Drusiske forfattere tog til genmæle. Men de undlod at basere sig metodisk på originalmanuskripterne, og de savnede indsigt i de forskellige islamiske sekter. Dette udsatte dem for kritik fra troens modstandere såvel som dens tilhængere. Dertil kommer, at de behandlede den tawhidiske tro uden at lægge vægt på den side af troen, der var forbundet med dens sufiske praksis. Herved fremstod den som om, det var en selvstændig religion. Dette billede er forkert, og druserne afviser det på det kraftigste (Abi Khuzzam 1995:7-10).

Hvordan skal *al-Hikma* så læses og forstås? Abi Khuzzam gennemgår nøje det drusiske skriftlige korpus og diskuterer dets kildeværdi. Han understreger, at traktaterne er blevet til over en længere periode og har flere forfattere. Det er et sammensat værk, der flere gange blevet reorganiseret, og allerede i den kaotiske forfølgelsestid er ting blevet indsat. Der har også været flere traktater end de 111, som formentlig kun er en fjerdedel af det samlede korpus. I hvert fald kan man ikke rekonstruere tawhid alene ud fra de 111, og man må inddrage det religiøse klima på al-Hakims tid. Traktaterne rummer også mange selvmodsigelser. Det betyder, at dele af dem er blevet afløst af andre og derfor ikke længere er gyldige. Dette fænomen er velkendt i den islamiske koranforståelse og har her affødt en særlig videnskab kaldet *al-nasikh wa'l-mansukh*. I tilfældet *al-Hikma* er det imidlertid ikke sådan, at senere åbenbaringer har afløst tidlige; tværtimod er det de ældste traktater forfattet af al-Hakim selv, som har størst autoritet. Den allerførste, den der hang på moskédørene i Kairo om morgenen efter, al-Hakim var forsvundet, er af Anwar Yasin (forfatteren til „Mellem profeten og fornuften“) blevet affærdiget som et taqiyya skrift, der skulle berolige Kairos indbyggere. Men den er netop den første traktat, fordi den er central og rummer troens kerne, og hvis også *al-Hikma* skulle være taqiyya begynder det hele at blive temmelig absurd (op.cit.:86).

Først og fremmest er *al-Hikma* ikke en bog, men en række fortolkninger af Koranen. Dog er *al-Hikma* en træffende betegnelse, for det er Koranen, der har lært enhedsdyrkerne at søge Visdommen. Denne visdom er i høj grad en praksis, en levet og lært fortolkning, som ikke har været formidlet i skrift, men er blevet overgivet mundtligt fra shaykh til discipel. Dette sufiske princip er centralt for forståelsen af enhedsdyrkerens tro, og ved at fokusere på teksterne har de seneste tiårs drusiske skribenter gjort troen til en filosofi, snarere end en islamisk spirituel retning (op.cit.:90-1).

Den sufiske praksis betyder, at druserne som enhedsdyrkere er brændende optaget af at lære Gud at kende. Begribe Gud kan mennesket aldrig. Men Gud kan vælge at åbenbare sig i sin sandhed, og selv om denne sandhed hverken er begribelig for masserne eller for filosofferne, så kan mystikerne i et vist omfang erkende den. Sufismen angriber de teologiske vanskeligheder med forståelsen af det guddommelige gennem begreberne *hulul*, *ittihad* og *fana*. De har mødt modstand, fordi de synes at pege på en forening mellem Gud og menneske i samme person. Dén anklage har også ramt druserne, men de er uskyldige (op.cit.:171).

Hulul, guddommelig iboen, findes i to typer. Den første er en forening af to legemer som i rosenvand. Den anden er en situation, hvor den ene er en del af den anden, som vand i et glas. Ittihad er, når to essenser bliver til en. Fana er, når alt for sufien bliver Gud, og han ikke kan se andet. I alle er der tale om, at mennesket går op i en essens, hvori det forbliver. Men essensens forbliven i en tilstand i form af denne menneskelige personlighed betyder, at Gud tager en menneskelig krop. Og dette møder fuldstændig afvisning blandt druserne.

Der er folk – også drusere – der har lavet deres egen fortolkning om, at det guddommelige går i skjul bag et menneskeligt slør. Det står bl.a. hos Makarem, og det er en form for indisk tænkning, som er langt fra enhedsdyrkernes sufisme. Dette har bestyrket mistanken om, at druserne guddommeliggør et menneske, nemlig al-Hakim bi Amr Allah. I stedet skal det forstås som *shath*, sufiske overdrivelser og ekstatiske eskapader – f.eks. sidestillingen af verdens religioner, fordi sufien erfarer eksistensens enhed. Når al-Hakim tilsyneladende kommer med selvophøjende udsagn om sig selv, må det forstås som *shath* (op.cit.:174).

Så drusernes sufisme betegnes som moderat, fordi de afviser de ekstreme sufiske teorier om hulul, ittihad og fana.. Deres enhedsdyrkelse betyder ikke, at de tror på en forening mellem menneske og Gud, men at alt værende går tilbage til samme rod og årsag, nemlig Gud, der er meningen i alle ting (op.cit.:175). Det er i den forstand – at alting peger hen imod Gud – man skal forstå Guds åbenbaring af sig selv. For de, som kender Gud (*al'arifun*), udvirker gennem deres renhed den guddommelige åbenbaring: „Den menneskelige form er altså ifølge *muwahhidun* en refleksion af beskuerens egen renhed og ikke en form, der tilhører en anden person“ (op.cit.:181). For form betyder krop, og har man krop, er man fra Adam, ikke fra Gud.

Hvem er da al-Hakim? Svaret er, at for enhedsdyrkere og andre muslimer er al-Hakim, den styrende, et af Guds tilnavne. Desværre har folk ofte misforstået teksterne og troet, at det var den menneskelige kalif, der sigtedes til. For enhedsdyrkerne er kaliffen al-Hakim den sidste imam. Al-Hakim er en helgen, der lagde sig efter Profeten i alt, fra klædning af uld til æselridning, sådan som sufierne siger, Profeten gjorde. Men der er intet belæg for, at han selv skulle have erklæret guddommelighed. Alligevel har det nået selv enkelte drusiske forfattere, såsom an-Najjar. Al-Hakim er det sted, Gud kigger på jorden, imamen, polen på drusernes tid. Et spejl for det guddommelige, som i det åbenbarer sig for den vidende (op.cit.:184-5).

Konklusioner

Vi har fulgt dannelsen og ideologiseringen af en drusisk politisk og kulturel identitet ud fra tidligere mere splittede og vage drusiske fællesskabsfølelser. Druserne som politisk enhed i Libanon er i høj grad blevet til som følge af politiske begivenheder og internationale mæglinger i forrige århundrede. Men en tydeligere og mere udbredt drusisk politisk-kulturel identitet er blevet formet gennem en offentlig debat om drusernes religiøse identitet, sådan som den har fundet sted i Libanon fra 1920'erne og op til i dag.

Denne debat rummer træk, som er kendt fra den islamiske reformdebat, men med en væsentlig forsinkelse på grund af den drusiske tradition for religiøs tavshed. Til gengæld brød debatten så frem med stor styrke i 1960'erne og har raset lige siden, ikke mindst takket være ikke-druseres indblanding. Blandt de træk, vi kender fra den islamiske udvikling, er dominansen af lægmænd, polemikken mod orientalisternes og andres definitioner, og en kraftig tendens til nytolkning af de religiøse skrifter ud fra det 20. århundredes værdier. Det vil sige tendenser som rationalisering, spiritualisering og psykologisering af den religiøse kanon.

Dominerende islamiske retninger har også siden forrige århundrede søgt at ideologisere og politisere indholdet af religionen. Dette træk er mindre udpræget hos druserne,

men det findes inden for de rammer, der er givet for en talmæssigt svag minoritet. Vi har set en lang tendens til at understrege drusernes arabiske identitet og i Kamal og Walid Junblatts projekter også en specifik libanesisk identitet. Dels i den forstand, at druserne står som grundlæggere og forsvarere af den libanesiske stat og tolerance fra Fakhr ad-Din og frem til i dag, ja som selve det specifikke ved Libanon. Dels i en religiøs tolkning af drusisk religion, der ser den som aktør og repræsentant for en evig dyrkelse af Guds enhed – og dermed af religionernes grundlæggende enhed – over for chauvinisme og *ta'ifiyya* – splittelse og sekterisk mentalitet.

Endelig er den kraftige understregning af den drusiske tros forankring i islam også udtryk for en ideologisering og en politisering af drusisk kulturel identitet, fordi den begrunder alliancerne med muslimerne mod først Frankrig og siden Israel og maronitternes libanesiske projekt. Ved at plædere for en meget vid definition af islamisk ortodoksi bliver det samtidig et indlæg i formuleringen af islamisk identitet – og dermed en faktor i en langt større kamp, som har bølget frem og tilbage gennem det sidste århundrede.

De nye bærere af drusisk identitet – politikere, akademikere, embedsmænd – har søgt at integrere den drusiske minoritetsidentitet i en bredere islamisk identitet. De har hævdet, at dette var drusernes oprindelige og traditionelle identitet, men har dog ikke lagt skjul på, at de samtidig var reformatorer. Næmlig i den forstand, at de fremlagde deres resultater til en offentlighed, og at denne offentlighed skulle foretage en rationel dom på grundlag af fremlagte dokumenter og argumenter. Bøgerne rummer talrige appeller direkte til den enkelte læser og hans dømmekraft. Hvis drusernes identitet er kollektiv, så er den det ikke længere, fordi den er gået i arv fra fædre til sønner og forvaltet af særlige lærde. Det er den derimod, fordi den er formet af talløse rationelle individer, der sammen udgør en offentlighed.

Hermed er debattørerne slået ind på en vej, som de ikke selv fuldt kan kontrollere. De er ikke alene om at fremlægge argumenter og dokumenter, andre gør det samme og søger at påvirke offentligheden i andre retninger. Og de har nu accepteret det kriterium, at religiøs identitet ikke bare er noget, man selv formulerer og bekender, men er noget, som man skal dokumentere og begrunde. Det er betegnende, at bøgerne får et stadigt mere videnskabeligt præg med talrige fodnoter, omfattende litteraturlister og hele kapitler om kildesituationen. I praksis betyder det, at menige drusere igen udelukkes fra bestemmelsen af drusisk identitet, nu af en ny offentlighed, som patroniserende hævder at tale med alle og for alle, men som privilegerer dokumenter og viden, som kun professionelle har adgang til.

Hvad er det så for argumenter og dokumenter, der bliver brugt? For at bevise, at druserne er muslimer, må deres eget religiøse korpus knyttes til det islamiske, og tilsyneladende modsigelser må forklares. I det drusiske tilfælde må *al-Hikma* indplaceres i en islamisk ramme, og al-Hakims tilsyneladende guddommelighed i *al-Hikma* forklares. I begge disse spørgsmål ser vi, at debatten fører en udvikling med sig, at argumenterne og teknikkerne skærpes og forfines som resultat af polemikken. Tydeligt i synet på al-Hakims åbenbaring, hvor en sunniteolog som an-Nimr simpelthen ikke er tilfreds med forsøgene på teologisk at forklare manifestationen som et slør, og Abi Khuzzam tolker det endnu mindre fysisk som en oplevelse i den troende, som et spejl af det guddommelige, i nær overensstemmelse med lignende debatter om tolkningen af sufiernes gudsoplevelse.

Udviklingen i behandlingen af *al-Hikma* går også mod stadigt mere avancerede argumenter for en islamisk tolkning. Hvor Abd Allah an-Najjar i sin bog fra 1924 kan hævde,

at druserne er muslimer uden på nogen måde at skulle dokumentere sin påstand, har han i sin anden bog fra 1965 taget beslutningen om at indkredse, hvad han anser for drusernes sufiinspirerede islam gennem de hellige skrifter, traktaterne i *al-Hikma*. I det efterfølgende postyr søger Sami Makarim at gendrive an-Najjars tolkninger uden direkte citater fra *al-Hikma*, men dog med mange påstande om dens indhold, som han hævder an-Najjar har forstået alt for plumpt og bogstaveligt – altså en tendens til at gøre dens indhold symbolsk og en insisteren på at se det i relation til det tiende århundredes teologi – en historisering, som an-Najjar kan tilslutte sig. Andre forfattere som den nævnte az-Zu'bi går mere drabeligt til værks og søger at diskvalificere 97% af *al-Hikma* som apokryf. Denne tendens bliver imødegået af navnligt den kristne pseudonyme polemik, som skærer en del af disse indvendinger bort og underbygger påstanden om *al-Hikmas* guddommelig-gørelse af al-Hakim med talrige citater.

Efter borgerkrigen ser man så en langt mere sofistikeret relativisering af *al-Hikma* i Abi Khuzzams bog, som er bekendt med og refererer til de tidligere bøger og i lige høj grad beklager de drusiske som de ikke-drusiske bøgernes fremstillinger og kildebetydelser. Abi Khuzzam påpeger, at traktaterne ikke former en egentlig kanon, at de er forfattet af forskellige forfattere til forskellige tider, og at der kan have eksisteret flere. Hertil skal føjes en ret avanceret diskussion af teologi, filosofi og mystik i det tiende århundrede, som kunne indplacere druserne blandt retninger, som ikke i dag ville høste bifald i den islamiske ortodoksi, men som trods alt regnes for islamiske i en bredere kulturhistorisk forstand. Men det er blot nogle af hans teknikker. Det nye og særlige er den dygtige brug, han gør af islamiske teknikker for at relativisere en kanon: Den klassiske islamiske fortolkningslære om *naskh*, hvor visse vers kan annullere andre, bruges her i kombination med princippet om, at de ældste og mindst teologiske (og derfor mindst stødende) traktater annullerer udsagn i de senere. Og i en grundig gennemgang af enhedsdyrkernes sufisme inddrager han sufiernes klassiske teknik til relativisering, *shath*, som betyder, at udsagnene i *al-Hikma* ikke skal tages for pålydende, men ses som ekstatiske udtryk for en gudserfaring, der helt og holdent er hentet hjem i islam og er væsentligt mere ortodoks end megen sufisme. I denne tolkning er såvel de drusiske hellige bøger som den enkelte drusers tro alene funderet i en trosoplevelse og kan ikke lægges til grund for nogen selvstændig teologi.

Til relativiseringen af *al-Hikma* kan føjes en stadig større anvendelse af sekundære drusiske kommentarværker, som støtter de forskellige forfatters positioner, og som oftest kun findes i håndskrifter. Samt enkelte nyere udgivelser, der pludseligt dukker op, først og fremmest „Den Selvberoendes Koraneksemplar“. Endelig er der forsøgene på at inddrage eller at diskvalificere nutidige drusiske skrifter. Her er det først og fremmest kampen om, hvordan *taqiyya* skal forstås. I nogle drusiske fremstillinger fra Kamal Junblatt og senere er det traditionelle forsigtighedsprincip blevet omfortolket til en drusisk gnosis, som andre mennesker skal beskyttes imod. Andre – orientaler, kristne og muslimer – har påkaldt *taqiyya* for at diskvalificere drusere fra at kunne definere drusisk religion. Enhver drusisk bog, der vil gøre sig gældende i debatten, er oppe imod en mistanke om *taqiyya*, som den må søge at mane i jorden.

Til slut må jeg understrege, at selv om jeg nok har erfaret, at druserne kan lege kispus med en nysgerrig forsker, så kan deres bøger ikke simpelthen afvises som *taqiyya*. For mig som religionsforsker har enhver druser den identitet, som han selv påberåber sig at have. Og der er intet sært eller forkert i, at troen løbende bliver fortolket og formuleret

påny. Det gør alle religioner, og det gør dem ikke mindre autentiske. Men det ændrer dem, og i en offentlig debat viser sådanne ændringer visse ligheder religionerne imellem.

Note

1. Det er især israelske behandlinger, der privilegerer taqiyya til at være et fundamentalt princip hos druserne, f.eks. Ben Dor (1979:37-51) og Layish (1985). En kritik af denne privilegering af taqiyya findes hos Firro (1986:185-7) og Skovgaard-Petersen (1997). Hvor Firro argumenterer for, at taqiyya ikke spiller så stor en rolle for druserne, diskuterer Skovgaard-Petersen konsekvenserne for forskningen.

Litteratur

- Abi Khuzzam, Anwar Fuad
1995 Islam al-Muwahhidin. Beirut: Dar al-Yamama.
- Ayalon, Ami
1995 The Press in the Arab Middle East. Oxford: OUP.
- Ben Dor, Gabriel
1979 The Druse in Israel. Jerusalem: Magnes Press.
- Beydun, Ahmad
1984 Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains. Beirut: Librairie Orientale.
- Firro, Qais
1986 The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel. I: Milton Esman & Itamar Rabinovich (eds.): Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East. Ithaca: Cornell University Press.
1992 A History of the Druzes. Leiden: Brill.
- al-Fikr al-Islam
1984 13(4):88-94.
1986 15(5):1-8.
- Hashshi, Hasan
1985 Duruz Bayrut. Beirut.
- Hitti, Philip
1928 The Origins of the Druze People and Religion. New York: Columbia University Press.
- Layish, Aharon
1986 Taqiyya among the Druze. Asian and African Studies 19(3):275-7.
- Makarim, Sami
1966 Adwa 'ala maslak at-tawhid ad-durziyya. Beirut: Dar Sadir.
1974 The Druze Faith. New York: Caravan Books.
- al-Markaz al-Watani li 'l-ma,lumat wa 'd-dirasat
1992 at-Ta'rikh. as-Sana al-Mutawasita ath-thalitha. Baaqlin: Beirut.
- Niebuhr, Carsten
1973 Entdeckungen im Orient. Tübingen: Horst Erdmann Verlag.
- NN
1980 al-Hikma.

- an-Najjar, Abd Allah
 1924 Banu Ma'ruf fi Jabal Hawran. Damaskus: al-Matba'a al-Haditha.
 1965 Madhhab ad-duruz wa 't-tawhid. Cairo: Dar al-Ma'aref.
- an-Nimr, Abd al-Mun'im
 1987 ash-Shi'a, al-Mahdi, ad-Duruz. Ta'rikh wa watha'iq. Nicosia: al-Kitab al-Alami.
- de Sacy, Silvestre
 1838 Exposition de la religion des druzes. Paris: Librairie Orient-Édition.
- Schatkowski, Linda
 1969 The Islamic Maqasid of Beirut. A Case Study of Modernization in Lebanon. Upubliceret M.A.-afhandling, The American University of Beirut.
- Schenk, Bernadette
 1994 Kamal Joumlatt. Berlin: Klaus Schwartz.
- Schmucker, Werner
 1979 Krise und Erneuerung im Libanesischen Drusentum. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- Schulze, Reinhard
 1990 Islamischer Internationalismus. Leiden: Brill.
- Skovgaard-Petersen, Jakob
 1995 Ideologiseringen af drusisk identitet på Jabal Hawran, Syrien, 1860-1946. Tidsskrift för mellanösternstudier 2:71-91.
 1996 Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon. Mediterranean Politics 3(1):337-52.
 1997 Taqiyya or Civil Religion? Proceedings of the Swedish Institute in Istanbul (under udgivelse).
- ash-Shira'
 1995 16. oktober:16-17.
- Yasin, Anwar et al.
 1981 Bayna 'l-aql wa 'n-nabi. Paris.

FORHANDLING OG DOKUMENTATION

Traditionel lov i Øvreægypten

Antropologiske beskrivelser af traditionel ret ('*urf*) i Mellemøsten er oftest kendetegnet ved, at de fokuserer på forhold blandt ørkenens beduiner, eller ved, at de i deres fremstilling får forholdene omkring de institutioner, der er knyttet til traditionel ret, til at fremstå som eksotiske levn fra en fjern fortid. Kun få af disse studier beskæftiger sig med forholdene blandt bofaste, og endnu færre behandler traditionel ret som en integreret del af det moderne samfund.¹

Med udgangspunkt i cirka 50 dokumenter, der er udstedt i forbindelse med domsafsigelser ved de traditionelle „forligsråd“ i Edfu distriktet i Øvreægypten, vil jeg i det følgende gennemgå en række af disse forhold for at vise, hvorledes traditionel ret ikke er et arkaisk levn, men et levende fænomen, der i dag ikke blot kræver en indsigt i, hvorledes en mægling gennemføres, og en afgørelse findes, men også i formelle procedurer for udfærdigelse af dokumenter og sikring af, at afgørelserne overholdes i et samfund i hastig forandring.

Når stridigheder opstår blandt landsbyboerne eller byfolk i Øvreægypten, og når disse når en intensitet, hvor de stridende parter finder det nødvendigt – eller må acceptere – at udenforstående inddrages i problemernes løsning, er der to forskellige, men også komplementære institutioner, som befolkningen kan vende sig mod. På den ene side kan en sag blive anlagt ved den officielle domstol, der i dette tilfælde er placeret i Edfu by. Dette sker ofte, hvilket alene bevidnes ved den konstante og hektiske aktivitet, man finder ved og omkring retsbygningen. På den anden side kan en løsning af stridighederne forsøges fundet gennem det traditionelle retssystemets „forligsråd“.

Disse er i Øvreægypten kendt under en række forskellige navne, som *majlis al-sulh*, *majlis 'urf* eller *majlis al-'arab*.² Betegnelser, der hver især angiver kvaliteter ved det traditionelle retssystem: At der er tale om et råd (majlis), der gennem en mægling skal nå frem til et forlig (*sulh*); at rådets afgørelser er baseret på tradition ('*urf*) og med andre ord ikke den islamiske lov (*shari'ah*) eller den officielle statslige lovgivning. På den anden side er det almindeligt, at folk insisterer på, at i Øvreægypten er '*urf* lig *shari'ah*,³ eller i det mindste ligger i forlængelse af denne, idet '*urf* konkretiserer en række forhold, der er behandlet i den religiøse lov; for eksempel størrelsen og karakteren af en bestemt bod eller kompensation, der er foreskrevet af *shari'ah*. Det retslige grundlag for kendelserne er med andre ord „traditionen“ i en ikke ekspliciteret form. Der findes ingen tekst, der

angiver, hvad der er rigtigt eller forkert. Viden om traditionens forskrifter og forhandlingspraksis bliver videregivet fra individ til individ via deres deltagelse i rådene enten som medlemmer eller som tilhørere. Der findes i det hele taget kun få eksempler på standardiserede forskrifter, det vil sige sager, hvor den korrekte løsning er givet på forhånd.

På spørgsmålet om, hvad 'urf' er, vil man oftest få et svar, der indbefatter en beskrivelse af hele processen med forhandling og den efterfølgende offentlige møde med mæglingsrådet, og kun i sjældne tilfælde vil folk nævne de regler, der findes omkring kompensationer for legemsbeskadigelse, ved beskadigelse af husdyr og anden ejendom etc.

Ideelt kan 'urf' beskrives som en praktisk diskurs, der kommer til udtryk igennem de erklæringer og afgørelser, som rådene kommer frem til. En indholdsmæssig beskrivelse eller et forsøg på at afklare en konsensus i domsafsigelserne ville kræve en gennemgang af en lang række forskellige sager, der hver især beskrev forskellige emner, men som Pierre Bourdieu har bemærket: „...traditionel ret forekommer altid at bevæge sig fra særlig sag til særlig sag, fra specifik udåd til specifik sanktion uden udtrykkeligt at formulere de fundamentale principper, som 'rationel' ret eksplicit udtrykker“ (Bourdieu 1977:17).

Den viden, der akkumuleres, er samtidig tæt knyttet til de mænd, der tager aktivt del som mæglere i rådene, den er „homeostatic“ i Goody og Watts terminologi (Goody and Watt 1963), og ikke samlet i en lovtekst. Den provokation eller krise, som en stridighed skaber, gør et specifikt forhold i lokalsamfundet synligt, og rådets vigtigste funktion er – ideelt – at formulere en løsning på grundlag af en fælles, men ikke artikulert viden. I Bourdieus terminologi skal rådsmedlemmerne „vække“, så at sige, de perceptions- og anerkendelseskemaer [schemes], der er deponeret, i deres indkorporerede tilstand, i hvert medlem af gruppen, dvs. dispositionerne og habitus“ (ibid.)

Det sidste navn – majlis al-'arab – indeholder på den ene side en henvisning til de stammeråd, der afholdtes blandt de legendariske stammer på den arabiske halvø; på den anden side henviser denne term til det faktum, at hovedparten af befolkningen i Øvre-ægypten regner deres ophav blandt de grupper af arabere, der indvandrede til Ægypten ved islams opkomst i det syvende århundrede. Når en sag er blevet afgjort gennem et af disse råd, er det kotume, at der udfærdiges et dokument, der beskriver, hvem der var medlem af rådet, hvem de stridende parter er, de centrale kendsgerninger i sagen og rådets afgørelse. Disse dokumenter bærer oftest titler som *mahdar sulh* eller *mahdar tah-kîm* (hhv. „forligsreferat“ og „forhandlingsreferat“).

Som nævnt bygger den følgende fremstilling på deltagelse af en række af disse „forligsråd“ og en samling bestående af cirka 50 dokumenter, der er udfærdiget i forbindelse med „domsafsigelser“ ved mæglinger. Dokumenterne er indsamlet under etnografisk feltarbejde udført i Edfu distriktet i årene 1994-97.

Et distrikt i Øvreægypten

Edfu distriktet er Aswan guvernementets nordligste og har omkring 350.000 indbyggere, hvoraf op mod 70.000 bor i selve Edfu by. Det er et landbrugsdistrikt, hvor hovedafgrøden er sukkerrør, og selvom der har fundet en del tiltag sted i de senere år, der har skullet sikre en større diversitet i landbrugssektoren, så er sukkerproduktionen stadig helt afgørende. Landbruget er, som alt landbrug i Ægypten, baseret på overrisling. Siden bygningen af Aswandæmningen har overrislingen været baseret på pumpe- og kanalanlæg, og

man er i dag i stand til at dyrke flere afgrøder om året. Tidligere var landbruget afhængigt af Nilens rytme, og man kunne derfor kun dyrke en hovedafgrøde om året. Landbrugsproduktionen er derfor udvidet kraftigt siden begyndelsen af tresserne. I distriktet findes en større sukkerfabrik, der i højsæsonen beskæftiger et stort antal mennesker, og der findes også enkelte andre større industrikomplekser. Disse baserer alle deres produktion på raffinering af råstoffer (fx fosfat) udvundet i ørkenområderne øst og vest for Nildalen.

Edfu by er på grund af sin stilling som distriktshovedstad sæde for et stort antal offentlige institutioner såsom hospital, uddannelsesinstitutioner og post- og telefoncentral. Institutioner, der alle beskæftiger et stort antal personer. Samtidig har byen en forholdsvis stor indtægt fra turisme, idet byen med sit „Horus tempel“ udgør et populært stop for de mange turistbåde, der sejler mellem det sydlige Ægyptens kendte turistbyer Aswan og Luxor.

Som nævnt regner hovedparten af indbyggerne i distriktet sig som efterkommere af de arabiske indvandrere, der fulgte med de islamiske hære, der erobrede Ægypten i det syvende århundrede, og samfundet er opdelt i et stort antal stammer, hvoraf de mest kendte og numerisk største er Ja'âfrah og 'Abâbdah. De første regner sig som efterkommere efter profeten Muhammad og de sidste som efterkommere efter Zubayr ibn al-'Awâm og dermed en mindre fornem gren af Quraish stammen. Mere end halvfems procent af befolkningen er muslimer (maliki), den resterende del tilhører den ortodokse kristne menighed.

Mægling – forhandlingerne

Når en konflikt søges løst gennem de traditionelle forligsråd, indledes processen med, at enkelte eller en større gruppe af mænd henvender sig til de stridende parter for at foreslå, at konflikten bliver forliget. Henvendelsen foretages altid af personer, der står uden for relationen mellem de stridende parter: Er det en strid mellem familiemedlemmer, er mægleren en person uden for familien, er det personer inden for en stamme, der strides, er de, der henvender sig, fra en anden stamme, og er der tale om en strid, der indbefatter to stridende stammer, er mægleren fra en tredje.

Gennem de første henvendelser forsøger mægleren at opnå parternes accept af, at man forsøger at forhandle sig frem til et forlig. Med pårøbeelse af at det er uværdigt for en familie at være involveret i en offentlig strid, eller at det er imod idealforestillingen om godt naboskab, forsøger de at presse de to parter til at indlede forhandlinger. Det vil sige, de to parter deltager ikke direkte i forhandlingerne; mæglerne udfører en slags penduldiplomati mellem de to parter og holder dem orienteret om, hvilke argumenter modparten har fremført, hvilke indrømmelser rådet mener, det vil være passende, at parterne accepterer, og hvor i processen man nu er etc. På et tidspunkt når mæglerne finder, at forhandlingerne er så fremskredne, at det er muligt at opnå et forlig, nedsættes det egentligt råd, der skal afsige kendelse i sagen.

Rådsmedlemmerne skal i princippet udpeges og accepteres af de to parter, og der foregår ofte intense diskussioner om, hvem disse skal være: Formalia tillader, at hver part kan foreslå et antal medlemmer, som dernæst skal accepteres af modparten, hvorefter denne part så får retten til at udpege et antal. I de tilfælde hvor en part afviser mulige medlemmer, har denne ret til at udpege nye medlemmer. Denne forhandling forgår nor-

malt ikke så detaljeret, men vigtigt er det, at rådsmedlemmerne kan accepteres af begge parter. I det hele taget er sikringen af, at rådet er upartisk, og medlemmerne ikke selv kan have vinding af udfaldet, afgørende. Her tænkes selvfølgelig ikke på den vinding, en person kan opnå i status og prestige ved at blive udpeget til medlem.

På dette tidspunkt introduceres det såkaldte *mahdar tafwid* („fuldmagtserklæring“), hvor parterne skriver under på, at de vil acceptere og følge enhver afgørelse, der vil blive taget af rådet. Herigennem overdrages en væsentlig del af parternes „sociale person“ til rådet, idet de fratages retten til at handle selvstændigt eller inddrage andre instanser i konflikten, idet de stridende parter samtidig skriver under på, at i det tilfælde, hvor de har indgivet en politianmeldelse eller anlagt sag mod den anden part ved den officielle domstol, vil sagen blive trukket tilbage. Dette dokument angiver også den bod, som rådet kan påføre en part, der ikke overholder dens afgørelse. Ofte er der her tale om et meget stort beløb. I en række tilfælde er fuldmagtserklæringen indarbejdet i det endelige dokument og bliver derfor først underskrevet ved det officielle og offentlige møde, der afholdes ved den endelige afslutning af forløbet.

Dele af den antropologiske litteratur, der omhandler mægling og forlig, sætter et klart skel mellem mediering og domsafsigelse.⁴ Som det fremgår, udviskes dette i det øvre-ægyptiske tilfælde, idet førstedelen af processen – før underskrivelsen af fuldmagtserklæringen – primært er en forhandling/mediering (det som termen *sulh* refererer til), men fra dette tidspunkt er der reelt tale om, at rådet tager over og forhandler sig frem til en afgørelse, der på mange måde er at sammenligne med en domsafsigelse, idet parterne med underskrivelsen af dokumentet accepterer, at de i princippet ikke har nogen indsigelsesret eller indflydelse på afgørelsen.

Dokumenterne

Forlignsreferaterne (de egentlige *sulh*-dokumenter) er normalt håndskrevne og udstedes i tre enslydende eksemplarer: et til hver af de stridende parter og et til rådet. Teksten er oftest kortfattet, men indeholder et væld af referencer til specifikke detaljer i den lokale topografi og landbrugsproduktion; et indgående lokalkendskab er nødvendigt for at rekonstruere et sagsforløb på basis af dokumenternes beskrivelser. Der er reelt tale om kortfattede optegnelser fra en proces, der grundlæggende er mundtlig. Dokumenterne behandles normalt ikke med større respekt, det vil sige, deres indhold er vigtigt som bevis på den løsning, der er fundet, men der er ikke tale om, at de behandles som noget ekstraordinært qua deres status som skrevne dokumenter. De opbevares oftest blot i et skab eller en kiste sammen med andet tilfældigt skrevet materiale såsom gamle skolebøger eller regninger. Dokumenterne er principielt offentligt tilgængelige, og det regnes ikke for upassende at vise dem frem eller udlevere en kopi til en tilrejsende etnograf. Den domsafsigelse, de refererer, er i mange tilfælde allerede tidligere blevet annonceret ved et offentligt møde, der har haft deltagelse af et stort antal af området's mænd.

At kendelsen skrives ned, nævnes af mange som værende en nyudvikling⁵ påtvunget af den større mobilitet, der kendetegner det ægyptiske samfund i dag. Andre forhold kan også spille ind såsom den langt mere udbredte læsefærdighed eller en afsmitningen fra det officielle retssystem og det ægyptiske bureaukrati i almindelighed; fra omgangen med offentlige institutioner er den ægyptiske befolkning grundigt trænet i betydningen af

at have de rette dokumenter, stempler og underskrifter. Blandt den ældre generation nævnes det ofte, at årsagen til, at man er begyndt at nedskrive domsafsigelserne, er sædernes forfald: Nærhed, respekt og ære, der er centrale elementer i forholdet mellem generationerne i Øvreægypten, er en mangelvare i dag!

Dokumenterne er med andre ord sekundære i forhold til den mundtlige forhandling, der finder sted, hvilket bl.a. medfører den manglende veneration for dokumenterne som dokumenter, men på trods af dette er de vigtige, og med Brinckley Messicks ord afspejler de „...mødestedet for retten og dens sociale anvendelser“ (Messick 1990:61), eller rettere: De udtrykker de konflikter, hvorigennem traditionen ('urf) og dens sociale anvendelse kommer til udtryk, og derigennem fremstår de som en enestående dokumentation af udviklingen i det øvreægyptiske samfund i de seneste tyve år. Dette gælder både via deres indhold, det vil sige de specifikke sager og stridsemner, der behandles og gennem hele forhandlingsinstitutionen.

Dokumenternes opbygning

Som nævnt udfærdiges der ofte ved starten på mæglingen et *maḥdar tafwīd*, der indeholder erklæringer fra parterne om, at de opgiver alle krav på indsigelse over for den afgørelse, rådet når frem til, samt de sanktioner, rådet kan iværksætte, hvis en part bryder med erklæringen (bøder, sagsanlæg, forhøjelse af bod til skadelidende etc.).

„En part“ (*taraf/âtrâf*) kan enten være enkeltperson, en mindre gruppe af personer (her er der i de fleste tilfælde tale om en gruppe af nært beslægtede, brødre eller fætre) eller en større gruppe af personer. I nogle tilfælde kan der her være tale om, at rådet mæglar mellem hele sektioner af en landsby. I de tilfælde omtales de stridende grupper oftest som stammer (*qabîlah/qabā'il*), om end grupperne ikke lever op til de krav, der stilles i den etnografiske litteratur til disse. I disse tilfælde udpeges en mindre gruppe af mænd som repræsentanter for gruppen, og disse står som underskrivere af dokumentet og derfor som ansvarlige over for rådet og dets beslutninger og over for gruppen. Kvinder og mindreårige kan være repræsenteret ved en værge, men i arvesager er det almindeligt, at kvinder deltager som selvstændige parter i forhandlingerne, ligesom de i de tilfælde også kan repræsentere mindreårige børn. Dette er vel næppe overraskende, idet arvesager i deres natur er begrænset til at omfatte personer, der er nært beslægtede, hvorved kvinderne ikke risikerer at blive udstillet over for en større gruppe af fremmede via deres fremmøde.⁶

De egentlige *sulh*-dokumenters første linie angiver altid dato og sted for afholdelse af mæglingensmødet, derefter følger oftest et afsnit, hvori det opregnes, hvilke personer rådet består af; antallet og deres titler indikerer, hvor alvorlig en sag er. I store sager, der fx omhandler blodfejder, er det ikke ualmindeligt, at Aswan guvernementets politichef eller guvernør deltager som medlemmer, men rådsmedlemmer kan principielt være fra alle samfundsgrupper. I de fleste tilfælde indholder rådet dog et antal af ældre mænd, der er kendt for deres evner som mæglere og deres kendskab til traditionen og de regler, der gælder for udførelsen af hele ceremonien omkring domsafsigelsen. Rådsdeltagelse er baseret på viden om traditionen og personlig status. Af enkelte dokumenter fremgår det, at rådsmedlemmer har et civilt job som advokater ved retten i Edfu; men disse deltager ikke i rådet i kraft af deres faglige indsigt, men alene på grund af den status, de oppebærer i det lokale samfund.

Det næste afsnit i dokumenterne nævner de stridende parter; oftest er der tale om to parter, men i princippet kan antallet være større. Som nævnt består en „part“ ofte af mere end et enkelt individ, men den „juridiske person“, det vil sige den, der er ansvarlig for, at domsafsigelsen bliver overholdt, er „parten“, ligesom det er denne (det vil sige den eller de, der er nævnt som parter og som underskriver dokumentet), der kræves til ansvar, hvis afgørelsen ikke overholdes.

Dokumenternes tredje afsnit indeholder sagens „kendsgerninger“; det vil sige de kendsgerninger, der er fastslået og dermed sanktioneret af rådet. Disse er indsamlet gennem de forhandlinger, der finder sted inden domsafsigelsen, gennem interviews med de involverede parter og gennem „ekspertudsagn“. Hvis stridsspørgsmålet gælder jord eller ejendom sendes en landmåler ud for at indsamle viden eller opmåle de jordstykker eller bygninger, der strides om. Forhandlingerne om afgrænsning af, hvad kendsgerningerne er, er et af de helt centrale elementer i processen: at få sorteret disse og finde frem til hvilke, der har betydning og hvilke, der ikke har. Samtidig er det vigtigt, både for rådet og for de to parter, at få samlet disse i en ny fortælling om hændelsesforløbet. Den nye fortælling, der skabes via en omorganisering af kendsgerningerne, skal parterne være rede til at acceptere. Den er ulig de, der fortælles af de to parter og deres støtter: Det er en tredje version, der via sin position som et ydre forhold, kan accepteres af de to parter og samtidig af det lokale samfund. Men det er ikke nok, at rådet når frem til en forståelse af – og overenskomst med – de to parter om, „hvad der hændte“. Fortællingen skal via offentliggørelsen også sanktioneres af offentligheden. En domsafsigelse, der oplagt strider mod fornemmelsen af, hvad der er ret og rimeligt, vil i princippet ikke kunne opnå accept, og en „urimelig“ kendelse vil på længere sigt sætte medlemmerne af rådet fra bestillingen. Normalt nævnes det ikke, men et enkelt dokument indeholder en afsluttende passus, hvori rådet tilbyder, at de stridende parter ved et nyt råd kan forsøge at „rejse sag“, hvis de ikke finder, at afgørelsen er korrekt. Der er m.a.o. tale om, at en afgørelse kan „appelleres“, og at rådet og dets afgørelse kan blive „retsligt vurderet“. Den nye narration har i bedste fald en kraft eller måske rettere dulmende kvalitet, som får de stridende parter til at acceptere den. Kendsgerningerne er blevet omorganiseret i en ny narration, der giver plads til, at parterne kan komme ud af situationen uden at blive udstillet eller blive udsat for et ydmygende nederlag. I den endelige forhandlingsproces er et af de centrale elementer ofte, at rådsmedlemmerne tager parterne til side enkeltvis for at overtale dem til at indgå forliget. Det synes nemmere at acceptere indrømmelser, hvis det sker i enrum, skærmet fra offentlighedens dømmende og registrerende blik.

Efter dette eller disse afsnit følger et, der indeholder rådets afgørelse: Her erklærer rådet, hvordan stridsspørgsmålet skal løses. Et stykke jord skal deles, et vindue skal flyttes, fordi det giver adgang til at kigge ind i et andet hus, en overrisslingskanal skal renses, en pumpe erstattes eller en bod betales. Derefter følger en erklæring om, at denne afgørelse har gyldighed både over for traditionen og over for de officielle myndigheder, hvilket betyder, at dette er den endegyldige afgørelse: I princippet må ingen af de deltagende parter på et senere tidspunkt forsøge at få afgørelsen prøvet ved en officiel domstol. Hvis det ikke er specificeret i det indledende dokument, indeholder dette afsnit også et krav om, at en part, der har rejst sagen ved den officielle domstol eller foretaget en anmeldelse til politiet, skal trække sagen eller anmeldelsen tilbage. Samtidig gentages de sanktioner, som rådet vil anvende, hvis en af parterne bryder med afgørelsen. I de fleste tilfælde er der tale om, at man fastsætter et beløb, denne skal betale; oftest er der tale om meget høje

beløb. I nogle tilfælde aftvinges begge parter en underskrevet „blankocheck“, og det er så op til rådet at fastsætte bodsstørrelsen, hvis en af parterne bryder med afgørelsen. Anvendelsen af beløbet bestemmes også af rådet. I nogle dokumenter er der dog en ændring hér, idet afsnittet angiver, at hvis en af parterne bryder afgørelsen, så har den forurettede part ret til at anlægge sag ved domstolen i Edfu by. I disse tilfælde bliver det officielle retssystem, der på en række områder ses som værende i opposition til rådet, inddraget som en sanktionerede instans. Det er i øvrigt almindeligt kendt, at hvis en af parterne bryder med afgørelsen og forsøger at få den prøvet ved en officiel domstol, så vil systemet kun modvilligt acceptere at tage sagen op, og oftest vil domstolen vælge at støtte den afgørelse, rådet er nået frem til.

Dokumenternes afsluttende afsnit indeholder oftest en lovprisning af Allah med en forsikring om, at denne er det ultimative vidne. Slutteligt følger rådet og parternes underskrifter, i nogle tilfælde fingeraftryk. Nogle af dokumenterne er yderligere forsynet med en række stempler, fx fra det lokale kommunekontor.

Dokumentation og forhandling

Som nævnt ovenfor er nedskrivningen af afgørelserne ved de traditionelle forligsråd i Øvreægypten et nyt fænomen. Indtil for tyve, tredive år siden blev kendelsernes indhold fastholdt, ikke via dokumenter, men via offentliggørelsen af deres indhold under overværelse af en gruppe af mænd, der alle fysisk og gennem deres arbejds- og slægtsrelationer var tæt knyttet til det lokale område og dermed til de involverede parter. Herigenem kom det lokale samfund i fællesskab med medlemmerne af rådet til at stå som de konkrete garanter for, at parterne underkastede sig den afgørelse, rådet var nået frem til. I en bredere forstand er det 'urf, der er grundlaget for afgørelsen og det forhold, der er indskrevet i alle samfundets individer, og dermed basis for accepten af rådets afgørelser.

Med de hastige ændringer, det ægyptiske samfund har været igennem, som har medført øget mobilitet – migrationen fra land til by, migrationsarbejde i de olierige stater på Den arabiske Halvø, ændrede forhold generationerne imellem og med den større udbredelse af læsefærdighed,⁷ er det i dag ikke længere muligt alene at være afhængig af lokalsamfundet som garant for parternes overholdelse af kendelserne. Derfor synes anvendelsen af dokumenter en logisk udvikling og samtidig et eksempel på, hvordan en lokal tradition er i stand til at tilpasse sig ændrede forhold i den omgivende verden.

Med nedskrivningen af kendelserne synes der at være introduceret et forhold, der gør det muligt at monopolisere viden om traditionen og derved sikre en mindre gruppe af „professionelle“ magt over de institutioner, der er tilknyttet den traditionelle ret. Samtidig synes det lige for, at med introduktionen af en skriftlig registrering af kendelserne må hele institutionen ændre karakter: muligheden for at opbygge et sammenhængende „lovkompleks“ frisat fra det lokale samfund, sådan som det ofte er beskrevet i den antropologiske litteratur, der behandler indførelsen af skrift i områder, der tidligere har været domineret af en mundtlig tradition (se fx Goody and Watt 1963; Goody 1968 og ikke mindst Shryock 1997).

Dette synes ikke at være tilfældet i Øvreægypten. Dokumenterne, der udfærdiges, er med deres skematiske form og specielt med deres tætte forbindelse til specifikke sager og konkrete lokale forhold hver især unikke, og selvom dokumenterne opbevares af en

forholdsvis lille gruppe af mænd, der deltager i råd i hele distriktet, så synes tanken om at samle dem til en sammenhængende tekstmasse, hvor sager kan sammenlignes og bedømmes, ikke at have interesse. Et forhold, der bl.a. kommer frem i den skødesløse måde, hvorpå dokumenterne behandles. Hvert enkelt dokument opfattes som afspejlende en enkel og enestående sag, mæglingen i en unik strid, og den viden, der ligger bag dokumenterne, er stadig båret af individuelle mænd: Dokumenterne er „mnemotekniske redskaber“, et svar på den hektiske udvikling, det ægyptiske samfund oplever, og ikke grundlaget for udviklingen af et sammenhængende lovkompleks.

Noter

1. Dog findes der en del nyere litteratur fra Yemen, der behandler traditionel ret i en mere moderne kontekst; se fx Paul Dresch (1989) og Brinckley Messick (1990). Om traditionel ret blandt beduiner i det ægyptiske område se fx. Kennett (1968) (Sinai). Om forholdet blandt beboerne i Nildalen findes der – ifølge Stewarts oversigt – kun en enkel publikation: Abu Zayd „al-Thâ'r“ fra 1965. (Stewart 1987); dog findes der kortere beskrivelser bl.a. hos Hamid Ammar (1954) og Nicholas S. Hopkins (1988).
2. Det skal bemærkes, at der er en væsensforskel imellem de officielle og de traditionelle institutioner, idet en domsafsigelse ved retten i princippet ikke tager hensyn til, om de involverede parter kan acceptere dens indhold, eller om parterne efterfølgende kan komme overens med hinanden. Hvilket er centralt i de traditionelle forligs- eller mæglingsinstitutioner. Forlig kan også indgås ved en officiel domstols mellemkomst.
3. Det er på den anden side almindeligt kendt, at der er uoverensstemmelser mellem 'urf og den moderne statslige lovgivning, bl.a. med hensyn til ejendoms- og brugsret til jord.
4. Jeg refererer her til skellet mellem „mediation“ og „adjudication“, som bl.a. Gulliver påpeger (Gulliver 1977).
5. Hvilket underbygges af, at blandt de cirka halvtreds dokumenter, jeg er i besiddelse af, er alle fra de sidste tyve år. Kun et enkelt (der omhandler en større arvesag) er fra 1950'erne.
6. Arv deles ifølge *shari'*ahs meget detaljerede forskrifter, og de dokumenter, der omhandler arv, indledes normalt med en passus, hvori det forsikres, at alle parter accepterer, at de har modtaget den del, de har krav på ifølge *shari'*ah, men der kan opstå uoverensstemmelser mellem parterne om fx de enkelte deles sammenlignelighed: Er en *feddan* landbrugsjord sammenlignelig med 1/2 *feddan* jord med ældre mangotræer etc.
7. De officielle tal angiver, at i landområderne i distriktet var analfabetismen i 1986 60% og i byområderne 40%.

Litteratur

- Ammar, Hamed
1954 Growing up in an Egyptian Village: Silwa, Province of Aswan. London: Routledge and Keagan Paul.
- Bourdieu, Pierre
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dresch, Paul
1989 Tribes, Government and History in Yemen. Oxford: Claredon Press.
- Goody, Jack (ed.)
1968 Literacy in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press.

- Goody, Jack and Ian Watt
1963 The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5:304-45.
- Gulliver, P. H.
1977 On Mediators. I: I. Hamnett (ed.): *Social Anthropology and Law*. ASA Monograph 14. London: Academic Press.
- Hopkins, Nicholas S.
1988 *Agrarian Transformation in Egypt*. Cairo: AUC Press.
- Kennett, Austin
1968 [1925] *Bedouin Justice: Law and Custom among the Egyptian Bedouins*. London: Frank Cass.
- Messick, Brinckley
1990 *Literacy and Law: Documents and Document Specialists in Yemen*. I: H.D. Dwyer (ed.): *Law and Islam in the Middle East*. New York: Bergin and Garvey.
- Moore, S. Falk
1995 *Imperfect Communications*. I: P. Caplan (ed.): *Understanding Dispute*. Oxford: Berg Publisher.
- Moore, S. Falk
1977 *Individual Interests and Organizational Structures: Dispute Settlement as 'Events of Articulation'*. I: Hamnett (ed.): *Social Anthropology and Law*. ASA Monograph 14. London: Academic Press.
- Schacht, Joseph
1964 *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon
- Shryock, Andrew
1997 *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, F. H.
1987 *Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature*. *International Journal of M.E. Studies* 19:473-90.

MARC SCHADE-POULSEN

MELLEM CHICAGO OG OUJDA

To perspektiver på marokkansk social struktur

Omkring midten af 1960'erne inddrog den kendte amerikanske antropolog Clifford Geertz et nyt geografisk område i sin forskning. Efter i en årrække at have studeret Java og Bali tog han initiativet til et kollektivt forskningsprogram af den marokkanske provinsby Sefrou. Dette lagde grunden til, hvad man i dag kan kalde en „amerikansk skole“¹ til fortolkningen af det marokkanske samfund. En skole, der i dag lever videre via udbredte referencer blandt Mellemøstforskere og via dens gode plads i Eickelmans udbredte bog til brug på grundkurser i Mellemøstens etnografi (Eickelman 1989). En væsentlig del af „skolens“ arbejde koncentrerede sig om analysen af marokkanske religiøse broderskaber, men via gruppens diskussioner dannedes tillige et fælles perspektiv på, hvorledes den marokkanske sociale virkelighed kunne tolkes og ses „indefra“.²

Mange år senere, i en 9 måneders periode fra 1995 til 1996, gennemførte jeg et studie i Oujda, Nordøstmarokko, med et helt andet sigte for øje: at belyse hvilken virkning, de vesteuropæiske landes forsøg på at holde unge, nordafrikanske mænd ude af Europa, havde på dagliglivet i de områder, folk søgte at rejse fra. I de samtaler og interviews, jeg havde med de unge, slog det mig, hvorledes deres beskrivelser af det marokkanske samfund mindede om centrale temaer i den „amerikanske skole“, og hvorledes deres bevidsthed om de vilkår, de levede under, afveg fra, hvad Geertz og hans kolleger havde gjort gældende for marokkanere. Jeg fandt det således interessant at forsøge en sammenligning af de to typer materialer, for at se om mine erfaringer kunne kaste lys på, i hvor høj grad den tidlige beskrivelse af den marokkanske sociale virkelighed kan siges fortsat at have relevans.

I det følgende skal jeg gennemgå hovedelementerne i det tidlige antropologiske perspektiv på marokkansk social struktur. Derefter vil jeg præsentere en række unge mænd, jeg mødte i Oujda, og især brudstykker af to gruppesamtaler med disse. Til sidst vil jeg diskutere forholdet mellem de to typer „tekster“.

Den købsslående marokkaner

Som sagt lå en af Chicagogruppens hovedinteresser i at fortolke den marokkanske, folkelige religiøsitet. Men i forlængelse heraf indgik en interesse i at belyse, hvorledes sym-

bolske udtryksformer kunne benyttes til at forstå den kulturelle logik, folk handlede ud fra. Sådanne symbolske former fandt gruppen bl.a. i hverdagssproget. Antropologerne analyserede således en række nøgleudtryk i sammenhæng med en af deres grundlæggende teser, at det kendetegnende for den marokkanske sociale struktur var dens fleksibilitet: personer, frem for deres status som medlemmer af grupper, var den relevante enhed at begynde med i en forståelse af Marokko (Eickelman 1976:113; Geertz et al.1979:315; Rosen 1984:1). Alt i alt blev udgangspunktet, at de grundlæggende træk i det marokkanske samfund ikke burde udledes af mønstre mellem personer eller grupper, men snarere af de kulturelt accepterede midler, som personer benyttede til at indgå og vedligeholde forbindelser med hinanden (Eickelman 1976:90). Dette udgangspunkt blev følgelig udbygget i forskellige varianter af især Eickelman, Geertz og Rosen.

Eickelman hæftede sig i sin bog, *Moroccan Islam*, ved en serie lokale begreber, han fandt centrale for at indleve sig i marokkanernes verdenssyn og handlemåder, bl.a. *qud-rât Allah*, Guds vilje, *'qâl*, fornuft, *hshûmîya*, mådehold, og *haqq*, forpligtigelse eller sandhed.³ Via lokale informanternes forklaringer på begreberne fandt han frem til, at „Guds vilje“ skulle forstås således, at uligheden mellem mennesker i Marokko blev taget for givet, som udtryk for netop Guds vilje, at man ikke spekulerede over den. På den måde flyttedes folks fokus væk fra metafysiske spekulationer over verdens generelle orden mod mere målrettede observationer i forhold til dagliglivet, især omkring spørgsmål om social succes, magt og ære. Det marokkanske fornuftsbegreb, der bl.a. refererer til evnen at kunne omgås socialt korrekt i samfundet og til at kunne kontrollere sine dyriske sider, fandt han, var mere bundet til sociale kontekster end i Vesten. Det handlede mere om at være „smart“ i sociale sammenhænge end om evnen til at behandle abstrakte problemstillinger. Tilsvarende var folks mådehold mindre betinget af indre moralske værdier end af deres adfærd i forhold til andre. Denne adfærd var igen bundet op i forpligtelsesbånd til andre. Kunne man ikke kontrollere Guds fordeling af succes i livet, kunne man til gengæld gøre andre menneskers handlinger mere forudsigelige ved at yde dem tjenester, give gaver etc., der igen kunne sætte folk i gældsband til én. På den måde opstod der regelmæssige relationer mellem mennesker i forhold til de ydelser, de gensidigt skyldte hinanden. Var den ene part i en stærkere position end den anden, kunne det ende som et forhold mellem en patron og en klient.

Geertz' version af den marokkanske sociale virkelighed blev til via et mere verdsligt emne end Eickelmans, nemlig det marokkanske marked (Geertz et al. 1979). Ud over at behandle markedet historisk beskrev han som Eickelman en islametik, der tillod vide rammer for handling, og som Eickelman analyserede han en række sproglige begreber. Bl.a. via denne gennemgang nåede han frem til, at det, der gennemsyrede markedet, var et informationsproblem. F.eks. var viden om en vares pris eller kvalitet en relativ størrelse, som marokkanerne målte i forhold til en offentlig mening og i forhold til, hvad de oplevede som almindelig praksis. Tillige handlede meget på markedet om at skaffe sig oplysninger for at få det sidste ord i en udveksling. På markedet kunne det observeres, at der ingen principiel forskel var mellem køber og sælger. Begge bevægede sig rundt i et løst og uigennemskueligt system, som de ikke søgte at ændre, men snarere at finde vej i for at tjene på dets disfunktioner. Man søgte faste partnere i dette system for at mindske omkostningerne ved at skulle søge for meget, og således samlede der sig et netværk af folk omkring de enkelte handlende bygget op på personlige, gensidige relationer. Når man havde fundet hinanden, købslog man ud fra vurderinger af den andens økonomiske

styrke og de informationer, denne besad. Og via købslåen, talemåder etc. søgte man at nå frem til et tillidsforhold, der, hvis det blev vedligeholdt, kunne ende i et klientforhold. Alt i alt kunne marokkanerne på markedet lignede med spillere ved hestevæddeløb på den måde, at de sidstnævnte var optaget af at indhente information om de heste, det var bedst at spille på, samtidig med at deres succes var afhængig af deres evne til at opdage, skjule og bruge information. Og alt i alt kunne Geertz foreslå, at markedet kunne siges at være en model af og for⁴ det marokkanske samfund (op.cit.:235).

Geertz' tanker blev videreudviklet af Rosen (1984)⁵ i bogen *Bargaining for Reality*, hvor han analyserede hele det marokkanske samfund som et købslående samfund. Hos Rosen forhandlede folk konstant med hinanden for at indgå bånd, der kunne gøre deres position mere økonomisk og socialt forudsigelig. I dette spil fandt han, at marokkanerne mere vurderede folk ud fra en sum af, hvad de viste, end ud fra, hvad de gemte indeni. Hos marokkanerne hang hensigt og handling således sammen, at man først kunne udlede en hensigt, når handlingen var gennemført. I en sådan verden fik marokkanernes forhold til sandheden et specifikt udtryk. Et udsagn i Marokko blev således betragtet på linie med en annonceret, men ikke fastlagt pris, der kunne sætte en forhandling i gang om naturen af partnernes forhold til hinanden. Udsagnet blev først tillagt en sandhedsværdi, når individernes gensidige handlinger svarede til det forhold, de havde forhandlet sig frem til.

Alt i alt kunne det marokkanske Selv ikke forstås som en personligt skabt enhed. Marokkaneren var ikke et individ, der ved diverse spirituelle og psykologiske midler skabte et indre Selv, som var distinkt fra andres. Snarere var marokkaneren en positioneret aktør, der konstant manøvrerede i en verden af relationer og omstændigheder og på den måde ophobede træk og bånd, der kunne tydes offentligt. Mennesker skabte ikke sig selv i den marokkanske verden, men de placerede sig i kontekster. Det var de netværk, de blev indspundet i, der tildelte dem en identitet (op.cit.:178-9).

Homo contextus

Det er klart, at jeg med denne gennemgang ikke har ydet ovennævnte forfattere retfærdighed. Meget af gruppens interesse lå som nævnt i at påvise, hvorledes samfund udtrykte sig offentligt via symbolske foreteelser. Disse var igen tilgængelige for egentlige dataindsamlinger, der senere kunne indgå som redskaber i antropologiske fortolkninger. En af Chicagogruppens pointer var således, at marokkanernes sociale verden på mange måder kunne genfindes i deres forhold til de religiøse broderskaber, der har været et dominerende træk i det marokkanske samfunds historie og politiske struktur.

Jeg har således heller ikke ydet dem retfærdighed i forhold til det teorigrundlag, den „amerikanske skole“ byggede på. Meget af dette hentede inspiration hos Max Weber. Når jeg således summarisk har nævnt, at skolen hæftede sig ved det brede verdslige råderum i den marokkanske islamopfattelse, skal det have in mente, at deri lå et forsøg på at definere en marokkansk pendant til den protestantiske etik, udgangspunktet for Webers sammenlignende religionssociologiske hovedværker. Samme teoretiske bagland omkring „skolens“ fokusering på det marokkanske individ blev i marokkansk sammenhæng en modpol til Gellners dengang brillante, men meget rigide tese om, at segmentære og patrilineære grupperinger udgjorde grundelementerne til forståelse af det marokkanske samfunds dynamik.⁶

Ikke desto mindre står det tilbage, at Chicagogruppen var fælles om at beskrive de marokkanske sociale relationer som strategisk og relativt bestemte, hvor aktørerne var involverede i konstante positioneringer og indbyrdes forhandlinger, hvor individerne besad relative forhold til sandheden og indspandt sig i afhængighedsbånd til hinanden. Disse relationer kunne ifølge gruppen gøres gældende for magtrelationerne generelt i det marokkanske samfund, der blev set som koncentreret omkring enkeltpersoner (snarere end i klasser og statusgrupper), og som spændte sig i netværk og kæder fra det lokale niveau og op til kongehuset. I to værker, der blev banebrydende i problematiseringen af den antropologiske metode, sås marokkanerne ligefrem at inkorporere ovennævnte træk. Crapanzano (1980:78-81) gennemgik på tre sider ovennævnte ideer for at forklare sit forhold til den åndebesatte Tuhami og for at gengive hans psykologi. Og det var, da Rabinow opdagede, at en af hans marokkanske informanter mindre så ham som en ven end som en strategisk ressource, at han mente, han første gang mødte den marokkanske Anderledeshed (Rabinow 1977:29).

Den generelle tilgang til antropologiske studier, der ligger til grund for Chicagogrupperens arbejder, har været genstand for megen debat. Men ser man bort fra Gellners anmeldelser (Gellner 1976, 1977), har gruppen mødt begrænset kritik af dens fremstilling af marrokansk social struktur.⁷ Kritikken har især samlet sig om Geertz' analytiske metode (se Dwyer 1982) og hans *Islam Observed*, sidstnævnte for at savne indsigt i marokkanernes daglige praktiseren af islams ritualer, deres tilknytning til skriftlig, ortodoks religionslærdom og til den historiske dynamik i de marokkanske islamformer (se Munson 1984, 1993). Bogen ligger i øvrigt tæt op ad Geertz' generelle, indflydelsesrige kultursyn, og det er i kritikken heraf, og i samme åndedrag kritikken af især hans Baliarbejder, at en faglig debat eksisterer med størst relevans for synet på social struktur i Marokko.

Jeg skal nedenfor gengive referencer til dele af denne debat. Først vil jeg dog især hæfte mig ved, at samme tanker, som Chicagogruppen engang gjorde sig til fortalere for, indirekte blev fremstillet for mig af unge marokkanere i Oujda, 1995-1996.

30 år efter

Siden Chicagogruppen arbejdede i Marokko, har landet selv oplevet en række forandringer. Befolkningen er steget fra 11 millioner i 1960 til over 26 millioner i 1994. Bybefolkningen udgør 51,3 % af befolkningen i forhold 28,4 % i 1960. 70% af befolkningen er i dag under 25 år, en ungdom, der specielt i byerne er blevet inddraget i et uddannelses-system, som på Chicagogrupperens tid var under opbygning (Courbage 1996; Sabagh 1993). Siden Chicagogrupperens tid er statsadministrationen blevet udbygget; en marokkanisering af det økonomiske liv blev iværksat i 1970'erne og efterfulgt af en stigende liberalisering i 1980'erne, da landet kom under IMF's vinger (bl.a. som følge af de store omkostninger af besættelsen af Spansk Vestsahara i 1975). Denne liberalisering har været med til at grundfæste en række træk, der i 1960'erne til dels kunne anes.

Landets officielt største valutaindtjeneringer kommer fra tre konjunkturafhængige indtægtskilder: fosfaten, turismen og især pengeoverførsler fra migrationen, der for alvor tog fart i 1960'erne. Landets økonomi er tillige ulige fordelt geografisk og socialt. 80% af de industrielle aktiviteter er koncentreret omkring Casablanca-Kenitra-aksen i vest.

300 familier dominerer økonomien med kongehuset som langt den største landbrugs- og industrijer (se Saïd Saadi & Berrada 1992; Diouri 1992).

Sidstnævnte har domineret det politiske liv siden uafhængigheden. I et land, der formelt har det mest demokratiske system i Nordafrika, et flerpartisystem m.m., har kongehuset opereret ved bevidst at spille de forskellige økonomiske og politiske parter ud mod hinanden og ved at binde de politiske aktører til kongen. Samtidig har det – med støtte fra militæret – monopoliseret Indenrigsministeriet, der administrativt og efterretningsmæssigt er altdominerende. Byopstande i 1965, 1981, 1984 og 1990 er blevet slået ned med hård hånd. Vilkårige anholdelser – og vilkårige amnestier – har været en af styrets strategier for at intimidere befolkningen (Leveau 1986; Munson 1993; Perrault 1990; Waterbury 1970). Alt i alt har disse elementer medvirket til at fastholde en stigende korrupsion inden for administrationen og en uofficiel økonomi, der i 1989 blev anslået til at udgøre 19,3% af importen, 31,8% af eksporten og 49% af handelsunderskuddet (Denæux & Laurent 1996; El Malki & Doumou 1992:320).⁸ De har endelig ikke medvirket til at mindske arbejdsløsheden, der i 1989 var på over 30% blandt ungdommen (Sabagh 1993: 34), og som fra begyndelsen af 80'erne i markant grad også begyndte at gøre sig gældende blandt de uddannede (Bennani-Chraïbi 1994).⁹

Oujda har efter uafhængigheden udgjort et eksempel på en række af de træk, der karakteriserer Marokko. Under protektoratet var det en relativt blomstrende by som trafikknudepunkt og centrum for handel med Algeriet. Men derefter er den blevet et udkantsområde i klassisk, geografisk forstand (Guitouni 1995) samtidig med, at indbyggertallet er steget fra 160.000 i 1960 til 415.000 i 1994 (Recensement 1995). Den marokkanske stat har ikke investeret nævneværdigt i området angiveligt pga. dets nærhed til Algeriet. Et overrislet landbrugsområde mod nord, fåreavl mod syd, militærforlægninger, administrationen og uddannelsessektoren – inklusive et universitet med 20.000 studerende – udgør de vigtige indtægtskilder for befolkningen. Samtidig har Oujdaregionen siden 1960'erne udgjort et af de vigtigste marokkanske udvandringsområder mod Europa. Området er også præget af en udbredt smugling over grænsen til den toldfrie, spanske enklave Mellila og til Algeriet. I perioder er byen blomstret op som handelscentrum, når grænsen til Algeriet var åben; f.eks. mellem 1988 og 1994, hvor 1 million algeriere årligt krydsede grænsen ved Oujda. I efteråret 1994 blev den imidlertid lukket efter et attentat på et turisthotel i Marrakech. Da jeg indledte mit feltarbejde, var algerierne væk, byens over 100 hoteller stod tomme, og handlen var reduceret med mindst 50%. Det var givet med til at forstærke den præsentation af det marokkanske samfund, jeg fik at høre blandt de marokkanske mænd, der i det følgende skal præsenteres.

Når talen falder på Europa

Under mit feltarbejde mødte jeg en række unge, der for de flestes vedkommende havde søgt eller søgte at komme til Europa. Jeg interviewede en del af disse på tomandshånd, men i nogle tilfælde tog interviewene form af gruppediskussioner. Det er to af disse, jeg vil gengive uddrag fra, der hvor talen faldt på motiverne til at søge mod Europa. Den første diskussion fandt sted hos en af fire arbejdsløse universitetsuddannede og den anden i en karateklub med tre af stedets sportsudøvere.¹⁰

Mohammed, Saïd, Ali og Noureddine havde afgangsdiplomer fra universitetet (4 års studier i henholdsvis arabisk litteratur, økonomi, fysik og sociologi). Alle havde været arbejdsløse i mindst 1 år, var ugifte og mellem 26 og 30 år. De tilhørte den første generation i deres familie, der havde gået i skole og var sønner af fædre, der var kommet til Oujda i 1960'erne og havde opretholdt livet som kommunalt ansat gartner, dørvogter, sergent og småhandlende. Alle havde brødre, onkler eller fætre i udlandet. For Mohammed og Ali betød det, at deres fremtid bolig-mæssigt og ægteskabsmæssigt var økonomisk sikret. Ali havde i tilgift en bror, der var ansat i matriklen, hvilket havde givet ham tilpas store bestikkelsesindtægter til, at han kunne støtte sin bror i købet af en kiosk nær universitetet. Dér havde Ali, Mohammed og Saïd nu planer om sælge fotokopier – og smuglervarer fra Mellila – til de universitetsstuderende, medens Noureddine vekslede penge på det sorte marked. Til gengæld havde hverken Noureddines eller Saïds familiemedlemmer været i stand til at yde nogen støtte. Begge havde tillige flere ældre brødre, også arbejdsløse, der stod foran i køen mht. støtte til giftermål og bolig. Alle fire havde opgivet at komme til at bruge deres uddannelse. De havde flere gange søgt om optagelse på europæiske universiteter, men var hver gang blevet afvist på konsulaterne pga. manglende økonomisk finansiering, der på interviewtidspunktet månedligt svarede til det dobbelte af en gymnasielærers løn.

Mohammed: Jeg ville til Europa for at læse sammenlignende litteratur. Jeg havde lyst til at lære dette fag. Jeg havde også lyst til at se den anden verden. Jeg havde lyst til at kende en verden, som ved meget, som har mange ting, man ikke finder i Marokko. Jeg ville studere og havde ideen, at alt derovre udspilles omkring meritter og ved personlig anstrengelse. Det var ikke et spørgsmål om bestikkelse, om magt. Hvis du vil have et job, får du det. Hvis det ikke lykkes for dig, får du det ikke. Der er et vist demokrati med hensyn til fordeling af fortjenester og meritter. Det var det, jeg tænkte. I Frankrig behøver man endog ikke begrænse sig til et specielt område. Der er en specialisering, men den er ikke hermetisk. Du kan specialisere dig, men du kan samtidig udvikle nogle evner, du ikke har endnu: lave teater, musik, journalistik. Jeg kunne have mit arbejde og udvikle mig ved siden af.

Saïd: I immigrationen er der visse muligheder, man kan udnytte. I det mindste bliver man en mindre byrde for familien. Den lille familie kommer ikke til at lide. Og så er jeg også meget ambitiøs. Jeg ønsker virkelig at studere videre inden for min specialisering. Og denne mulighed får jeg aldrig i Marokko. Jeg har mulighed for at gøre det i Casablanca, men dér ydes ingen stipendier. Der er specialet, men intet stipendie. Jeg kan ikke overleve i Casablanca, men i Frankrig, i Paris eller Nantes kan jeg bo hos en af mine slægtninge. Især min onkel, han er parat til at huse mig, i hvert fald til at begynde med. I Frankrig og i Europa er der mulighed for at studere og arbejde en smule, hvilket ikke er tilfældet i Marokko. Man kan ikke studere og arbejde samtidig, for der er ikke rigtigt arbejde.

Ali: Jeg ville studere. Det var det første, tjene til mit liv, skabe min fremtid. For det andet er det civilisationens land, bevidsthedens land. Her i Marokko kan man ikke leve, for folk er stadig bagud, også staten [...] for selv moralsk har man det ikke godt her. Selv om man arbejder, har man det ikke godt. Fordi derovre er der rettigheder. Her er der ikke rettigheder. Her er det som en jungle. Det er ikke til at tro på, hvad der sker. Staten er ikke god. Selv om der er rettigheder, selv om der er en forfatning, bliver den ikke respekteret. Intet er garanteret her. Selv kulturen. I Frankrig er der mere kultur.

Noureddine: Ja, der er mere kultur. Jeg tror, at de, der tager af sted derover, lærer flere ting. Der er flere aktiviteter, de er mere dynamiske. Her er man levende og død på samme tid. Der er ikke noget, der forandrer sig, som bevæger sig. Der er folk, der tager af sted, fordi

de tror, de får deres rettigheder. De har intet at miste. Her har man rettigheder, men det er blot noget, der bliver udråbt. Hvis man kræver det, er det forbi.

Said: Hvis jeg vil til Europa, er det for at lære, hvad den civilisation er for noget, og fordi der findes midler. Her siger lærerne, der ikke er midler. Det er et problem. Når man kommer ud i det aktive liv her, har man et problem. I Europa kommer man i praktik i virksomhederne, så der er en forbindelse til det aktive liv. Her på 4. år har man ingen praktikophold, og hvad kan man gøre med teori bagefter. Jeg selv drømmer om at lave et selskab, der hyrer en universitetsgruppe til at lave forskning for at forbedre uddannelsen, for at skabe kontakt mellem det praktiske liv og det teoretiske.

Ali: Vi ønsker alle denne civilisation, at se den på nært hold. På den uddannelse, jeg søgte ind, talte de om NASA med hensyn til jobmuligheder, at jeg kunne være medlem af NASA. For mig, som fysiker, ville det være noget fantastisk, hvis jeg blev astronaut i min alder. Hvis de havde accepteret mig, hvis jeg var blevet medlem af NASA, var jeg blevet i Europa.

Noureddine: Du har friheden. Friheden til at læse bøger, friheden til at have dine synspunkter, friheden til at studere, friheden til at have relationer med andre, friheden til at tænke. Men disse ting finder du til gengæld ikke i dette land. Her lever vi kun med mafiosi'er. Driss Basri [indenrigsministeren] er mafiosi, Fillali [statsministeren] er mafiosi, undervisningsministeren er mafiosi, alle er mafiosi'er. Der er nogle, der tjener 120-130.000 om måneden. Folk, der ikke har studeret, og som kommer i parlamentet. Det er for meget. De forstår ikke her, at der er folk, der vil arbejde, der er kompetente, der kan lide at arbejde: 'Virksomheder, lærdom, findes ikke. Trabendo [smuglervirksomhed]. Har du en doktorgrad? Så lav trabendo' [vi griner]. Det er for meget.

Mohammed: Det, jeg beundrer i Vesten, er, at regeringerne laver love. Og det, jeg beundrer, er, at de praktiserer dem direkte. 'Her er lovene, og jeg efterlever dem som man skal. Jeg har forpligtelser, og jeg overholder dem. Jeg er ansvarlig for folket, og jeg følger loven, som man skal'. Det er indbygget i praksis.

Said: Ja, de er blevet enige om en samling love, og de respekterer dem.

Mohammed: Migranterne fortæller, når de kommer fra Frankrig, at det er let i forhold til administrationen, når de beder om et stykke papir. En fødselsattest, lige meget hvilket papir. Du kan få det på stedet. Og når de en gang har sagt, det ikke er muligt, er det ikke muligt. Her i Marokko, nej, ikke bare i Marokko, i alle arabiske og 3. verdens lande, er det det samme. Her tager det 24 timer at få en fødselsattest. Det er ikke normalt. Det tager ikke mere end 30 sekunder at lave. Man savner en vis ærlighed og respekt. Når man går ind på et kontor derovre og beder om et papir, siger de: 'Du kan ikke få det på mit kontor, du skal bede om det i kontor X'. Hvis de siger, det er i kontor X, er det i kontor X og ikke i et andet kontor. Her i Marokko tager du dine papirer med til amtet, til kommunen. Du ved ikke, hvor du skal tage hen. Der ingen værdier tilbage. Det er Guds straf. *Jafâf* [en ørkenvind] [griner]. I de muslimske lande ved vi, hvad der står i Koranen, hvad Profeten har sagt. Man ved, hvad der er blevet sagt, men man praktiserer det ikke. Der er rettigheder i islam, men de praktiserer ikke shari'a'en i de muslimske lande. De er hyklere. Man siger aldrig det, man tænker, men man gør det, man tænker. Det er det, der er problemet.

Ali: Jeg kan give et eksempel på en, der tog af sted og havde læst. Han tog til Frankrig for at studere, men blev chauffør i stedet for. Han var der i 23 år og kom så tilbage, hvor han blev arbejdsformand i et stort entreprenørfirma. Han tog af sted som ung, havde læst og havde papirerne i orden, og samtidig havde han bevaret visse sociale værdier. Han bad for eksempel. Men når du ser ham, siger du, det er en franskmænd. Hans opførsel, hans men-

talitet ['aqlituh]. Det er som en franskmands. Der er kun den lille forskel med islam. Børnene lod han blive her på grund af normerne, pigerne og det der, på grund af islam, men en åben islam. Da han kom til Marokko, havde han allerede sine børn i La Mission Française i Meknes. Det koster ham 13.000. Men der er rige, der ikke investerer i deres børns uddannelse. Det vil sige, at faderen havde bevaret islam samtidig med, at han havde beriget sig med værdier fra det franske samfund. For eksempel behandlede han sin kone og børn anderledes. Når han kommer med en ide, er det ikke en ordre. Han lytter til andres ideer. Og kvinden betragtede han ikke som noget laverestående. Hun kan foreslå ideer, og han giver sine arbejdere deres rettigheder, behandler dem med menneskelighed. Her udnytter lederne de svage og betragter deres arbejdere som dyr. Der er ingen menneskelighed [insâniyya] mellem dem. En af hans arbejdsledere sagde engang, at man skal overvåge arbejderne. Migranten sagde, det ikke var arbejderne, der skulle overvåges, men arbejdet. Arbejderne var der for at arbejde, ikke for at more sig, så man skulle snarere vise dem, hvad de skulle lave. De var ikke en flok dyr, man holder på. Det er noget, han har lært i Frankrig.

Ali: At tage til Europa er at få udbytte af livet. Det kan også være for at søge sit ideal. Når man når en vis alder, har man et bestemt syn på livet. Man kunne tænke sig at føre et liv efter sine egne ideer. Måske har det land, du bor i, ikke alle betingelser til, at du kan føre et liv, som du ønsker det. Måske kan et andet land tilfredsstille dig. Jeg tror for eksempel, jeg kunne få et job, der svarer til min uddannelse. Her er det svært og en gang, man har et job, er problemet med ægteskabet løst. Pengeproblemet er løst, og derefter kommer det andet af sig selv. Man kan føre det liv, man ønsker, med de midler, man har. Men når man ser på sig selv, at man stadig er ved nulpunktet, at man stadig er afhængig af faderen, så er det meget svært. Man kan ikke komme videre, og man kan intet lave med sin grad, og det er svært at starte op for sig selv. Det at tage til Europa forbliver der hele tiden [...] især når man ser nogle af sine venner, der er taget til Frankrig og kommer tilbage med en bil og sådan. Det forbliver hele tiden som en løsning. Man tænker hele tiden på at finde en løsning.

I karateklubben

Den anden samtale foregik med tre sportsfolk i forlokalet til en af byens mange karateklubber. Disse havde opnået popularitet via Bruce Lee-filmene i 1970'erne og var blevet realiseret af hjemvendte migranter fra Europa. Til stede var Mustapha (3. kyu), Yahia (1. dan) og Noursaïd (1. dan), alle tre ugifte og mellem 22 og 26 år.

Mustapha var søn af en arbejdsløs murer. Efter otte år i skole havde han arbejdet som maler i Algeriet og var vendt tilbage 3 år tidligere, da den økonomiske og politiske krise tog til. Siden havde han forsøgt sig som småsmugler over grænsen til Algeriet, uden at det var lykkedes ham at opbygge tilstrækkelig med kapital til at kunne byde tolderne bestikkelse ved transport af de store varepartier, der kunne gøre erhvervet givtigt. Følgelig var det heller ikke lykkedes ham at få familien ud af den gæld, de konstant kæmpede imod for at opretholde livet. Han havde to gange forsøgt at komme ombord i skibe til Europa, men var blevet taget begge gange. Han havde – uden at gennemføre – abonneret på et belgisk brevkursus i bygningskonstruktion, der lovede arbejde efter bestået prøve. Mens jeg kendte ham, satte han sin lid til, at en ven i Belgien kunne hjælpe ham over, når han fik papirerne i orden. Imedens søgte han at spare op til at betale de 10.000 dirhams for en overfart i åben båd til Spanien.

Yahia havde 5 års skolegang og var en ud af 17 børn af en bonde, der havde haft to koner. Efter faderens død havde sønnerne delt familien op omkring de to mødre. Yahia lejede to hektar overrislet jord med en bror. Han havde to brødre i Belgien, hvoraf den

første var blevet gift med en migrantdatter, medens den anden var fulgt efter på broderens invitation uden endnu at have sine papirer i orden. Yahia håbede, det skulle blive hans tur, når den anden broder engang havde stabiliseret sin situation.

Noursaid var efter 11 års skoleuddannelse dumpet til studentereksamen. Hans far var død, men han boede hos sin bedstefader, der ejede lidt jord uden for Oujda. Noursaid havde to brødre i Frankrig. Den ene havde været der i lang tid og havde for sin opsparing bygget et hus i Oujda, hvor han ville have, at Noursaid åbnede en karateklub. Men Noursaid foretrak at komme til udlandet. Han havde en gang søgt om at komme til Canada, men var blevet afvist pga. for lille en formue. Noursaid håbede nu, at den anden bror, der havde midlertidig opholdstilladelse i Frankrig, en dag ville hjælpe ham over.

Yahia: Her væmmes man [*ndigutti*]. Der er ingen medicin. Hvis man får en skade, kan man gå et år uden at røre sig. Det skete for min broder, og forbundet gjorde intet. Han fik skaden til en konkurrence. De ville intet gøre. Det var en ven, der bragte ham til hospitalet. De sagde, han skulle betale af egen lomme i første omgang og så sende regningen. Men de har intet gjort, det var ren løgn.

Noursaid: Vi betaler en forsikring, men når der sker dig noget, gør de intet.

Yahia: Her går sportsfolkene ned. Når de når til et vist punkt og bliver gode, bliver de sendt ned til jorden. De hjælper dig ikke, med mindre du har mange penge, eller din far eller bror er i forbundet. De prøver at få dig ned. Til sidst væmmes du, du stopper med sporten, du kan ikke mere, for det går dig i blodet.

Mustapha: Der er ikke noget sportsliv her. Der er en fra Oujda, som blev verdensmester i kickboksning. Vi så ham på fjernsyn, men de har intet gjort for ham. Normalt, når man bliver verdensmester, får man noget, bonus, en bolig eller lignende. Han er tømrer, han har en motorcykel, men den har han skaffet ved arbejdet, ikke ved sporten. Når man dyrker sport på den måde, væmmes man.

Noursaid: Ja, når du hører, at i Europa får man, jeg ved ikke hvor mange 100.000'er blot for at være Europamester!

Yahia: Sporten er død her i landet. Folk hjælper dig ikke med din sport. Det samme gælder landbruget. Folk er bange, regeringen hjælper dig ikke. Du bruger alle dine penge på såsæd, og ingen hjælper dig. Du lever for dig selv. Det er det, der får mig til at tænke på at tage af sted. Din fremtid er et sort hul [*mejhul*]. Din fremtid 'dukker ikke op' [*maybaynish*]. Jeg kan stadig lide at bo her, fordi jeg lever blandt mine venner. Jeg kan møde Mohammed, og jeg møder venner her i klubben. Der er familien, min mor, jeg kan altid se hende. Hvis hun bliver syg, kan jeg tage hende til lægen. Hvor mange ting er der ikke her, som jeg kan lide, der får mig til at blive her? Men du kan ikke blive her. Det kan du ikke. Vi har ikke en klar fremtid.

Mustapha: I Europa kan du arbejde, der er opmuntringer. Næsten alle her, der ikke har en far, der har noget, der har mange penge, tænker på at tage til udlandet. Alle der lever her i dag, 30, 40 eller 50% her arbejder ikke. De har ikke noget at arbejde med, de sidder bare der [*ghir g'aad*]. Alle unge tænker på udlandet. De har ikke noget, der dukker op i horisonten.

Yahia: Min bror var 1. dan. Næsten halvdelen af dem, han dyrkede sport med, er rejst. Der var ingen, der hjalp ham. Her har du trænet i måske 10 år, og alligevel kommer du ingen vegne. Selv om du lægger alt i din sport, får du intet ud af det. Du kører i ring, og det er alt. Men i Europa hjælper de dig. De bygger dig op. Det er blandt andet derfor, han tog af sted.

Han kunne lide sin sport rigtig meget. De opmuntrer folk. Hvis han havde papirerne i orden, ville han starte en klub. Men han har ikke papirerne, så han kan ikke. Ellers ville de hjælpe ham med at lave en klub dér i Belgien. Han træner med et hold, og der er også en antiracist dér, som sagde: 'Du kan komme med mig, træne med mig og blive som en dørvogter, en udsmitter'. Der er mange muligheder. Han kan få penge ind, leve godt og opbygge sin sport.

Noursäid: Derovre er der flere eksperter end her. Du ved, der er flere mestre. Ved at kontakte folk kan vi forbedre vores niveau. Og derovre er klubmedlemmerne, eleverne, rige. De har midlerne til at betale. Her har folk ikke penge nok, de er fattige. Når de kommer for at træne, betaler de for en måned. Efter 3 eller 4 måneder holder de op. Når du spørger, hvorfor de ikke kommer, siger de: 'Jeg har ingen penge. Min far har ikke penge til at betale for mig'. Det er ikke som dér. Ingen mangler noget. Jeg havde en ven. Han havde en sal i Boudir [lokalkvarter i Oujda]. Nu er han i Norge, han har giftet sig med en norsk kvinde. Han har en sal, og det går rigtig, rigtig godt. Folk derovre betaler end ikke deres lærer. De sætter pengene ind på hans bankkonto. Det er ikke som her. Her har man ingen bankkonto.

Mustapha: Derovre er samfundet anderledes. Selv europæernes mentalitet er forskellig fra marokkanernes. Folk i Europa er mere disciplinerede. Selv her er der folk, der er disciplinerede, men vi taler om flertallet. I Europa finder du dårlige folk. Du finder endog folk, der er aggressive, men hvis du laver statistikker, så er det værre her. For eksempel derovre, i Frankrig eller i Europa, hvis man bliver skubbet, får man en undskyldning, mens her er det: 'Hvad bilder du dig ind'. Det er blot et eksempel.

Yahia: Europæerne har det godt, fordi de arbejder uden svinkeærinder [*nishân*] og ikke lyver. Folk her er ikke muslimer. Løgn er Haram, man skal arbejde rent, altid direkte. Men folk følger ikke religionen.

Mustapha: Ærlig talt, når folk er løgnere og gør dårlige ting, er det på grund af deres situation. Alt er blevet nedvurderet. Den mindste ting, eller også skal man lyve, lave numre. Man skal og skal og skal. Man kan ikke være en rigtig muslim her. Du kan kun være det, hvis du stiller dig tilfreds med ikke at være rig. Du nøjes med to dadler, og du er en god muslim. Ellers kan du ikke leve.

To perspektiver

Det, der slår en i samtalerne med de unge, er, hvor tæt deres karakteristik af Marokko ligger på Chicagogruppens beskrivelser. Et land uden moralsk kerne og sikkerhed for borgerne, hvor man kun kommer frem ved at knytte sig personligt til andre. Et land, hvor selv medborgerne mangler ærlighed, respekt, medmenneskelighed og aldrig viser, hvad de tænker, men snarere har et relativt forhold til sandheden. Hvor de konkurrerer med hinanden, de stærke udnytter de svage og søger at få folk ned, når de ikke har forbindelser i orden. Endelig et land, hvor man kun kan leve moralsk rigtigt, hvis man friholder sig fra enhver ambition om social opstigen.

Beskrivelsen gik igen i Oujda, uafhængigt af folks sociale baggrund. Den angik ikke blot unge, der ikke længere kunne se nogle fremtidsudsigter i Marokko, men var også at finde blandt folk, der var veletablerede inden for staten og i private foretagender. Den udbredte korrupsion og smuglervirksomhed gav selvfølgelig næring til talen om, hvorledes forhandlinger og personlige relationer var en del af hverdagspraksis, blot med den nuance at pengerelationer havde erstattet gældsband, der hvor ingen personlige forbin-

delser kunne etableres. Men den er tillige blevet dokumenteret i 1990'erne for andre regioner i Marokko (Bennani 1994; Bourqiya 1995) og var gængs i en grad, at jeg en gang overværede en handel omkring en arbejdskontrakt mellem en ung udrejseaspirant og en migrant, hvor sidstnævnte forsikrede om, at han handlede ærligt, at det ikke var en marokkansk handel det her.

Ofte blev jeg advaret af folk, jeg ikke kendte, om at jeg aldrig skulle stole på folk, jeg ikke kendte. Man kunne således fristes til at forestille sig, at man havde at gøre med en talemåde samt et fokus på social succes, der kunne bekræfte bl.a. Geertz i hans tanker om, at markedet udgjorde en kulturel model for og af det marokkanske samfund. Imidlertid var talemåden ofte så forbundet med ideer om, at staten burde tage sig af sine borgere, at den burde sikre dem sociale rettigheder, at love var til for at overholdes, at det for eksempel var svært at tage til troende, at marokkanere tog uligheden for givet mellem mennesker som udtryk for Guds vilje. Det var også svært at hævde, at individet ikke søgte at skabe et distinkt Selv. Ønskerne om at studere, fordi man var ambitiøs, og om at ville udvikle boglige eller sportslige færdigheder, ideen om at ville føre et liv på egne betingelser syntes alle at lade formode, at man i Marokko fandt individer, der søgte at udvikle en personlighed, en individualitet fri fra kontekstbestemte, personlige relationer. Endelig gjorde tankerne om et moralsk retssamfund – det være sig formuleret i religiøse eller verdslige termer – det svært at beskrive det marokkanske samfund som båret oppe af købslåen og rent instrumentelle betragtninger.

Bennani-Chraïbi (1994) og Leveau (1995) har på overbevisende måde hævdet, at det, der sker blandt den marokkanske byungdom, er en stigende individualisering og dermed en tendens til at løsrive sig fra tidligere tiders sociale gruppeværdier og bånd. Denne tendens er opstået i kraft af uddannelsessystemets indbyggede fokusering på individuelle meritter og færdigheder. Den er blevet forstærket af forbrugssamfundets indtog i storbyerne via udlandets varestrømme og medier, og endelig via de erfaringer de marokkanske migranter har bragt med sig fra udlandet. Det marokkanske styres legitimitet har hvilet på, at den selvstændige nation kunne fordele landets goder til befolkningen, hvilket – tilsammen med indflydelserne udefra – har forankret ideen om staten som den ansvarlige for den enkeltes velvære på et niveau, der ikke svarer til den marokkanske økonomis realiteter. Samtidig har styrets intimidering af befolkningen været tilpas stor til, at en organiseret politisk modstand ikke har kunnet opstå. De unge har således blot haft tilbage at perspektivere deres „individualisering“ via drømmebilleder af bl.a. Vesten.

Problemet ved disse tanker er imidlertid, at en række unge ikke blot bruger deres ideer om Marokko og Europa til at perspektivere deres Selv, men også konkret søger at realisere dem ved udrejse.¹¹ Problemet er endvidere, at man savner dokumentation for, på hvilken måde individualiseringstendensen historisk er et nyt fænomen.¹² I den forbindelse er Chicagogruppens arbejder til liden hjælp. Her finder man kun spredte bemærkninger om migrationen, der på den tid var godt i gang. Man læser i fodnoter om folk, der følger verdensnyheder over radioen, uden at det får indflydelse på analyserne. Kolonitidens effekt på befolkningen og deres forhold til Vesten interesserer ikke, selv om meget tyder på, at det kunne have haft relevans.¹³ Man hører heller ikke om de forhåbninger, der fandtes blandt såvel by- som landungdommen til et uafhængigt Marokko eller om folks fornemmelse af magtesløshed over for styret på trods af, at den første opstand i Casablanca i 1965 var blevet slået ned med hård hånd (se Adam 1963; Munson 1993; Pascon & Bentahar 1969; Tessler 1993).

Man kan begrunde disse mangler med, at på Chicagogruppens tid havde uddannelse og migration trods alt ikke nået at slå igennem i Marokko som massefænomen, og at staten endnu ikke havde konsolideret sig over hele territoriet etc. Endvidere blev forskningen begået i en global afkoloniseringskontekst, hvor man især interesserede sig for at indkredse de „nye nationer“ egenart. Den „amerikanske skoles“ interesse for symbolsystemer – og folkelig religion – gjorde det givet også vanskeligere at beskæftige sig med tendenser under opsejling end med etablerede systemer, der var ved at uddø.¹⁴

Men mere skal man måske hæfte sig ved Chicagogruppens interesse i at etablere et videnskabeligt grundlag for antropologien som en tolkningsvidenskab. I dette spil blev de marokkanske informanternes udsagn og handlinger – med inspiration fra bl.a. Langer (1967) og Ricoeur (1971) – mere betragtet som symboler eller tekster, der skulle analyseres end som positioner i et politisk, socialt og kulturelt felt (cf. Roseberry 1989). På den måde blev den verden, marokkanerne levede i, fortolket som mere definitiv, end deres udsagn og handlinger berettigede til (jf. Austin 1979; Bynum 1986). Det fremgår f.eks. ikke af Chicagoskolens værker, hvorvidt informationer baseret på informanternes oplysninger skulle forstås som beretninger om marokkanernes verden (med den refleksive distance det indebærer), eller om de var udtryk for, at marokkanerne inkarnerede den kultur, de fremstillede (jf. Austin 1979; Crapanzano 1981).¹⁵ På den måde efterlades man med en tvivl om, på hvilket empirisk grundlag de antropologiske kulturanalyser byggede, og – specielt i Geertz' tilfælde – i hvilken grad bestemmelsen af den marokkanske sociale struktur skulle tilskrives antropologens filosofiske og litterære evner (se bl.a. Dwyer 1982; Crapanzano 1986). Men mere alvorligt er det, at den tidstypiske antropologiske tilgang, som Chicagoskolen repræsenterede, udelukkede enhver redegørelse, der omhandlede de forhåbninger, informanterne havde til deres liv og samfund (jf. Barth 1993; Wikan 1990).

Hvis dette aspekt var blevet inddraget, ville vi have fået indkredset en social dynamik, der i langt højere grad inddrog de magtbetingelser, det marokkanske sociale system virkede under, og som kunne belyse, i hvor høj grad folk kunne gøre andet end at fungere på systemets præmisser. I dag med migrationen, med mediernes globalisering og internationaliseringen af bl.a. diskurser om menneskerettigheder og demokrati turde det være svært at undlade disse aspekter.

Noter

1. Jeg tænker her på Clifford Geertz, Hildred Geertz, Paul Rabinow og Lawrence Rosen, der alle arbejdede i Sefrou. Endvidere på Dale Eickelman, der arbejdede i Boujad, men var studerende på University of Chicago på den tid. Crapanzano er også inddraget, selv om han ikke har været tilknyttet University of Chicago, fordi hans syn på marokkansk social struktur ikke afviger fra de øvrige. Se bibliografien angående forfatternes hovedværker omkring social struktur i Marokko.
2. Se introduktionen i Eickelman (1976) og Geertz (1995).
3. Det følgende refererer til Eickelman (1976 kap. 4). En forkortet version er gengivet i Eickelman (1989:240-5).
4. Geertz' velkendte „formular“ om symbolers og kulturelle systemers samspil med den sociale verden, se bl.a. Geertz (1966).
5. Se også Rosen (1989), der overfører samme temaer på det marokkanske retssystem.

6. Se Gellner (1969, 1981) for hans teser. Debatten Geertz versus Gellner har medført talrige artikler og bøger op til i dag. Det vil føre for vidt at give referencerne her.
7. Paradoksalt nok har Crapanzano (1981) været en af de mest indædte kritikere af Geertz, Geertz og Rosens Sefrou-bog fra 1979. Abaza og Stauth (1990) har (som en pendant til Gellner) kritiseret synet på marokkansk social struktur for at handle mere om, hvad der adskiller marokkanerne, end om hvad der samler dem.
8. Uden at medregne indtægterne fra hashhandlen, der har gjort landet til hovedleverandør til Europa.
9. En af følgevirkningerne er bl.a., at de unge ikke bliver gift. 72% af den mandlige byungdom mellem 25 og 29 år var ugifte i 1994 (Courbage 1996:71)
10. Interviewene fandt sted på en blanding af fransk, litterært arabisk og lokaldialekt med den første gruppe og på lokaldialekt med den anden. Interviewene er tilpasset skriftsprog. Især er sætninger, der gentages, blevet taget ud af mine båndudskrifter. Mit feltarbejde, der blev støttet af Statens Humanistiske Forskningsråd, omhandlede mandlig ungdom og foregiver ikke – modsat Chicagogruppen – at være dækkende for begge køn i Marokko.
11. Der findes ingen statistikker på hvor mange, der ønsker at rejse ud. I en spørgeskemaundersøgelse af 250 unge mellem 16 og 25 år i Alger-området fra 1992 erklærer 45 % at have projekteret at udrejse (Rarbo 1995:276). I en spørgeskemaundersøgelse af 500 universitetsstuderende i Rabat fra 1992 erklærer 60% sig villige til at emigrere (Bourqia et al. 1995:136). En undersøgelse blandt 84 sultestrejkende medlemmer af Associationen af Universitetsuddannede Arbejdsløse i Salé, 1991, fortæller, at 61% ønskede at rejse ud (Bennani-Chraïbi 1994:324).
12. I Camilleris (1973) studie af tunesisk ungdom fra begyndelsen af 60'erne opridses en række temaer som kan genfindes i Marokko i dag. Ferrié (1993) har i en spændende afhandling om individuelle bønner til Gud vist, hvorledes enkeltindividerne har deres egne private udlægninger af Guds væsen.
13. I Dwyers (1982) interviewbog med en ældre marokkansk bonde midt i 1970'erne finder man udsagn om vestligt demokrati, der minder meget om de unges tanker, som udtrykt ovenfor.
14. Feks. kunne Geertz (1968) ikke se moderniseringens ankomst til Marokko som frembringende andet end skizofreni i befolkningen, når de etablerede symbolsystemer blev sat under pres.
15. I Crapanzano (1980) og Rabinow (1977) fremstilles marokkanerne som inkamerende den sociale struktur. Det samme gør Geertz i *Islam Observed*, da han som eksempel på den marokkanske skizofreni beskriver en medpassager på flyet hjem til USA, der holder Koranen i den ene hånd og et glas whisky i den anden. Jeg har aldrig selv oplevet lignende tilfælde; ej heller Ferrié, der til gengæld har hørt historien fortalt for dens underholdningsværdi blandt marokkanere i Casablanca (Ferrié 1993).

Litteratur

- Abaza, Mona & George Stauth
1990 Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique. I: M. Albrow & E. King (eds.): *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage Publications.
- Adam, André
1963 Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc. Aix-en-Provence: Publications des Annales de la Faculté des Lettres.
- Austin, Diane J.
1979 Symbols and Culture: Some Philosophical Assumptions in the Work of Clifford Geertz. *Social Analysis* 3:45-59.
- Barth, Fredrik
1993 Balinese Worlds. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bennani-Chraïbi, Mounia
1994 Soumis et Rebelles: Les jeunes au Maroc. Paris: CNRS.

- Bourqia, Rahma
1995 Les perceptions de l'étranger chez les femmes rurales au Maroc. I: A. Bendaoud & M. Berriane (eds.): *Marocains et Allemands: La perception de l'autre*. Rabat: Université Mohammed V.
- Bourqia, Rahma et al.
1995 *Jeunesse estudiantine marocaine: Valeurs et stratégies*. Rabat: Université Mohammed V.
- Bynum, Caroline W.
1989 *Introduction: The Complexity of Symbols*. I: C. Bynum (ed): *Gender and Religion*. Boston: Beacon Press.
- Camilleri, Carmel
1973 *Jeunesse, famille et développement*. Paris: CNRS.
- Courbage, Youssef
1996 *Le Maroc de 1962 à 1994: Fin de l'explosion démographique?* *Maghreb Machrek* 163:69-87.
- Crapanzano, Vincent
1973 *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago and London: University of Chicago Press.
1981 *Review of Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. *Economic Development and Cultural Change* 29:851-60.
1986 *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*. I: J. Clifford & G. Marcus: *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Denæux, Guilain & Michel Laurent
1996 *Campagne d'assainissement au Maroc*. *Maghreb Machrek* 154:125-35.
- Diouri, Mohammed
1992 *A qui appartient le Maroc?* Paris: Harmattan.
- Dwyer, Kevin
1982 *Moroccan Dialogues*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Eickelman, Dale F.
1976 *Moroccan Islam*. Austin and London: Texas University Press.
1989 *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- El Malki, Habib & A. Doumou
1992 *Les dilemmes de l'ajustement*. I: J.C. Santucci (ed.): *Le Maroc actuel*. Paris: CNRS.
- Ferrié, Jean Noël
1993 *Disposer de la règle: Anthropologie religieuse d'un réseau social marocain du point de vue du Du'a*. Thèse de Doctorat de Science Politique, Faculté de Droit, d'Economie et des Sciences, Aix-en-Provence.
- Geertz, Clifford
1966 *Religion as a Cultural System*. I: M. Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications Ltd.
1968 *Islam Observed*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
1995 *After the Fact*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- Geertz, Clifford, Hildred Geertz & Lawrence Rosen
1979 *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E.
1969 *Saints of the Atlas*. London: University of Chicago Press.
1976 *Saints and their Descendants*. *Times Literary Supplement* 3857:164.
1977 *The Marabouts in the Market Place*. *Times Literary Supplement* 3936:1011.
1981 *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Guitouni, Abdelkader
1995 Le nord-est marocain. Oujda: Presses de BMFI.
- Langer, Susanne
1942 Philosophy in a New Key. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Leveau, Remy
1985 Le fellah marocain: Défenseur du trône. Paris: Presses de la Fondation des Sciences Politiques.
1995 Youth Culture and Islamism in the Middle East. I: Laura Guazzone (ed.): The Islamist Dilemma. Reading: Ithaca Press.
- Ministère Chargé de la Population
1995 Recensement 1994: Population Légale du Maroc. Rabat: Direction de la Statistique.
- Munson, Henry Jr.
1984 The House of Si Abd Allah. New Haven and London: Yale University Press.
1993 Religion and Power in Morocco. New Haven and London: Yale University Press.
- Pascon, Paul & Mekki Bentahar
1969 Ce que disent 296 jeunes ruraux. Bulletin Economique et Social du Maroc 21 112-13:1-143.
- Perrault, Gilles
1990 Notre ami le roi. Paris: Gallimard.
- Rabinow, Paul
1975 Symbolic Domination. Chicago and London. The University of Chicago Press.
1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Rarbo, Kamel
1995 L'Algérie et sa jeunesse: Marginalisations sociales et désarroi culturel. Paris: L'Harmattan.
- Ricoeur, Paul
1971 The Model of the Text. Social Research 38:529-62.
- Roseberry, William
1989 Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology. I: W. Roseberry: Anthropologies and Histories. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Rosen, Lawrence
1984 Bargaining for Reality. Chicago and London: University of Chicago Press.
1989 The Anthropology of Justice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saïd Saadi, A. & A. Berrada
1992 Le capital privé marocain. I: J. C. Santucci (ed.): Le Maroc actuel. Paris: CNRS.
- Sabagh, Georges
1993 The Challenge of Population Growth in Morocco. Middle East Report 183:25-9.
- Tessler, Mark
1993 Alienation of Urban Youth. I: William Zartman & William M. Habeeb (eds.): Polity and Society in Contemporary North Africa.
- Waterbury, John
1970 The Commander of the Faithful. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Wikan, Unni
1990 Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living. Chicago and London: University of Chicago Press.

ANMELDELSER

OMAR CARLIER: Entre nation et jihad: Histoire sociale des radicalismes algériens. Paris: Presses de Sciences Po 1995. 443 sider. ISBN 2-7246-0671-X, pris kr. 250.

Omar Carlier er algersk politolog med hovedinteresse i den algerske nationalistbevægelses historie fra 1920 til revolutionen i 1954. Hans bog udgør en sammenskrivning af tidligere publicerede artikler. Første del omhandler fremkomsten af de sfærer og politiske aktører, der var med til at skabe nationalistbevægelsen. Anden del beskriver fremkomsten af den enhedsideologi, der efter uafhængigheden har domineret det politiske liv, og i et indlednings- og afslutningskapitel sammenligner Carlier den aktuelle islamistbevægelse med nationalistbevægelsen.

I første del beskriver Carlier således, hvorledes kernen i den algerske nationalistbevægelse udgik fra grupper, der var velintegrerede i byerne og samtidig var kendetegnet ved at have deres basis blandt småhandelnde, håndværkere etc. Men det var især ungdommen, som, via familieforbindinger, gade- og lokalkvartersbekendtskaber, blev inddraget i nye socialiseringsformer i 20'erne og 30'erne. De franske skoler for indfødte var en af disse. Her lærte de senere nationalister ideer om den sociale kontrakt mellem stat og indbyggere, om rationalitetens idealer, om et meritokrati, der betragter individer som lige med hensyn til muligheder inden for systemet, om skellet mellem leg og arbejde etc. Skolerne bragte samtidig de unge ind i en fransk sprogverden, men gav dem ikke adgang til kolonisamfundets poster. Uden at glemme muslimske heltepersoner fra barndomshjemmet begyndte man at diskutere forskellen på det, man lærte, og den virkelighed, man så, hvilket åbnede for fremkomsten af nye idealer og utopier.

Pressen var også et nyt fænomen, som man læste og kommenterede, hvilket åbnede for en større verden og skabte et nyt forhold mellem øje, øre og skrift. I biograferne så man ægyptiske film, som ændrede grænserne for moral-

opfattelser, i spejderbevægelsen og sportsklubber lærte man et nyt forhold til sin krop, og ungdomsbegrebet blev indpodet som social kategori. Fagforeningerne, foreninger og diskussionsklubber (*nadi'er*) – hvor gængse autoritetsforhold kunne omgås – så dagens lys og samlede medlemmerne omkring et fælles socialt eller kulturelt emne. Men det var på gaden, på tomter, i garager og i private værelser, man diskuterede de mest radikale emner – ikke mindst i butikkerne, hos skræddere, frisører og skomagere, der i kraft af deres arbejde havde kontaktflader til brede samfundsgrupper.

Alt i alt var det fra disse nye sfærer, at den politiske bevidsthed blev formet for derefter at komme til udtryk i massemøder og politiske manifeste og brede sig over hele byrummet. De sociale forbindelser skabtes ud fra steder og en identificering med disse. Byen blev partiets, og her fra det nye algerske offentlige rum bredtes ideen om folket (*sh'aab*) og om nationen (*watan*) sig til landområderne, hvor *jihad* blev omformuleret til en kamp for nationen, og Guds sag (*Sabil Allah*) blev sat lig med uafhængighed. Det var herfra befrielseskrigen i 1954 blev ført ind til byen igen.

Mangfoldigheden af de moderne udtryksformer inden for nationalistbevægelsen blev imidlertid snævret ind til en enhedsfront, især på grund af kolonistrets undertrykkelse og manipulationer af bevægelsen. I anden del gennemgår Carlier i to kapitler den populistiske ideologis opståen og den sociale baggrund for den kabylske fraktion, der blev ekskluderet af nationalistbevægelsen i 1948. Et tredje kapitel omhandler l'Organisation Speciale, en hemmelig militær organisation, der blev etableret mod slutningen af 1940'erne. På det tidspunkt trak en række af bevægelsens medlemmer sig ud af de officielle partier for at opbygge en hierarkisk undergrundsorganisation. Deltagerne blev trænet militært ved hjælp af franske militærmanualer og revolutionslitteratur. De gennemførte sabotager, hold-ups etc., før organisationen blev brutalt oprævlet i 1950.

Det var den franske kolonimagts afvisning af de algierske forsøg på at opnå autonomi, der blokerede de offentlige talerum. Man kunne ikke længere handle ved at tale. I organisationen blev volden et koncept, udviklet med inspiration i Indokinakrigen, Den lange March i Kina, via læsning af Zapata, Sinn Fein, bolsjevikkerne, vietnameserne og om den parisiske kommune. De mange grupperinger, foreninger og kredse inden for nationalistbevægelsen blev underlagt ideen om en front, som fornægtede regionale forskelle, atomiserede enkeltmedlemmerne og tømte bevægelsen for diversitet. Tilbage var modellen fra den hemmelige organisation byggende på personlige forbindelser og klaner.

Carlier har ikke skrevet en bog for nybegyndere. Den forudsætter et vist kendskab til de overordnede træk ved og deltagerne i denne periode af Algeriets historie. Til gengæld byder den på en rigdom af detaljer og observationer baseret på interviews med over 700 af periodens aktører. Carlier har en indlevelsessevne i tiden og dens personligheder, hvilket skaber mikrosociologi på højt plan. Han viderebringer en fornemmelse af perioden som en håbertid, hvor mange muligheder stod åbne, selv i fremstillingen af de mere populistiske, machistiske og voldsdyrkende aspekter. Samme indlevelsessevne kan man ikke finde i Carliers indlednings- og afslutningsafsnit. Han belyser fint de parallelle, man kan finde mellem islamistbevægelsens opståen og ideologi og de totalitære fronttendenser før 1954. Men beskrives ungdommen i 30'erne og 40'erne som en ungdom åben mod oplysning i forhold til omverden, ses ungdommen i 80'erne og 90'erne som uden identitet, inspireret af Afghanistankrigen, af Khomeiny, af amerikanske B-film og Hongkong-karate. Der er ingen forsøg på indlevelse hos Carlier i det kreative potentielle, ungdommen besidder. Det kan skyldes, dels at udviklingstroen har forladt Nordafrika, dels en stemning af afmagt, der præger algierske intellektuelle i dag. Denne er forståelig nok. Omar Carlier har været i eksil i Frankrig siden 1993.

Marc Schade-Poulsen
Antropolog, ph.d.

Det Danske Center for Menneskerettigheder
 København

FANNY COLONNA: Les Versets de l'Invincibilité: Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine. Paris. Presses de Sciences Po 1995. 397 sider. ISBN 2-7246-0675-2, pris kr. 250.

Fanny Colonna, sociolog og forskningsleder i CNRS i eksil i Frankrig, har med *Uovervindeligens Vers* samlet resultatet af en 15 år lang forskningsproces i Auresbjergene. Bogen omhandler religiøse ændringsprocesser fra 1880 til 1940. Det er en afgørende periode i Algeriets historie, hvor islamopfattelsen fra at have været centreret omkring helgener og religiøse broderskaber blev domineret af den reformistiske bevægelse, der har præget landets selvopfattelse op til i dag. Bogen er suppleret af omfattende arkivstudier og er – inspireret af Ginsburg – opbygget som fire mikrohistorier i essayform, der rekonstruerer en fortid, der i dag synes glemt i Algeriet.

Colonnas fokus ligger i en undersøgelse af religiøse teksters placering i samfund, der gennemgående ikke er læsende, og i en analyse af skriftbærernes position og ændrede rolle over tid. På den måde forholder Colonna sig til tre koryfæer inden for studiet af nordafrikansk religion, Berque, Gellner og Geertz. Førstnævnte har sjældent søgt at teoretisere sin enorme viden om feltet. Det har Gellner til gengæld. I forlængelse af fransk kolonialtografier har han længe domineret debatten om folkelig religion i Nordafrika ved at stille populære, ekstatiske og orale islamformer over for tilsvarende ortodokse, puritanske og skriftlige. Konsekvensen heraf har været at sætte lighedstegn mellem oralitet og analfabetisme og at se de populære religionsformer som tilhørende en Middelhavs-fælleskultur, dvs. som værende i bund og grund uislamisk, men med en skriftlig islam påført udefra. For Colonna har teksten og hermed islam altid været til stede i de nordafrikanske samfund. Spørgsmålet er hvordan. Colonna finder her inspiration i Geertz' mere Weber-orienterede tilgang, der gør det muligt at belyse forandringer i religionsformer inden for en selvstændig analyse-ramme. I modsætning til Geertz ser Colonna dog ikke den nordafrikanske reformisme som udtryk for en ideologisering af religionen, ej heller som et brud på en kontinuerlig historie.

I første essay følger vi Si Lhachemi, der i 1879 blev deporteret til Calvi, for at have grundlagt en orden af 500 brødre med egen domstol, sygepleje og jordadministration, for

at have udøvet mirakler og have nægtet at udføre pligtarbejde for den lokale sheik, koloniamministrationsens mand. Via denne person undersøger Colonna helgenfamiliers rolle i et system, der endnu ikke helt er domineret af kolonimagten. Religiøse familier kom altid udefra i Aures, ofte fra steder, der har udgjort kulturelle centre for skriftlighed, poesi, overrislingsteknikker eller lægelig kunnen. De etablerede sig ved erobringer eller blev samlende elementer for lokale grupper, der indbyrdes konkurrerede om jord. Deres religiøse karakteristika synes således at have været bestemt af deres magtmæssige, økologiske og økonomiske positioner i forhold til andre grupper i det lokale område og i forhold til centralmagten. Samtidig var Aures knyttet til en større verden, der indtil kolonialiseringen ikke rettede sig mod de større byer i Nordalgeriet, men mod religiøse lærdomscentre i en linie fra Sydtunesien til Kairo og Mekka. Colonna følger, hvorledes Si Lhachemi i 15 år opholdt sig i disse lærdomscentre, og hvorledes han kom tilbage - med en viden fra omverdenen og inspireret religiøst af Profetens mønstersamfund i Medina - på et tidspunkt, hvor franskmændenes erobringer havde favoriseret en konkurrerende gruppe. Det er her, han begynder sin mission og sine mirakler, der vidner om et system, hvor helgenernes *baraka* (Guds velsignelse og kraft) var knyttet til deres rolle som beskyttere af jorden og associeret til en viden udefra. Ifølge Colonna oparbejdede bønderne en tankeramme med helgenerne, der kædede blodsbånd, jord, bogen, sofstikeret viden og mirakler sammen i noget religiøst, som det i dag er svært at genskabe, men som ligger langt fra antagelser om oralitetens modsætning til skriftlighed.

I andet essay beskriver Colonna broderskabet Msamda'ernes årlige pilgrimsfærd, der gennemkrydsede Aures, og som i 1930'erne blev kraftigt angrebet af reformisterne for i dag at være helt forsvundet. Rituallet foregik på et fast tidspunkt af året i den varmeste tid og var baseret på astrologiske kalendere, der stammer fra det muslimske Andalusien. Msamda'ernes vandring gik uden om de store, ortodokse centre i området (deres *burhan*, religiøse kraft, var for stor), men samtidig var de tilknyttet en række af disse som arbejdsmand. Selve rituallet havde karakter af en nydelsesoplevelse med markeder, musik, mad og frie kvinder, når man befandt sig i dalene, i det lave, og en sakral karakter, når man steg mod

det høje, bjergtinderne. Her gik Msamda'erne i trance og spæede om det kommende år på litterært arabisk med tilhørende korancitater. Rituallet havde en karnevals karakter, der fører Colonna til overvejelser om skriftlærdes placering i Aures. Koranen var således også til stede via omvandrende, fattige lærde. Disse var ikke helt mænd og blev udsat for folkelige parodier, fordi de levede uden for systemet, der skabte mænd. De havde tilbragt et usædvanligt ungdomsliv med at lære vers udenad og havde fået adgang til okkult viden, bl.a. astrologiske kalendere, som er fordømt af ortodoksien. Der var ikke tale om „orale lærde“, som beskrevet af Levi-Strauss, men en folkelig „skriftlighed“, som bønderne også omgav sig med i sammenhæng med de større lærdomscentre.

I tredje essay diskuterer Colonna en sheik, der var berømt i Aures kort før 1. Verdenskrig. Han tog til den nordalgerske by Constantine og opholdt sig dér på samme tidspunkt som Ben Badis, den algerske reformismes grundlægger. Han vendte derefter hjem, underviste og blev kendt for den gudsgave at kunne huske utrolig mange vers. For mange var han en helgen, selv om han selv benægtede dette. Belqacems tilfælde bliver Colonnas udgangspunkt for at beskrive førkrigsperioden, hvor de religiøse institutioner var svage og kompromitterede af et samarbejde med kolonimagten. Hun beskriver det intellektuelle og spirituelle netværk af skriftbærere og religiøse centre, der trods alt eksisterede. Lærdom var skrøbelig i bjergene på grund af det svage økologisk-økonomiske grundlag, men man kunne ikke blive lærd som autodidakt. Teksterne blev lært af en mester.

Belqacem bliver også anledningen til at diskutere, hvorledes man kunne skelne en helgen fra en „ikke-helgen“. På den ene side virkede helgenerne ved et nærhedsprincip, der tiltrak folk. Der var ingen fysisk tomhed omkring dem; de, der omgav sig med mentalt forstyrrede, de, der udøvede mirakler, eller de, der ikke påkaldte sig nogen tegn overhovedet. På den anden side var folk klar over de puritanske, skriftlige islammormer, men tvivlen, ubestemtheden om, hvem der var helgener, forstærkede helgendommen i sig selv og bevirkede, at den puritanske norm blev udskudt i det uendelige. „Gør mig ren“, sagde man til helgenen, „men ikke endnu“.

Belqacems tilfælde viser imidlertid også, at en ny lærdomsrute på den tid blev åbnet

mod nord. I Constantine oplevede han en by, der intellektuelt oplevede sig som værende i en dekadenceperiode på grund af kolonialiseringen. Hans tilbagevenden til Aures med disse erfaringer varslende en ny tid, der beskrives i det fjerde og sidste essay.

Efter 1. Verdenskrig var Algeriet lukket om sig selv pga. kolonialismen, og de religiøse lærdomskilder mellem Aures og Mellemøsten tørrede ud. Aures blev i stigende grad gennemtrængt af pengeøkonomi, og migrationen tog til. Der var tillige franske bosættelsestiltag, og de første republikanske skoler blev åbnet. Handelsfolk nordfra etablerede nye diskussionsklubber, *nadi'er*, hvor man uden om kolonimagten og de traditionelle patriarkalske samrådsformer diskuterede nye strømninger i verden.

Det er i forbindelse med disse ændringer, at den reformistiske bevægelse opstod, ikke blandt de fattigste eller blandt de nytilkomne til byerne, men blandt relativt velstående, jordejende familier med tradition for religiøs lærdom. Disse familier følte sig truede af den republikanske skoles fremgang, over nabo-grupperes sociale opstigen via migration etc. Familierne søgte at bevare deres identitet ved at reformere egne rækker. De sendte deres sønner til Ben Badis' religiøse skole i Constantine, hvor en nyformulering af islam og af en religiøs nationalisme var undervejs. Det var de studerendes relative velstand og dominerende religiøse rolle, der gjorde, at de vendte tilbage til deres hjemegn. Her påbegyndte de systematiske moraliseringskampaner og opbyggede skoler, hvor der blev undervist i såvel religiøse som verdslige fag. Der var således ikke tale om et brud, når man sammenligner reformismen med tiden før 1. Verdenskrig, men om en overgang fra en religiøsitet og religiøse modstandsformer, der var bygget på enkeltpersoner, til en form, der byggede på en kollektiv bevægelse. Via bevægelsen åbnedes for et nyt rum i Aures, *el watan* (nationen), der sammenknyttede landsbyen, stammen og den islamiske verden, og som inkarneredes af det arabiske sprog. Folks religiøse praksis forblev måske uortodoks, men de dominerende normer blev nu formuleret af reformisterne, der formidlede en bypræget åbning af Aures mod nationen.

For Colonna har islam været det kit, der i moderne tid har bundet Algeriet sammen som nation. Imidlertid medførte reformisternes tale om en reform af Selvet en adskillelse af

“kunnen” fra “viden”. Den medførte en mangel på selvtilid til sig selv som lokal. Og med reformisternes overgang til statsansatte efter uafhængigheden blev der skabt et tomrum for lokale videreudviklinger af islam.

Alt i alt er det en fremragende og spændende bog, Colonna har skrevet. Den skildrer en diversitet og mangfoldighed i den algerske kultur, som for tit underbetones i de aktuelle skrivelser om landet. Ikke mindst nuancerer den afgørende de videnskabelige perspektiver på nordafrikansk religion og samfund, der har været dominerende op til i dag.

Marc Schade-Poulsen

Antropolog, ph.d.

Det Danske Center for Menneskerettigheder
København

SÉVERINE LABAT: Les islamistes algériens: Entre les urnes et le maquis. Paris: Seuil 1995. 347 sider. ISBN 2-02-021717-1, pris FF 130.

Séverine Labats bog om islamismen i Algeriet er baseret på feltophold i Algeriet og Europa mellem 1991 og 1995. Bogen består af tre dele. Den første gennemgår baggrunden for islamismens opståelse i det nutidige Algeriet. Den anden beskriver islamisternes socio-kulturelle baggrund og Den Islamiske Frelserfronts, FIS', historie frem til annulleringen af parlamentsvalget i 1992. Den sidste del belyser de forskellige fraktioner inden for bevægelsen efter 1992.

I første del beskriver hun således styrets fallit med hensyn til at skabe en algersk udviklingsmodel og fremkomsten af en klientelisme, der har udelukket store grupper fra at få del i samfundets goder. Hun beskriver tillige, hvorledes reformismens arvtagere gennem 1970'erne fik vigtige poster inden for undervisnings-, justits- og religionsministerierne. Men samtidig eksisterede der en underskov af reformister og tidligere modstandsfolk i opposition, som udøvede en aktiv modstand mod styret. Gennem 1980'erne førte det til udbredelsen af islamismen via universiteterne, moskeerne og væbnede grupper i makien.

Labat gennemgår i anden del de forskellige tendenser inden for islamismen. En hovedtendens udgjordes af „teknokrater“, gymnasielærere, ingeniører og statsansatte med en relativ stærk forankring i de etablerede bymid-

delklasser. Angrebepunktet var statens instanser, som skulle moraliseres i overensstemmelse med islamisk doktrin. Det medførte en politisk strategi, der opererede inden for statens rammer og søgte at erobre systemet på dets egne præmisser. En anden gruppering udgjordes af „salafisterne“, der ville genetablere en svunden, gloriøs fortid, Profetens mønstersamfund i Medina, i nutiden. Blandt salafisterne fandt man arvtagere til den tidlige reformisme og yngre kræfter med basis blandt handelsfolk, småhandlende og nyankomne til byerne. Denne hovedtendens så staten som en ugudeligt struktur, der skulle transformeres og underlægges de religiøse lærdes ledelse og autoritet.

Der er selvfølgelig flere nuanceringer end som så, men Labat går ikke meget ind på bevægelsens rent ideologiske diskussioner. Til gengæld følger hun på nært hold de manøvrer, der foregik inden for FIS, efter at det på kort tid efter 1989 blev Algeriets største parti. Ved kommunevalgene var der spændinger om, hvorvidt det var de teknisk mest kompetente, der skulle indsættes i bystyrerne, eller om det skulle være fodfolket og prædikanterne, der havde deres store andel i massemobiliseringen. I forhold til det senere, annullerede parlamentsvalg blev bevægelsen splittet mellem dem, der havde tillid til, at hæren ville respektere de demokratiske spilleregler, dem, der mente at en øget mobilisering og islamisk indlæring af den algerske befolkning var nødvendig, og endelig dem, der mente, at statens institutioner kun kunne omstyrtes ved magt.

Labat beskriver i detaljer, hvorledes teknokraterne op til valget nærmest kuppede sig til ledelsen af partiet. På den måde blev grunden lagt til de to hovedgrupperinger, vi kender i dag på den islamistiske front. Begge har taget ved lære af massefængslingerne af islamisterne efter valget, og begge ser nu en væbnet modstand mod regimet som uundgåelig. Men den ene fløj, FIS' officielle ledelse, ser krigen som en defensiv handling og har fortsat troen på at kunne realisere sine mål inden for institutionernes rammer. Den retter følgelig især angreb mod regimets repræsentanter og mod de økonomiske ressourcer, der er grundlaget for dets eksistens. Den anden gruppe betragter krigen som en offensiv handling og har med basis i byungdommen ingen illusioner om, at den algerske stat kan reformeres. Det sande fællesskab findes inden for den islamistiske gruppe, og alt uden for kan som sådan gøres til mål for attentater.

Labats bog bærer præg af at skulle hurtigt ud på det franske bogmarked. Den er i sin politiske og sociale forståelse af Algeriet mere brilant end excellent og bygger på politologiske „truismer“ om „de udelukkede fra statens udviklingsmodel“, „landboerne, der ikke kan finde ud af at tilpasse sig bylivet“, og de „sekstuelle, frustrerede unge“, der må sublimeres deres libido i en islamistisk livsopfattelse. Mange af disse „kodeord“ går igen i en vestlig, samfundsvidenskabelig forståelse af islamismen og har tendens til at fungere som en stopklods for en mere dynamisk og detaljeret forståelse af de mennesker, der er tale om.

Til gengæld har Labat gennemført et stort stykke arbejde i Algeriet på et tidspunkt, hvor det var utroligt svært at forske. Bogen tilføjer en række elementer og detaljer til den viden, man har om islamismen i Algeriet, bl.a. om forbindelsen mellem GIA (Den islamiske væbnede Gruppe) og lokale mafiose grupper til „beskyttelse af handlende“. Midt i et hyper-spændt, politisk klima er det lykkedes hende at interviewe og tilvejebringe biografier på en række ledere og menige medlemmer af bevægelsen, som antyder en mangfoldighed af skæbner, hvilket til en vis grad ophæver hendes politologiske stopklodser.

Labat går ikke meget ind på de rent ideologiske diskussioner i bevægelsen. Det er en skam, men kan til en vis grad forklares ved, at islamistiske grupper ikke har udmærket sig ved teologiske eller intellektuelle nyskabelser. Det synes relativt klart i dag, at islamisterne, en gang konverterede til den moderne, islamismes teologiske grundsætninger, bliver indspundet i realpolitiske manøvrer og strategier. Det, der adskiller de forskellige tendenser, er ikke så meget deres grundideer, men hvilken strategi man skal følge for at opnå en magtovertagelse. Det er her islamismen, som oftest har slået fejl i deres bedømmelse af de realpolitiske forhold. Om dette er Labats bog et klart vidnesbyrd.

Marc Schade-Poulsen
Antropolog, ph.d.

Det Danske Center for Menneskerettigheder
København

LINDA L. LAYNE: Home and Homeland. The Dialogics of Tribal and National Identities in Jordan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994. 188 sider. ISBN 0-691-09478-0, pris uoplyst.

Laynes bog er et studie i politisk kultur – og i sin særlige postmoderne optik – et bidrag til en ditto politisk antropologi. Med udgangspunkt i spørgsmålet om „kollektive identiteter“, og hvordan disse konstrueres kulturelt – både lokalt blandt forskellige sociale grupper som f.eks. „beduiner“ i Jordandalen, såvel som på nationalt niveau, altså som „jordanere“, sætter Layne ikke blot fokus på en særlig jordansk politisk samtid, men tager fat på grundlæggende dikotomier i Mellemøstens politiske antropologi i dette århundrede.

Indledningsvist udfordrer Layne de antagelser, der ligger til grund for Vestens opfattelse af sociale grupper i Mellemøsten, nemlig som bestående af klart afgrænsede og identificerbare korporede grupper, som f. eks. stammer, klaner, familier, beduiner, bønder, pastoralister, bofaste versus nomader osv. Disse kendte sociale kategorier har som fast afgrænsede størrelser eksisteret som enkelte dele af et organisk hele – eller som brikker i en mosaik – og udgør den ene af de generelle mainstreamopfattelser, der i mange år har hjemsøgt Mellemøsten; den anden henviser til opfattelsen af Mellemøstens særlige politiske hegemoni som til enhver tid værende bestemt af og identisk med „segmentær opposition“. Begge disse opfattelser, viser Layne, stikker dybt. De er frembragt gennem det sidste århundrede og stadfæstet historisk gennem rejsebeskrivelser, politiske administrative organisationers praksis (både koloniale og nationale), gennem de kollektive gruppers egen etno-ideologi og endelig gennem antropologer og andre samfundsforskeres stædige fastholden i disse sociale kategoriers faste substans.

Hvem er rigtig jordaner? Hvem er en rigtig beduin? Er beduinen også jordaner? Er vestbredspalæstinenser en jordaner? Er Kong Hussein en beduin? Disse spørgsmål, hævder Layne, kan slet ikke stilles; de er alene udtryk for den essentialistiske tilbøjelighed, der hærger den nationalistiske scene i jordansk politik.

Med fokus på aktørernes egne handlinger viser Layne hvordan – især ikke-diskursiv – viden om rum, tid og mellemmenneskelige relationer er bærende for langt mere løse og

flydende kategorier af kollektiv identitet. Herigennem opløses yderligere de essentialistiske og primordialistiske tendenser og erstattes gennem Laynes særlige postmoderne optik af identiteter, der skabes i en dialogisk relation med hinanden. Hun viser, hvordan forskellige sociale identiteter opstår i en løbende dialogisk relation mellem stammefolk, intelligentsiaen og det hashimitiske kongehus. Layne demonstrerer, hvordan forskellige traditionelle opfattelser af „stamme“ ikke blot overlapper i virkeligheden, men også aktivt informerer hinanden; og videre hvordan den dialogiske proces ikke blot finder sted mellem forskellige konstruktioner af „stamme“, men også mellem disse og dem, som har at gøre med jordansk national identitet. Betegnelsen „dialogisk“ låner Layne fra den russiske litterære kritiker Mikhail Bakhtin, hvis begreb „dialogisme“ henviser til hvordan „den konstante interaktion mellem betydninger har et potentiale for at betinge hinanden“ (s. 9).

Layne har i sit feltarbejde i begyndelsen af 1980'erne boet og levet blandt 'abbadi stammefolk i Jordandalen og studeret deres hverdagspraksis. Hun fokuserer på måden, hvorpå disse folk bevæger sig i deres hjem (huse/tekte) og imellem deres forskellige hjem (huse/tekte). På akse tid/rum viser Layne, at stammefolkene på den ene side tilstræber en lineær opfattelse af historie og tid (som Layne betegner som „vestlig“) samtidig med, at de demonstrerer en distinkt „arabisk“ rumopfattelse, der kan koges ned til *bevægelse*; både bevægelse forstået som den konkrete flytten rundt i og mellem huse og telte og måde at bevæge sig på, at sætte sig på, at modtage gæster/fremmede på osv. Disse bevægelser anskuer Layne dels gennem en bourdieusk inspiration (1977) dels gennem anvendelsen af Schumachers (1989) begreb, „posture“, der kan forstås som kropsholdning, altså „positur“.

De jordanske beduiners dagligdagspraksis sammenstilles med Kong Husseins særlige kongelige adfærd og „positur“, der også er karakteriseret af bevægelse: dels de konstante rejser rundt i landet, hvor han „genfinder sit territorium“ og positionerer sig i forhold til undersåtterne; dels ved den kongelige positur, der henter sin legitimering i en flydende oscillation mellem en stamme-beduin-identitet og en vestlig-liberal-urban-statsmands-identitet. Således udtrykker Kong Hussein den samme filosofi, så at sige, som den, der udtrykkes gennem stammefolkenes husholdspraksis.

På det nationale niveau analyserer Layne „stammebegrebet“ („tribalism“) og dets kontroversielle betydning. Hun inddrager her den heftige diskussion i pressen og den ledsagede politiske retorik, som bølgede mellem partierne og vælgerne i perioden op til parlamentsvalget i 1984. Tilsvarende undersøger hun reaktionerne hos stammefolkene og deres holdning til, hvordan staten gennem folkloriseringen og kommercialiseringen af det „tribale“ overtager „deres kultur“ og således gør den identisk med jordansk national identitet.

De dialogisk frembårne selvrepræsentationer, der kommer til udtryk i 'abbadi stammernes egen lokale udstilling af dagligdagsgenstande, påviser Layne som værende udtryk for en „modstand“ mod statens anonyme tilegnelse af deres kultur.

Forholdet mellem de teoretisk-metodiske ambitioner og den indimellem noget „tynde“ empiri, forekommer visse steder konstrueret og manipuleret. Laynes væsentligste bidrag i bogen er i analysen af 'abbadi stammefolkernes hverdagspraksis at demonstrere, hvor flydende de grænseorienterede identiteter som „beduin“, bofast og nomade i realiteten er.

I sit sympatiske forsøg på fremstilling af en antiessentialistisk jordansk national praksis bliver Laynes præsentation af den jordanske nationalisme – der jo i sidste instans er lige så essentialistisk og primordialistisk som nationalisme alle andre steder – derimod et tenderende skønmaleri; det, som det i al enkelhed drejer sig om her, er i realiteten, at den politiske atmosfære i samtidens Jordan er langt mere liberal og åben end i de fleste nabo-stater – og dermed reelt mere åben for alternative og konkurrerende opfattelser af nationen og nationaliteten.

Laynes bog repræsenterer en ny trend i Mellemøstens antropologi (se også anmeldelsen af Andrew Shryock *Nationalism and the Genealogical Imagination* (1997) i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*), hvor traditionelle, antropologiske begreber om kollektiv identitet udfordres. Disse tilgange er ydermere medvirkende til at opløse det eksisterende negative nationalstats-image af Mellemøsten, som værende bestemt af en statisk totalitarisme, der fastfryser billedet af forholdet mellem idiosynkratiske, autoritære politiske ledere på den ene side og ukritiske, hengivne nationale undersætter på den anden – hvor enhver mulighed for dynamisk social forandring er udeladt.

Bogen indeholder desuden et indsigtfuldt kapitel om regionens historie, hvor Jordans særlige forhold til Vestbredden/Palæstina analyseres i sin mangefacetterede betydning – også i forhold til den senere jordanske nationale diskurs. Alt i alt er bogen et godt bud på et stykke moderne politisk kultur i Mellemøsten.

Litteratur

Bourdieu, P.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bakhtin, M. M.

1981 *Discourse in the Novel*. I: Michel Holquist (ed.): *The Dialogic Imagination: Four Essays* by M. M. Bakhtin. Austin: University of Texas Press.

Schumacher, J.

1989 *Human Posture. The Nature of Inquiry*. Albany: State University of New York Press.

*Christel Braae
Etnografisk Samling
Nationalmuseum*

ANNELIES MOORS: Women, Property and Islam. Palestinian Experiences, 1920-1990. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 274 sider. ISBN 0 521 47497 3 (hardback), pris £40; ISBN 0 521 48355 7 (paperback), pris £14.95.

Islams arveregler og de økonomiske transaktioner i forbindelse med indgåelse af ægteskab mellem muslimer bliver ofte fremdraget som eksempler på, at kvinder i henhold til islamisk lov og norm bliver forfordelt. I antropologen Annelies Moors' fremstilling er perspektivet et andet. Med udgangspunkt i ægteskabstransaktionerne indkredser hun bogens tema, muslimske kvinders adgang til ejendom, og påviser, at kvinder har en række manøvrer muligheder i den forbindelse. Kvinders ejendomsforhold fungerer som et „vindue“ til at beskrive sociale forskelle og social forandring i en egn af Palæstina på en række punkter: i forholdet mellem kønnene, i økonomiske strukturer og i familie- og kvindeopfattelsen. Bogen kan også i nogen grad læses som et politisk vidnesbyrd om de problemer, som den israelske besættelse har forårsaget i området.

Forfatteren påviser flere generelle forandringer i den beskrevne periode, 1920-1990: Kvinders vigtigste afhængighedsbånd skifter

fra egen slægt til „the conjugal bond“, ægteskabet, og der udvikles en ny økonomisk struktur, der handler på lønarbejde og arbejdsmigration, og som i en vis udstrækning erstatter ejendom i jord som det væsentligste grundlag for produktion. Samtidig står det klart, at sådanne moderne udviklinger har højst forskellige konsekvenser for kvinder i forskellige sociale situationer. På landet sker i perioden en ændring i kvinders status fra at være „produktive døtre“ til at være „afhængige hustruer“, mens bykvinder nærmest gennemgår den modsatte udvikling fra at have været betragtet som uproduktive til at blive opfattet som „produktive medlemmer af samfundet“.

Udgangspunktet er palæstinensiske kvinder i Nablusområdet og deres opfattelser af ejendom. Ifølge Moors forstår disse kvinder ejendom ud fra, hvordan den er opnået mere end, hvad den består af. Bogen er struktureret herefter: De enkelte dele behandler kvinders adgang til ejendom igennem arv (del I), igennem medgift (del II) og igennem lønnet arbejde (og uddannelse) (del III). Social forandring bliver påvist gennem et historisk perspektiv, og adgang til historien opnås gennem kvinders livshistorier, udnyttelse af ældre monografier fra området (først og fremmest den finske antropolog Hilma Granquists detaljerede funktionalistiske beskrivelse af en lille landsby nær Betlehem i 1920-30'erne) og inddragelse af retsprotokoller, der omfatter ægteskabskontrakter, skilsmisseregistreringer og sagsreferater. Livshistorierne udgør det væsentligste kildemateriale. Herigennem sammenvæves kvinders personlige erfaringer med politiske forhold og den socioøkonomiske udvikling. Livshistorierne åbner for de strategier, som kvinder i forskellige sociale omstændigheder og forskelligt sammensatte familier måtte udvikle. Der introduceres fire kvinder, som hver repræsenterer en social gruppering – kvinder med rural baggrund, med rig urban baggrund, med fattig urban baggrund og med baggrund i en flygtningelejr. Ved at følge disse fire kvinder gennem bogens forskellige problemstillinger er der hele tiden fokus på de forskelle, som sociale omstændigheder måtte afstedkomme. Desuden refereres en lang række brudstykker af andre kvinders historier. Livshistorierne bruges til at relativere nærliggende og fristende konklusioner om, at kvinder under alle omstændigheder har fordel af at have kontrol over arv, medgift og andre former for ejen-

dom. F.eks. hvor der i del I om kvinders adgang til ejendom gennem arv refereres til en kvinde, der af sine brødre bliver tvunget til at kræve sin arv, fordi de på denne måde bliver frigjort fra deres ansvar for at forsørge hende.

Det bliver med lignende historier klart, at forhold som fætter-kusine-ægteskabet, eller at ægtemanden tager en ny kone, der i ét perspektiv er begrænsende for kvinder, også kan indgå i kvinders strategier for at bedre deres situation. Ved at gifte sig med en mand af egen slægt kan kvinden under nogle omstændigheder sikre, at hun i tilfælde af skilsmisse eller mandens død kan beholde børnene hos sig. Hvis en kvinde ikke har født sønner, kan det, at ægtemanden på hendes opfordring gifter sig igen, være hendes strategi for at få sønner i husholdet og dermed være med til at sikre sig underhold senere i livet. Men samtidig er det også klart, at der ikke er nogen lovmæssighed i disse forhold, der lige så ofte er til kvinders ulempe.

Moors har sat sig for at gøre det forståeligt, at kvinder i nogle tilfælde selv indvilger, slår sig til tåls med eller ligefrem støtter deres formindskede kontrol over ejendom, og den røde tråd igennem fremstillingen er, at kontrol over ejendom ikke nødvendigvis giver kvinder magt. Den erklærede hensigt er at gøre op med det monolitiske billede af den muslimske kvinde som offer for den islamiske sociale struktur eller den muslimske mands dominans og i stedet pege på, at muslimske kvinder ikke passivt underlægger sig undertrykkende regler, men aktivt forsøger at forbedre deres livs-omstændigheder. Det virker sine steder en anelse skævt at fastholde ejendom som perspektiv for undersøgelsen af kvinders magt-position, når det samtidig understreges, at kontrol over ejendom *ikke* er udslagsgivende for samme. Hvor Moors i sidste del beskæftiger sig med kvinders uddannelsesmuligheder, kaldes uddannelse for „en personaliseret form for ejendom“, hvilket forekommer at være en overflødig omskrivning og udvanding af begrebet ejendom. Kapitlet om uddannelse understreger netop, at andre forhold end kontrol over ejendom er af betydning for kvinders situation.

Bogen lykkes så afgjort med at nuancere „kvinden i islam“ og give et differentieret billede af den moderne udvikling: Denne indebærer både fordele og ulemper for kvinder. På trods af opgøret med det monolitiske billede af den muslimske kvinde taler de nye

billeder, der opstår, nok så meget om begrænsninger og afhængighedsforhold for kvinder. Og det er fremstillingens force: Moors repræsenterer muslimske kvinder som handlende aktører uden at forfalde til at idyllisere disse kvinders situation. På den måde bibeholdes et kritisk perspektiv, der udpeger problemer for kvinders udfoldelsesmuligheder i den konkrete kontekst.

*Lene Kofoed Rasmussen
Carsten Niebuhr Institutet
Københavns Universitet*

GHANIA MOUFFOK: Être journaliste en Algérie. Paris: Reporters sans frontières 1996. 144 sider. ISBN 2-908830-23-X, pris FF85.

Ghania Mouffoks bog beskriver den algerske presse mellem 1988 og 1995. En periode, hvor Algeriet oplevede en ytringsfrihed, der er unik for den arabiske verden, og dernæst genindførelsen af pressecensur samt drab på og fængslinger af journalister.

Udgangspunktet for bogen er opstanden i oktober 1988, der viste, at det algerske regimes evner til at kommunikere med den algerske befolkning havde nået et nulpunkt, men som også blev anledningen til en række nye presselove. Politiske foreninger, partier og enkeltindivider fik ret til at skabe deres egne informationsorganer, og et informationsråd blev etableret, som skulle tilse, at alle synspunkter i det algerske samfund kunne komme til udtryk. Endelig fik journalisterne ret til at gå sammen i kollektiver omkring dannelsen af nye presseudgivelser og to års løn i etableringstilskud. Før dekretene var lederne af pressen udnævnt af Informationsministeriet under kontrol af den militære efterretningstjeneste. På bladene udøvede redaktørerne en uindskrænket magt og handlede efter direktiver fra styrets forskellige instanser. Regeringsinitiativerne syntes nu at have som mål at omdanne journaliststanden fra at være penneførere for styret til at blive en egentlig profession.

I nogle år oplevede Algeriet en sand mangfoldighed af nye presseudgivelser fra det islamistiske *El Mounquidh* (Frelseren) til det kommunistiske *Alger Républicain*. Mouffok gennemgår de mange udgivelser og den paradoksale baggrund, de blomstrede op i. Godt

nok var der kommet en liberal pressekodeks, men samtidig forblev distributionen, trykkerierne og reklameformidlingen under statens kontrol. Mouffoks bog viser tillige talrige eksempler på, hvor svært det var for journalisterne at forlade rollen som politiske og ideologiske formidlere og etablere sig i en egentlig professionel stand, der havde research og nyhedsformidling som første opgave. En selvstændig journalistorganisation opstod aldrig, men blev kvalt i ideologiske debatter. Med FIS' stigende politiske succes i 1991 blev pressen delt i 3 tendenser: en fransksproget presse, der støttede styret i aflysningen af valget, en arabisk sproget presse, der støttede FIS, og et mindretal, der forsvarede pressens uafhængighed i forhold til partierne. Det var førstnævnte, der senere fik det store ord indført. Mouffok gennemgår, hvorledes den hetzede mod „demokratisme“, mod „analfabeter, der ikke kan finde ud af at sætte krydser ud for rette partinumre“, hvorledes den skrev, at folk, der gik til valgurnerne, ikke havde lov til at undertrykke det flertal, der blev hjemme. Endelig fremhæver hun, hvorledes ingen pressefolk ytrede offentlig beklagelse, da alle aviser nær FIS blev forbudt.

Sidste del af bogen fortæller om, hvorledes censuren vendte tilbage i Algeriet og søgte at gøre konflikten til det, man har kaldt en krig uden billeder. Det er forkert, skriver Mouffok, det er en krig uden modbilleder, hvor man kun hører om islamismens rædsler, ikke om den anden part. Det er i det spil, at mordene på journalisterne tog til tillige med vilkårlige arrestationer og bladlukninger, og hvor det at skrive i sig selv blev en heroisk handling. Pressens drama har været, at landets generelle interesser er defineret af et regime, som aldrig har besværet sig med at forklare offentligt og politisk, hvorfor dets beslutninger var til gavn for alle. Lidet vant til at kommunikere har den overladt til journalisterne at være de offentlige formidlere af nationens identitet. Man har ikke forventet af de statslige nyhedsorganer, at de skulle formidle upartiske fremstillinger af den algerske virkelighed, men man kunne have disse forventninger til den private presse. Den har ikke indfriet disse og har været underlagt for mange pressioener – delt mellem en solidaritet med befolkningen og dens for tætte bånd til magten. Af Mouffoks bog fremgår det klart, at godt nok har en større gruppe journalister efter 1988 fordømt hærens vold og forlangt uindskrænket ytringsfrihed, men

selve lovene om pressefriheden blev i realiteten indført ovenfra uden demokratisk debat, uden oppositionspartiernes deltagelse og endnu mindre befolkningens.

Ghania Mouffok har været journalist siden 1985, først i den statsstyrede og senere i den private presse. Hun er i eksil i dag og er således selv part i og offer for det algierske drama. Desto mere beundringsværdigt er hendes sobre fremstilling et samtidsdokument af høj kvalitet, der bidrager til en forståelse af magtmekanismerne i det algierske samfund og modsætningerne i „det offentlige rum“. Bogen indledes med en liste over de mere end 50 journalister, der er blevet myrdet i Algeriet.

*Marc Schade-Poulsen
Antropolog, ph.d.*

*Det Danske Center for Menneskerettigheder
København*

ANDREA B. RUGH: Within the Circle. Parents and Children in an Arab Village. New York: Columbia University Press 1997. 263 sider. ISBN 0-231-10679-3 (pbk), pris \$19.

Andrea B. Rughs bog om et otte måneders ophold i en mindre syrisk landsby er en indtægnende beskrivelse af hverdagslivet, som det former sig for den familie, som hun lejer et værelse hos. Hun præsenterer et meget kærligt og intimt portræt af familien og familiens relationer i landsbyen.

Rugh tager bevidst udgangspunkt i sin egen undren og overraskelse. Indledningsvis gør hun rede for interessen i familielivet og børneopdragelsen sammenlignet med den amerikanske, som hun kender. Alligevel kommer disse refleksioner kun ind, hvor de uddyber og former hendes iagttagelser. Det er familien og dennes praksis, der får lov at stå i centrum. Rugh har ikke alene sammenligningsgrundlag fra USA, men også fra Kairo og Saudi-Arabien, hvor hun har opholdt sig i længere tid. Sammenligningen med andre arabiske lande viser samtidig, hvor indbyrdes forskellige de arabiske lande er, også i forhold til familieforhold og børneopdragelse.

Landsbyen ligger ca. en times kørsel fra Damaskus, og de fleste indbyggere er kristne. Rughs iagttagelser tager afsæt i familiens relationer. Det er især relationerne inden for den nære kreds, som har hendes interesse. Ud over

værtsfamilien består denne af nabofamilien, hvor mødrene i de to familier er søstre og gift med to brødre. De to familier deler hverdag på et både praktisk og følelsesmæssigt niveau, dog med hver deres klart adskilte husholdning. Hvad der overrasker Rugh er, at landsbyen ikke er den tæt forbundne enhed, som hun havde forestillet sig. Familiens relationer i landsbyen er af en formel social karakter eller af forretningsmæssig karakter, men spiller ikke en integreret praktisk betydning for familiens daglige liv.

At Rugh i så høj grad lader familien stå i centrum og giver en så detaljeret beskrivelse bidrager til, at portrættet kan bruges til at nuancere det forenkledte og abstrakte billede af familierelationer, som vi efter min mening ofte præsenteres for i den antropologiske teori. Rugh fastholder via sin sammenligning med amerikanske opdragelsesprincipper den udbredte skelnen mellem et kollektivistisk og individualistisk livssyn. Men gennem de mange eksempler og beskrivelser konkretiseres det kollektivistiske livssyn i landsbyen og får nuancer. Sammenligningen giver mulighed for at forholde sig kritisk til forholdet mellem den konkrete praksis og abstrakte begreber som individualisme og kollektivism.

En anden styrke ved bogen er beskrivelsen af, hvordan landsbyen langt fra er den isolerede og selvopretholdende mindre enhed, som ellers har været så populær i etnografiske studier. Trods det at familierne i landsbyen tilsyneladende i høj grad organiserer deres daglige liv inden for en intim kreds, har verden udenfor central betydning. En af de store indkomstmuligheder i landsbyen er vognmandsvirksomhed. Det betyder, at Libanon, Saudi-Arabien, Jordan og Kuwait er lande, som er centrale for familiernes indkomstmuligheder. Den politiske udvikling i disse lande og landene imellem får dermed afgørende betydning for muligheden for indtjening. En anden indtjeningsmulighed er ægproduktion. Familien, som Rugh bor til leje hos, har således en kyllingefarm, hvorfra de sælger æg. Det betyder, at familien er afhængig af adgang til det rigtige foder og fodertilskud samt afhængig af udviklingen inden for ægproduktion i Syrien.

Ud over denne økonomiske og erhvervsbaserede kontakt til verden uden for landsbyen har bevægelsen af folk til og fra landsbyen betydning. En del middelklassefolk fra Damaskus har købt grunde og bygget ferieboliger i landsbyen på grund af stilheden, natu-

ren og landlivet. De bringer dermed andre adfærdsmønstre og normer til landsbyen. På samme måde er folk fra landsbyen gennem årene emigreret til USA. Dermed strækker landsbyens udsyn sig også over Atlanten. Endelig er hovedstaden af central betydning for moderens tøjindkøb til familien, faderens indkøb af kyllingefoder og i forhold til alvorligere sygdomsbehandling.

Bogen efterlader alt i alt et spændende indblik i en syrisk families daglige tilværelse. En væsentlig indvending mod Rughs beskrivelse er dog fremstillingen af landsby- og familielivet som næsten idyllisk og konfliktfrit. Er der konflikter, ordnes de tilsyneladende i mindelighed, og status quo genoprettes. Denne forførende idyllisering hænger sammen med Rughs forsøg på at finde en indre sammenhæng og logik i fællesskabets organisering, hvorimod modsigelser, dilemmaer og paradokser ikke har hendes interesse. Den manglende interesse i interne modsigelser afspejler ganske sikkert hendes ønske om at bruge dette familieportræt til at perspektivere den amerikanske kultur og vestlige familiemønstre.

Lise P. Galal
Center for Minoritetsstudier
Københavns Universitet

ANDREW SHRYOCK: Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan. Berkeley: University of California Press 1997. 359 sider. ISBN 0-520-20100-0, pris uoplyst.

I de senere år er der udkommet en række antropologiske værker, der berører spørgsmålet national identitet og historieskrivning i Jordan (Linda L. Layne *Home and Homelands. The Dialogics of Tribal and National Identities in Jordan* (se anmeldelse i dette nummer af *Tidskriftet Antropologi*) er et andet eksempel. Her beskrives forsøgene på at skabe en national identitet med udgangspunkt i det „tribale“). Andrew Shryocks bog skriver sig ind i denne tradition, men rejser samtidig en lang række grundlæggende spørgsmål vedrørende relationerne mellem forskellige historietraditioner og muligheden for at skrive historie på grundlag af en mundtlig, tribal fortælletradition.

Under sit forsøg på at indsamle materiale om de ledende huse i to stammegrupper i Jor-

dan erfarer Shryock, at det faktuelle indhold i de historier, han optager, stort set er enslydende, mens fremstillingen ændrer sig. Denne forskellighed afspejler uligheder og antagonismer i det tribale samfund: Historiefortællingen følger i store træk den oppositionelle logik, der kendetegner det segmentære stammesamfund. Der findes ikke *én* historie, der findes ingen „neutral stemme“, der fortæller stammehistorie, og historier fortælles aldrig i tredje person. Dette er ikke ensbetydende med, at alle historier er lige gode eller lige rigtige; „korrekte“ historier findes kun hos enkelte ældre mænd, dem, der bærer traditionen. Dette betyder heller ikke, at stammehistorie, som det er tradition blandt de mange mellemøstenantropologer, der er inspireret af Evans-Pritchards værk, skal afskrives som historie, fordi den alene er refleksioner over eller en legitimering af de relationer, der eksisterer mellem de tribale sektioner i dag. Indholdsmæssigt bekræftes den mundtlige tradition, ofte ned til den mindste detalje, af de beskrivelser, der findes i rejselitteratur eller i rapporter udfærdiget af engelske administratorer fra det sidst århundrede. For Shryock er dette centralt: Den mundtlige tradition skal tages alvorlig som historie, men en historie, hvor synkrone og diakrone forløb falder sammen, og hvor fortiden ikke kan adskilles fra nuet.

Derved adskiller den sig fra den vesterlandske eller rettere akademiske historietradition, der – indtil i de seneste år – har insistet på at adskille de to forløb.

I tilfældet den tribale historie vil en adskillelse altid medføre et tab i indsigt; derfor forsøger Shryock at præsentere historien på en ny måde. I stedet for at harmonisere de mange, modsætningsfyldte historier under et, præsenterer han i afsnittet „Documentation and the War of Words“ de forskellige historier over for hinanden, som han har registreret dem på bånd. Et forsøg på at præsentere historie i en ny form – der lykkes! På den anden side er det ikke en form, der ville blive accepteret lokalt, idet ingen ville acceptere at lade alle komme til orde og slet ikke på samme tid!

Fra den mundtlige tradition bevæger Shryock sig over til at undersøge nogle af de lokale tekster, der beskriver Jordans og specielt stammernes historie. Hovedvægten ligger på de utallige værker, der er udgivet af den jordanske intellektuelle og politiker Ahmad Uweidi al-Abadi. Det viser sig, at den historie, al-Abadi skriver, er lige så partisk og lokal

som den, der fortælles af de enkelte stammeledere, men Abadî insisterer på, at den er af en anden klasse, idet den – i modsætning til den mundtlige tradition – bygger på nedskrevne kilder. Disse kilder synes dog umulige at opdrive, og under hele Shryocks feltophold lykkes det al-Abadî at holde ham hen, hver gang han forsøger at opnå adgang til dette afgørende kildemateriale.

I disse afsnit af bogen, der i øvrigt er meget velskrevne, lykkes det Shryock på særdeles humoristisk facon, at give et indblik i spillet mellem feltarbejderen og den lokale „autoritet“: det gensidige afhængighedsforhold, der opstår, hvor antropologens arbejde er med til at legitimere informantens – i dette tilfælde oplagte – politiske mål.

Ligesom i Abadîs historieskrivning finder Shryock, at de officielle jordanske publikationer fremstiller en partikulær historie, der er ladet med de antagonismer, der findes i samfundet. Jordans historie, som den beskrives for landets skolebørn, er reelt det hashimitiske kongehus' historie. Landets øvrige „slægter“ er udeladt eller kun givet en perifer position. Dette sammenfald mellem strukturerne i de forskellige versioner af historien reflekterer, finder han, et forhold, der er alment og dominerende i Mellemøsten: Samfundet tænkes segmentært langs linier, der følger en genealogisk logik – en „genealogical imagination“.

Fra vanskelighederne ved at bevæge sig fra en mundtlig til en skreven historietradition bevæger bogen sig frem mod en mere almen idé om en anderledes tilgang til forståelsen af samfundet i Mellemøsten.

Bogen er særdeles velskrevet og – som nævnt – ofte med en befriende humoristisk distance til de kvaler, den gode feltarbejder må igennem for at indsamle sit materiale. Dens force er de spørgsmål, der stilles ved den antropologiske litteraturs behandling af den mundtlige fortælletradition; forsøget på at give legitimitet til en tradition, der ofte affærdiges som hastigt fremstillede forklaringsmodeller, der alene skal give en bestemt politisk situation mening. Via denne diskussion rejser den en lang række værdifulde spørgsmål, der rækker langt ind i feltet tekst og autoritet.

*Hans Chr. Korsholm Nielsen
Afdeling for Ethnografi og Socialantropologi
Aarhus Universitet*

FORFATTERLISTE

Connie Carøe Christiansen er mag.art. i kultursociologi og ph.d.-stipendiat på Institut på Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde i Tyrkiet og Marokko.

Maia Feldman er mag.scient. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet. P.t. undervisningsassistent på Institut for Antropologi. Feltarbejde i Israel.

Klaus Ferdinand, mag.scient. i etnografi. Mangeårig afdelingsleder og lektor ved Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet. Omfattende feltarbejder i Afghanistan, Qatar og Iran. Medarbejder ved Carlsbergfondets projekt Dansk Nomadeforskning.

Lise P. Galal er mag.art. fra Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet. Ekstern lektor ved Center for Minoritetsstudier, Københavns Universitet. Feltarbejde i Ægypten.

Michael Harbsmeier, dr.phil., lektor ved Institut for Historie, Kultur og Samfundsbeskrivelse, Odense Universitet. Beskæftiger sig især med rejselitteraturens historie. Arbejder p.t. på et projekt om ikke-europæiske rejsendes felterfaringer i Europa frem til 1. verdenskrig.

Michael Irving Jensen, cand.phil. i arabisk, Københavns Universitet, og MA i Udviklingsstudier, SOAS, London. P.t. ph.d.-stipendiat ved Carsten Niebuhr Institut for Nærorientalske Studier, Københavns Universitet. Beskæftiger sig med politisk islam i Palæstina.

Lotte Bøggild Mortensen er antropolog med speciale i Tyrkiet. Forskningsområder inkluderer spørgsmål om kvindens stilling, migration og ægteskab.

H. C. Korsholm Nielsen er ph.d.-stipendiat ved Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet. Arbejder med traditionel social organisation og moderne administration i Øvreægypten. Feltarbejde i Yemen og Ægypten.

Susanne Nour, cand.scient.anth. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde i Ægypten. Sagsbehandler i sekretariatet for Nævnet for Etnisk Ligestilling, Indenrigsministeriet.

Asta Olesen, lektor, Københavns Universitet, p.t. Programme Manager, DACAAR (Danish Committee for Aid to Afghan Refugees), Peshawar, Pakistan. Feltstudier i Afghanistan siden 1975.

Lene Kofoed Rasmussen, kultursociolog og ph.d.-stipendiat ved Carsten Niebuhr Institut for Nærorientalske Studier, Københavns Universitet. Beskæftiger sig med kønsdebat i Kairo under indtryk af de seneste årtiers islamiseringsbestrebelse.

Marc Schade-Poulsen, ph.d. i antropologi. Har udført feltarbejde i Algeriet og Marokko. Ansat ved Det Danske Center for Menneskerettigheder.

Jakob Skovgaard-Petersen er adjunkt i islamologi på Carsten Niebuhr Institut for Nærorientalske Studier, Københavns Universitet. Studie- og forskningsophold i Kairo, Damaskus og Beirut.

ENGLISH SUMMARIES

Klaus Ferdinand: Nomads' Perspectives on the Future. Beduins in the Oil States Qatar and Bahrain and Pashtuns in Afghanistan

The study of pastoral nomads and especially the processes of change they are (and have been) undergoing has, for several decades, been an important field of study in anthropology. In the Middle East nomadism does not only comprise pastoral nomads but a wide variety of other developments in interplay with the surrounding social environment. This "multi-resource nomadism" (Salzman 1969) or "extended nomadism" is culturally stamped by its local or regional cultural and social surroundings. In Afghanistan these developments have resulted in settling down. When does it become appropriate to stop talking of nomadism and nomads altogether? This is discussed on the background of material from the Arab Gulf States Qatar and Bahrain and from Afghanistan. Furthermore, the very different status of the nomads in Arabia and in Afghanistan (and Iran) is discussed. In Arabia traditional Beduin life is fast disappearing, but it is kept "alive" in a new role as part of the affluent oil states' national identity and exhibited in their museums and centres of national heritage. In Afghanistan the situation is quite the reverse: here the nomads have generally been considered "wild" and represented an outdated form of life. In spite of this fact, however, they continue to exist, and to all appearances are also expanding in numbers throughout the 1980s and 1990s with the turbulent and chaotic war situation. Nevertheless, as nomadism is on its way out and becoming a matter of history, it is argued that our studies also have to become historical, and once again also have to comprise the study of material culture. This is so, because our rich museum collections in the future will serve as primary data collections. This necessitates having them well documented and this is not usually the case!

Asta Olesen: Taliban in Afghanistan

In October 1994 the Taliban religious militia emerged as a new force on the Afghan war scene, and during the following three years they have brought more than 2/3 of the country under their control. The Taliban, originating from the religious schools of NWFP of Pakistan, brought relative peace to the areas under their control, but through their victory over the competing mujahedin commanders they also gave birth to one of the most religiously conservative regimes in the world. In spite of denying women any role in public life, closing girls' schools, banning music, TV and photography in general, punishing men for trimming their beards, the Taliban's success to a large extent depends on their relatively high support among the population. The explanation shall be sought in their ethnic/tribal origin, their extreme puritanism which originated in the tribal code of the Pashtuns rather than in Islam – and in the anarchy which has reigned in Afghanistan, particularly after the fall of the pro-communist PDPA regime in 1992. The article concludes that the Taliban success contains the seeds of its eventual failure.

Lotte Bøggild Mortensen: The Family, Discourse and Participation in Today's Turkey

The present article deals with the notion of the family, and the changing forms of patriarchy and male dominance in Turkish society. The empirical data originate from a relatively well to do middle class apartment building in Ankara. Whereas several contemporary studies with a focus on village life and/or poor areas demonstrate how women manipulate within borders set by men, few studies have focused on how wealthy urban families which are committed to Kemalism, interact within the nation-state ideology of the Turkish Republic. The prevalence of Kemalism since 1923 meant the creation of a new role model for women encouraging

women to enter public space. This article, however, aims to show that Atatürk, the founder of Kemalism, had no possibility for – nor was interested in – changing the private or domestic status of women. The urban women in this study nevertheless cast their identities for public participation within the Kemalist ideology. The patriarchal definition of Islam forms the local ideology, while the local discourse is shaped and reshaped with due reference to the notion of “naturalizing” male power. Using concepts like speech, silence, eyesight, order and participation, this article shows how women in urban households negotiate male power within the framework of the patriarchal family.

Susanne Nour: Cutting across a Polarised World

The article focusses on the experiences of a young Egyptian woman from one of the so-called “old” families. It deals with her difficulties situating herself in Egypt. The present polarisation of Western and Islamic values makes it very difficult for her to formulate a national identity in correspondence with the hegemonic identity discourse in Egypt today. On the basis of interviews made during fieldwork in Cairo, the article argues for distinction between two different constructions of Egyptian national identity and discuss how they are connected with different social groups, with particular family backgrounds, as well as with different interpretations of Islam.

Michael Irving Jensen: Islamists and Club Milieu in the Gaza Strip

The article deals with Islamic social institutions in the Gaza Strip. The author considers these institutions as being part of Palestinian civil society. However, the bulk of the article is focused on one aspect of the work that the Islamic social institutions carry out; namely sport activities. The article is based on qualitative interviews, carried out by the author, with young men playing football in an Islamic club (closely related to the Hamas movement). Among the questions raised are: Why do young men choose to play football in an Islamic club? What are their perceptions of the political

situation in the Gaza Strip? How do they view the relationship between Islam and politics in general? The interviews reveal – not unsurprisingly – that the young Islamists playing football do not equal the stereotype of an Islamist, i.e. a young fanatic with long beard and a wild look in the face. On the contrary, they are young men willing and able to cope with the modern world. From the interviews it is evident that high moral standards, more than anything else, attract these young men. Although further empirical work needs to be done, one could conclude tentatively that a good Islamist can play club football three times a week.

Connie Carøe Christiansen: “We, Islamists”. Distinction and Drama in Islamic Activism

In the town of Fes the Islamic activists have now accepted Islamist as a term of self-designation. In the continuous drama of a rivalry between comrades and Islamists at the university campus, the Islamists are recreating themselves as Islamists. This struggle, as well as other activities of the Islamists, is reinforcing an objectifying approach to the world. The social space of the university is a polarized space where both political groups are trying to obtain visibility by various activities on the campus, which in a sense can be regarded as a stage. Their offer of a political standpoint, however, is often rejected and the vast majority of the Moroccan youth present themselves as uninterested in politics. They are in reality excluded from formal political participation. The ability to objectify may act as support for the ascendent middle class in Morocco where politics has been turned into an activity for elite families which are allied with the powerful king, Hassan II. At the university, however, political organizing is something that is quite easily accomplished, but at the same time it is monitored and controlled by the police. The political activities of the university students, therefore, have little real effect, which only adds to the impression of them as exaggerated, as if having a melodramatic character. The Islamist, female students are not involved in the physical confrontations between comrades and brothers. Rather, necessitated by stereotype ideas on the

Muslim woman as dumb and dull, they are engaged in a struggle of distinction. In this struggle they are implicitly distancing themselves from their "ordinary Muslim" sisters, the uneducated Muslim woman and the female students who let the religion play a minor part in their lives. This also involves objectifying processes. The Islamist women place impetus on the hijab but have also realized that this device does not suffice as a signal of commitment to the Islamist cause, because anybody can wear a *hijab*, calling for evernew devices of distinction. At closer look, the Islamists may have more in common with their secularist rivals than might be expected if one judges from the dramatic rivalry at the university. The women at least seem to be more concerned with distancing themselves from the ordinary Muslim woman, in order to make it possible to be recognized as being, at one and the same time, a woman, a Muslim, and an intellectual.

Lene Kofoed Rasmussen: Islamization of the New Generation. Report from an Islamic School in Cairo

The article takes as its starting point the attitudes towards education among female Islamists who are active in an Islamic school in Cairo. It is a private school that aims to be more Islamic than the ordinary governmental school. The women whose positions are quoted in the article are all engaged in Islamism and carry out *da'wa*, missionary activities, as teachers and/or mothers. These women argue for a moderation of Islamic precepts such as the assertion of the absolute authority of elders, the demand for obedience, the requirement of the veil, and the segregation of genders. Through their work of Islamizing the new generation, the women themselves undergo a process of subjectification; they represent the Muslim woman as an active and responsible subject worthy of imitation. The author argues that a potential effect of the process of subjectification is a new image of the Muslim woman, challenging other potent images prevalent in the Egyptian public, such as the Muslim woman as a temptress and disturber of the public order, and the Muslim woman as a passive victim.

Lise P. Galal: ... and the Honey Moon Trip Went to a Monastery. Youth Culture and Consumption among Copts in Cairo

A new cultural outcome of the Coptic orthodox youth who are attempting to integrate their cultural heritage in a modern lifestyle is expressed in the popular trips to the old monasteries of the Egyptian desert. In trying to re-formulate a Coptic identity we see a young couple who prefer the company of their friends from the church instead of their family at such an important occasion as their wedding day. It seems that the church has been successful in fulfilling the modern desires of the young people. The trips to the monasteries resemble this success and satisfy not only a desire for holidays, but also a desire for modern consumption, a style of consumption which in modern times becomes increasingly a sign of cultural identity.

Maia Feldman: Jews, Arabs, and Arab Jews. Developments within the Concept of Nationality in Israel

The social development in Israel since the 1950s is an example of how groups of people – in this case Jews of respectively European and Middle Eastern origin – can experience marked cultural and biological differences between one another, and how in a relatively short period of time, a powerful sense of sameness can emerge. This process is reflected in the Israeli concept of "nationality" and has implied an essentialized meaning of Jewishness and by implication of "Arabs". This article examines how the perception of "Jews" and "Arabs" as two essentially different "kinds" is expressed, and in some cases opposed, by Israeli Jews of Middle Eastern/Arab origins.

Jakob Skovgaard-Petersen: A Minority in Search of Identity. Druze Religious Identity in the context of the Lebanese Public

In recent years a number of Middle Eastern religious minorities have been engaged in redefinitions of their religious identities. One of the impulses for this activity has been the growth of Islamic movements that give strict and narrow definitions of what

constitutes proper Islam. Another impulse has been the growing awareness of civil and religious rights of minorities. The Druze in Lebanon constitute such a minority that seeks to establish its proper identity in the aftermath of the Lebanese civil war 1975-90 and the general upheavals in the Lebanese national consciousness. Tracing the history of publications about the once-so-secretive Druze religion, the article explores the tendency to stress an Islamic identity for the Druze religion. This Islamization of Druze religion became apparent in a number of publications in the 1960s but has received a new impetus after the end of the civil war. Since this period more sophisticated arguments have centered on the Sufi character of the Druze holy writings and defended their Islamic character along the lines of Sufi apologetics. The article argues that this increased sophistication and professionalization of the argument is partly due to the polemics against an Islamic identity of the Druze coming from Sunni and Maronite thinkers, some of whom were writing under Druze pseudonyms during the war. It is also due to a novel understanding of the Druze as a religious public which must be learnt about and adapt its Islamic identity through a public debate.

H. C. Korsholm Nielsen: Negotiation and Documentation. Customary Law in Upper Egypt

This article is concerned with customary law in a district in Upper Egypt. It is based on an interpretation of fifty documents (*mahâdar al-sulh*) issued within the last 25 years in connection with the settling of disputes among the people of the area. The documents were collected during ethnographic field research carried out from 1994 until 1996. The article describes the documents, their content, and the traditional reconciliation councils (*majâlis al-sulh*) which issue them, and argues, that although the introduction of documents – and thereby “writing” – into the reconciliation process could be expected to alter the tradition, it seems that the documents are so closely related to singular and unique cases that no ostensible change is taking place. The tradition is still transmitted orally and depends on the experience of individual men. The

documents, rather, are introduced as mnemonic devices related to singular cases and do not constitute a body of legal text.

Marc Schade-Poulsen: Between Chicago and Oujda. Two Perspectives on Moroccan Social Structure

This article deals with American anthropologists' descriptions of Moroccan social structure in the 1960s and 1970s: Eickelman, Geertz, Rabinow, Rosen, and Crapanzano. Thirty years later during a field trip to Oujda, North Eastern Morocco, the author found similar descriptions of Moroccan social structure as expressed by young, male candidates for migration to Europe. The article describes the changes that have occurred in Morocco during the last thirty years. It compares the early American anthropological point of view with the more recent Moroccan one. It concludes that if the early American “school” had been less inclined to interpretive, symbolic approaches to Moroccan society, and more eager to listen to individual Morroccans' hopes for their future, it would not have been so easy to describe Morocco as a “bargaining society”. Rather, it would have included an analysis of Moroccan power relations that are being challenged by today's globalisation.

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

16. NOMADER ser på forbilleder og skræmmebilleder, tryghed som indespærring og hjemløshed som frihed, tvangsbosætning og jagten efter et hjem.

17. NATURLIGHED behandler naturlighedsforestillinger i forholdet mellem dyr og mennesker, naturfolk og civilisation, naturlige landskaber og unaturlige mennesker og andre kulturelle kategorier.

18. SMITTE – udsolgt

19. KULTURKOLLAGE handler om møder mellem forskellige kulturer – både når bemestringen af en ny slags tværkultur og kompetence lykkes, og når den ikke gør. Vores vante forestillinger om kultur udfordres.

20. DET VIRKELIGE LIV – udsolgt

21-22. ORDENTLIGE TING – udsolgt

23. MISSION søger at indkredse forestillinger om, hvad mission betyder for menneskers måde at tænke på – både gennem de enkelte missionærers motiver og praksis, og de missionæres modtagelighed for, fortolkning og iværksættelse af religionen.

24. KØN præsenterer antropologisk forskning i kønsforhold, og der fokuseres på såvel danske mænd som kvinder som på mødet med de andres normer og identiteter.

25. RITUALER – udsolgt

26. DIGTNING Videnskab kan noget andet end digtning, og omvendt. Digtning indeholder bidrag, der på meget forskellige måder belyser spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

27. SYNSVINKLER Som kilde til u hæmmet metafor dannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis til det oplagte, åbenbare og gennemskuelige.

28. MIGRATION fokuserer på migranternes betydning for deres oprindelsessted, migration som faktor i skabelse af samfund og kultur, såvel som på returnmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

29. KROPPE præsenterer en række perspektiver på menneskekroppen i feltet mellem antropologi og lægevidenskab. Der gives bl.a. bud på forholdet mellem krop og identitet, mellem læ-

gers og lægfolks tolkninger af kroppen og mellem vestlige og ikke-vestlige kropsopfattelser.

30. RUM Rummet sættes ofte i dimensionel relation til tiden. Dette nummer forsøger derimod at se nærmere på selve rummets dimensioner, vores rumopfattelser, arkitektoniske rum, leksikale rum, musikalske rum, kort sagt rummets rolle som betydningsskabende kategori for kultur og tanke såvel som den måde hvorpå vi indretter det sociale rum.

31. METODE Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid klart, hvilke praktiske metoder til dataindsamling, sådanne analytiske tilgange forudsætter eller betjener sig af. Dette nummer fokuserer på metodiske tilgange, som antropologer benytter sig af i praksis.

32. INDFØDTE behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdensfolk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

33. DYR tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategorisering af omverdenen. I dette nummer bringes der eksempler på, hvordan vi tænker, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

34. AIDS-forskningen i antropologien har udviklet sig fra en hjælpedisciplin for epidemiologien til kritiske analyser af videnskabelige og politiske „sandheder“ om hiv/aids og konstruktive undersøgelser af lokale forudsætninger for forebyggelse og omsorg.

35-36. FELTER er et festskrift med artikler om sjæleanligger, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne m.v.

38. BØRN belyser antropologiske perspektiver på børn og unge: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden. Børn har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Nummeret her søger at råde bod på den mangel.

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI udgives som temanumre. Ideer til temaer og forslag til bidrag modtages gerne, ligesom uopfordrede artikler er velkomne. Enkelte temanumre har plads til en eller to artikler uden for temaet. Under rubrikken *Positioner* trykker vi kortere artikler af debatkarakter.

Artikelmanuskriptet bør højst fylde 15 A4-sider og være affattet retskrivningskonformt på et af de skandinaviske sprog. Datamanuskripter foretrækkes, men må altid ledsages af udskrift (med dobbelt linjeafstand). Brug så få skrifttyper og -størrelser som muligt og undgå specialkoder af enhver art. Brug kursiv til fremhævelser.

Artiklerne må i øvrigt være udformet efter denne standard:

- forfatternavn(e)
- titel samt evt. uddybende undertitel
- tekst med mellemrubrikker, citater og note- og litteraturhenvisninger
- noter
- litteraturliste
- engelsk resumé af ca. 15 liniers omfang
- evt. illustrationer med forklarende tekst og kildeangivelse
- forfatterbeskrivelse på ca. 3 linjer

Litteraturhenvisninger anbringes i teksten i parentes ifølge forfatterdateringsprincippet, fx (Efternavn 1993:123).

Noter anbringes efter teksten, og referencenummeret anbringes i teksten i firkantede paranteser [1]. Indskriv notereferencerne manuelt (undgå tekstbehandlingsprogrammernes fod- eller slutnotefunktioner).

Citater anbringes, hvis de er korte, i teksten i „gåseøjne“. Er de længere, anbringes de som selvstændige afsnit, indrykket fra både venstre- og højrekant.

Litteraturlisten placeres til sidst. Referencerne ordnes alfabetisk efter efternavn og kronologisk for en forfatter, som har flere anførte arbejder på listen. Opstillingsrecepten er:

Forfatterefternavn, Fornavn
1993 Bogtitel. Udgivelsesby: Forlag
Forfatterefternavn, Fornavn
1993 Artikeltitel. Tidsskrifttitel årgang (nr.):sidetal

Tidsskriftet Antropologi påtager sig den endelige redigering (i samarbejde med forfatterne), korrekturlæsning og sætning/datamanuskripttilretning.

En mere omfattende *vejledning* vedrørende disse standardpunkter kan rekvireres hos redaktionen. Samme vejledning indeholder også en række gode råd på retskrivningsområder, som erfaringsmæssigt viser sig at volde selv meget kompetente danskskrivende vanskeligheder.

Boganmeldelser og forslag til anmeldelser modtages gerne. Anmeldelsessektionen redigeres uafhængigt af de enkelte numres tema.

Tidsskriftet Antropologi forpligter sig ikke på forhånd til at trykke artikler, hverken opfordrede eller uopfordrede.

MELLEMØSTEN

Michael Harbsmeier

MELLEMØSTEN

Den ny generation

Klaus Ferdinand

NOMADERS FREMTIDSUDSIGTER

Beduiner i oliestaterne Qatar og Bahrain og pashtuner i Afghanistan

Asta Olesen

TALIBAN I AFGHANISTAN

Lotte Bøggild Mortensen

FAMILIEN

Diskurs og deltagelse i dagens Tyrkiet

Susanne Nour

PÅ TVÆRS I EN POLARISERET VERDEN

Michael Irving Jensen

ISLAMISTER OG KLUBLIV I GAZASTRIBEN

Connie Carøe Christiansen

„VI ISLAMISTER...“

Distinktion og drama i islamisk aktivisme

Lene Kofoed Rasmussen

ISLAMISERINGEN AF DEN NYE GENERATION

Rapport fra en islamisk skole i Kairo

Lise P. Galal

OG BRYLLUPSREJSEN GIK TIL ET KLOSTER

Ungdomskultur og forbrug blandt koptere i Kairo

Maia Feldman

JØDER, ARABERE OG ARABISKE JØDER

Udviklinger inden for nationalitetsforståelse i Israel

Jakob Skovgaard-Petersen

EN MINORITET SØGER IDENTITET

Hans Chr. Korsholm Nielsen

FORHANDLING OG DOKUMENTATION

Traditionel lov i Øvreægypten

Marc Schade-Poulsen

MELLEM CHICAGO OG OUJDA

To perspektiver på marokkansk social struktur

ANMELDELSER