



**Et religionvitenskapelig studie av religiøs identitet blant kurdiske
êzidiungdommer i Tyskland**



Veman Abdulaziz

Masteroppgave ved AHKR, Det humanistiske fakultet

Universitet i Bergen

Høsten 2016

Abstract

This study analyses religious identity among Kurdish êzidî youth in diaspora, focusing on êzidîs from South-Kurdistan (North-Irak). The thesis is based on fieldwork conducted in the German town of Bielefeld during the summer of 2015. The empirical data consists of eleven qualitative interviews.

The main objective is to explore how êzidî youth practise religious identity in diaspora, in terms of practising various rituals, holidays and ceremonies. Furthermore, the thesis addresses one of the key elements of the êzidî religion, namely the religious caste system and marriage.

Veman Abdulaziz

2016

Forord

Denne oppgaven er en avslutning på to interessante år på masterstudiet ved Universitet i Bergen. Jeg har helt fra starten av masterstudiet vært interessert og nysgjerrig på religionsidentitet blant êzidî-ungdommer i diaspora. Arbeidet med masteroppgaven har gitt meg en enestående innsikt i nettopp dette.

Først og fremst vil jeg takke alle familiene og venner som tok imot meg som deres egen datter i Bielefeld, særlig familiene til Sheikh Mos og Sheikh Tirkan, Sheikh Serwar Ali Beg, Sheikh Kovan Genjo Dawid og Sheikh Khalat, Farhad Hussein og Badal Feqîr Hecî. Jeg vil også takke mine informanter som var villige til å dele sine nærmeste tanker og meninger med meg.

Jeg vil rette en stor takk til veilederen min Richard Natvig som alltid har kommet med konstruktive kommentarer. Takk for din tålmodighet og din vilje til samarbeid selv på de tyngste og vanskeligste dagene.

Jeg vil også takke alle de som har vært avgjørende for min motivasjon i hverdagen; familien min har vært gode støttespillere og hatt troen på meg, professor Haci Akman som har vist omtanke for mitt arbeid, sosialantropologen Hero Karimi som har bidratt med råd og korrekturlesing, og Sheikh Said Ali Beg som brukte mye tid og energi for å sette meg i kontakt med nettverket i Bielefeld.

Til slutt er jeg takknemlig for min nærmeste venninne og søster, Tara Shwani som alltid har stilt opp for meg.

Til Dadê & Babo.

Jeg vil dedikere denne oppgaven til Shêngal.

Innholdsfortegnelse

	Side
Abstract	2
Forord	3
Kapittel 1 - Innledning	
Tematikk og bakgrunn	7
Problemstilling	7
Religionens historie og utvandring	8
Diaspora og religiøs identitet	12
En strukturell oversikt	15
Kapittel 2 - Bakgrunn	
Kurdernes land	15
Religioner blant kurderne	16
Begrepet Êzidî	17
Xwêde (Gud)	17
Heft sîr – de syv englene	18
Tawûsi Melek (Påfuglengelen)	18
Helligdommen Laliş	20
Sheikh Adi – religionens reformator	22
Muntlig tradisjon	24
De hellige tekster	25
Kiras goherîn – reinkarnasjon	26
Fargenes symbolske betydning	26
Særegne symboler	27
Høytider	29

Religiøse ritualer	29
Religionens sosial organisasjon: navn, grupper og funksjoner	29

Kapittel 3 – Metode

Innledning	32
Feltarbeid i Tyskland	32
Kvalitativ forskningsmetode	35
Gjennomføring av intervju	35
Åpen observasjon	36
Utvalg av informanter	37
Min rolle som forsker	39
Dilemmaer	40
Etiske betraktninger	41
Oppsummering	42

Kapittel 4 – Religiøse identitetsmarkører i diaspora

Religiøse markeringer og høytider	43
Religiøse ritualer	51
Ulike religiøse regler: Forbud og tabuer	60
Særegne religiøse symboler	65
Oppsummering	67

Kapittel 5 – Kaste og ekteskap

Kastesystemet	69
Kastesystemet i diaspora	71
Ekteskap i êzidîsmen	75
Endringer i diaspora	81

Oppsummering	84
En oppsummering av masteroppgaven	86
Litteraturliste	89
Appendiks	
En presentasjon av informantene	93
Intervjuguide på kurdisk og norsk	95
En oversettelse av termer i masteroppgaven	97
Bildetekster	99

Kapittel 1 - Innledning

Tematikk og bakgrunn

Sommeren 2014 reiste jeg til Sør-Kurdistan (Nord-Irak) og besøkte *Laliş*, êzidîenes viktigste helligdom. Hensikten med reisen var å kartlegge muligheten for å drive feltarbeid blant lokalbefolkningen. På sensommeren angrep den selvutnevnte islamske staten (IS) êzidîenes hellige by *Shêngal* (*Sinjar*), noe som utelukket et fremtidig feltarbeid eller studie av êzidîene i Kurdistan. Som et resultat av dette har jeg valgt å studere êzidîtroen i diaspora, nærmeste bestemt i Tyskland, byen Bielefeld.

Jeg kommer fra Sør-Kurdistan, er av kurdisk opprinnelse og har personlig kjennskap til êzidîreligionen. Jeg har barndomsminner om êzidîer som til den dag i dag er godt forankret i hukommelsen. Disse minnene handler for eksempel om deres isolering, ekskludering, stigmatisering og tvangsflukt på grunn av deres tro, og er opplevelser som har vært en del av min oppvekst i Kurdistan. Dette var avgjørende for min interesse for å studere en religion som har vært nokså lite kjent. Jeg ble aldri fortalt, verken som barn eller i voksen alder, hva som kjennetegnet den mystiske religionen annet enn at êzidîene er “djeveldyrkere”.

Min families flukt fra Kurdistan og min oppvekst i diaspora har gitt meg tilgang til å søke kunnskap om min bakgrunn, og om de ulike kurdiske religioner, inkludert êzidîismen. Slik har diaspora gitt meg muligheten til å finne ut hvem disse såkalte djeveldyrkerne er.

Ved valg av tema for masteroppgaven har jeg lagt vekt på et religiøst og et samfunnsaspekt. Jeg har valgt êzidîtroen selv om det finnes andre førislamske religiøse retninger i Kurdistan, som for eksempel yarsan og zarathustrismen. Når det gjelder samfunnsaspektet har min intensjon med valg av tema vært å øke kunnskap om trossamfunnet både i religionsvitenskap og ikke minst det generelle samfunnet.

Problemstilling:

Hvordan praktiserer kurdiske êzidî-ungdommer sin religion, og hvordan endres ungdommenes verdensbilde i forhold til deres religiøse identitet i diaspora (Tyskland)?

Religionens historie og utvandring

Êzidîismens opphav er omdiskutert, både blant dens tilhengere og blant forskere. Religionens røtter knyttes blant annet til det gamle Mesopotamias kultur, mens andre trekker konklusjon om påvirkning fra gnostisisme og manikeisme. Videre hevder andre forskere at êzidîismen kan stamme fra eldre iranske religioner, eller ha forbindelser med den romerske mithras-kulten. Enkelte europeiske forskere har til og med foreslått at êzidîismen best kan forstås som en avlegger av islam, men Philip Kreyenbroek mener at dette kan avvises med sikkerhet (Kreyenbroek & Rashow, 2005: 3). Han mener det har vist seg lite fruktbart å spekulere i êzidîismens opprinnelse ved å sammenligne isolerte elementer, da det kan lede til et forvridd bilde av religionen. Mange êzidîer mener at deres religion er den eldste i Mesopotamia, og at kurdere opprinnelig var êzidîer frem til de ble tvunget til å konvertere til islam (ibid, 2005: 3).

Mehrdad Izady påpeker at êzidîene utgjør 5% av den kurdiske populasjonen (Izady, 1992: 153). Selv om gruppen hovedsakelig lever i Sør-Kurdistan (Nord-Irak) finnes det også et êzidî-samfunn i Vest og Nord-Kurdistan (Nord-Syria og Øst-Tyrkia), samt en gruppe som emigrerte til Kaukasus i løpet av 1800-tallet. Khanna Omarkhali hevder at de fleste forskerne har kommet med ulike tall på hvor mange êzidîer finnes. Grunnen til dette er mangel på statistikk i forskning som er gjennomført i statene som de bor i (Omerxalî & Xankî, 2009: 15). Kreyenbroek anser at det eksisterer mellom 500 000-650 000 êzidîer på verdensbasis. Av disse regner han at ca. 100 000-250 000 bor i Sør-Kurdistan, 15 000-20 000 i Vest-Kurdistan, 600 i Nord-Kurdistan, 45 000 i Armenia, og 35 000 i Georgia. På slutten av 1900-tallet ble mange êzidîer tvunget til å flykte fra Irak og søkte tilflukt i Vest-Europa, særlig i Tyskland, men også i Nederland, Belgia, Frankrike og Skandinavia (Kreyenbroek, 2009: 35).

Omarkhali mener at religiøs forfølgelse kan ha resultert i et mer lukket trossamfunn, noe som også har bidratt til at usanne historier har blitt publisert i litteraturen (Omarkhali, 2014: 67). Ifølge Kreyenbroek kan dette til dels skyldes êzidîismens tro på at Gud har delegert styringen av verden til syv engler med *Tawûsi Melek* (Påfuglengelen) som den øverste engelen. Det er dens feilaktige assosiasjon til *sheytan* (djevel) etter at han nektet å bøye seg for Adam som hovedsakelig resulterte i at êzidîene ble stemplet som *sheytanperest* (djeveldyrkere). Som leder av erkeenglene er ikke Påfuglengelen en fallen engel for êzidîene, og det er derfor forbudt å bruke navnet djevel eller satan. Missforståelsen om djevledyrking har bidratt til at

êzidiene har opplevd fordømmelse og utsatthet av kristne og muslimer (Kreyenbroek, 2009: 18).

Fuccaro viser til hvordan êzidiene ble definert som vantro av det osmanske riket, og ble utsatt for undertrykking, forfølgelse og massakrer mot slutten av 1600-tallet og begynnelsen av 1700-tallet. I det osmanske riket ble êzidiier rangert på de laveste trinnene i samfunnsordenen. Siden êzidiier verken var muslimer eller tilhørte “bokens folk” hadde de ingen juridisk status og fikk for eksempel ikke lov til å delta i militærtjeneste. I stedet var de pålagt å betale skatt til riket. Behandlingen av êzidiene var særdeles hard i det osmanske riket i løpet av det 18. århundre og første halvdel av det 19. århundre. Massakrer utført under det osmanske riket resulterte i at antallet sank betraktelig i Syria og Tyrkia. I det 19. århundre ble êzidiisamfunnet nesten utryddet. Flere operasjoner ble organisert mot êzidiene av de tyrkiske guvernørene i Diyarbakir, Mosul og Baghdad hvor målet var å påtvinge êzidiene til å konvertere til islam (Fuccaro, 1999: 40).

Situasjonen for êzidiene ble forverret etter dannelsen av den tyrkiske republikken i 1923, og fordømmene mot êzidiene økte særlig i det 20. århundre. I offentlige dokumenter som pass ble de betegnet som ikke-muslimer, og opprettelsen av den tyrkiske militærstaten i 1980 førte til at flertallet av êzidiier ble tvunget til å forlate landet (Kreyenbroek, 2009: 36). Det offisielle ikke-muslimske stempelen kan anses som en form for segregering fra det muslimske storsamfunnet.

Under Saddam Hussein ble êzidiene utsatt for forfølgelse på lik linje med andre kurdere. Et unntak kunne gjøres for de som erklærte seg som arabere, og dermed frasa seg sin kurdiske tilhørighet, mens de resterende ble tvangsflyttet langt fra deres historiske territorium i sør-Kurdistan. Byene *Sheikhan* og *Shêngal* er områder som êzidiene bor i, og hører til områdene som tidligere ble utsatt for arabiseringstiltak under Saddam. *Shêngal* ble avfolket i perioder i 1965 og mellom 1973 til 1975 og 1986 til 1987. Innbyggere i omkring 400 landsbyer ble tvangsflyttet til såkalte oppsamlings- eller modellandsbyer, langt unna deres opprinnelige landområder. Landsbyene de tilhørte ble enten lagt i grus eller overgitt til medlemmer av arabiske stammer. I begynnelsen ble tvangsflyttingene offisielt fremstilt som et moderniseringsprosjekt som tjente befolkningen fra vanskeligstilte landsbyer ved å forsyne dem med strøm, vann og andre grunnleggende behov. Den egentlige hensikten var å forhindre êzidiier fra å støtte en nasjonal kurdiske bevegelse ledet av *Mustafa Barzani*. Ti år senere ble den samme prosessen igangsatt i distriktene rundt *Sheikhan* (Dulz, 2001: 54-56).

Saddam dehumaniserte êzidiene på grunn av deres tilhørighet og de ble kommandert til de mest utsatte og skjebnesvangre posisjonene i krigslandskapet (Kreyenbroek, 2009: 37).

Spät trekker frem at mange kurdere, både intellektuelle og sekulære, i senere tid har definert êzidiene som representanter for den kurdiske kultur og opprinnelige tro etter islamsk erobring av kurdisk territorium. Den sekulære eliten hevder at islam først og fremst er en arabisk religion som ble påtvunget kurdere med makt (Spät, 2005: 27). Êzidienes religiøse og sosiale struktur som i århundrer har vært isolert, er i endring på grunn av en kombinasjon av moderne ideer og moderne teknologi, økt politisk deltakelse i samfunnet, og det faktum at styreformen i Sør-Kurdistan (Nord-Irak) delen under kurdiske partiene KDP (Kurdistan demokratisk parti) og PUK (Patriotisk union av Kurdistan) har ført til bedre muligheter for êzidiene. Açıkyıldız påpeker at under særlig KDP har det blitt etablert flere kulturelle sentre for êzidiene. Det er også muligheter for å studere religionen ved de fleste universiteter i Kurdistan, en status de aldri har kunnet oppleve tidligere. Den nyere generasjonen êzidier deltar til stadighet mer i samfunnet og tar høyere utdanning, selv om de iblant møtes med diskriminering av majoriteten (Açıkyıldız, 2010: 60-61).

Den svenske misjonæren Maria Anholm har tilbragt 50 år av livet sitt blant kurdiske êzidier. Anholm hevder at êzidier alltid er blitt betraktet som annerledes, uønsket og til tider blitt forfulgt og tvangsflyttet fra sine hjem. Anholm påpeker at historien om êzidiene er historien om fattige og forfulgte mennesker utsatt for massiv forfølgelse og diskriminering. Den allmenne oppfatningen var at grusomheter mot êzidier var tillat ifølge muslimer siden de anså êzidier som djevelens forkastede barn. Anholm viser til at særlig kjøpmenn med êzidi-opphev var utsatte på markedene. Når en êzidi-kjøpsmann var uenig om pris ville muslimer rope det fryktinngytende navnet djevel, hvorpå kjøpmannen ville flykte og etterlate alle varene (Anholm, 2001: 27-28).

Antropologen Martin van Bruinessen sikter til at press fra det muslimske storsamfunnet har ført til at mange êzidier konverterte til islam gjennom historien, og muligens også til kristendommen da kristnes holdning overfor êzidiene var vennligere enn muslimer. Bruinessen hevder at en god del av de nåværende vest-syriske kristne i all sannsynlighet er etterkommere av konverterte êzidier. Samtidig har en god del av de vest-syriske kristne blitt trakassert og truet på livet, noe som gjør at konvertering til islam var et sikrere alternativ for en fredfull tilværelse (Bruinessen u.å.). Undertrykkelse, forfølgelse og massakrer gjennom historien har ført til at mange êzidier flyktet til Europa og særlig til Tyskland.

Etnologen og religionsviteren Banu Yalkut-Breddermann hevder at de første êzidiene kom til Tyskland på slutten av 1960-tallet under rekrutteringen av utenlandsk arbeidskraft som gjestarbeidere. Med tiden søkte de fleste om tysk asyl på grunn av den voksende religiøse, etniske og politiske undertrykkelsen utført av den tyrkiske staten i de kurdiske provinsene *Riha (Şanlıurfa)*, *Mêrdîn (Mardin)*, *Sêrt (Siirt)* og *Êlih (Batman)*. I perioden fra 1984 til 1985 dukket konflikter opp særlig i de kurdiske områdene i Nord-Kurdistan (Øst- Tyrkia), hvor êzidiene ble truet med å bli tilintetgjort mellom frontene, de svarte dermed med en masseflukt. Den tyrkiske statens systematiske undertrykkelse av êzidiier og kurdere generelt førte til at majoriteten av êzidiene flyktet til Europa, og da særlig til Tyskland (Breddermann, 1999: 52).

Êzidiene i Irak opplevde den samme forfølgelse og undertrykkelse som andre kurdere og ikke-muslimer under Saddam og bath-regimet. En gjennomgående dårlig samfunnssikkerhet førte til at êzidiier flyktet til europeiske land på slutten av 1980-tallet, i likhet med êzidiene i Vest-Kurdistan (Nord- Syria), Georgia, Sovjetunionen samt Armenia. Dette ble første gangen representanter fra forskjellige êzidi-samfunn møtte hverandre i et miljø som ikke var undertrykkende, men heller stilte spørsmål om deres tro og teologi (Kreyenbroek, 2009: 42). Det er vanskelig å tallfeste hvor mange êzidiier som er bosatt i Tyskland, men Kreyenbroek estimerer at det er omkring 40 000 êzidiier. De fleste bor i storbyene Berlin, Bielefeld, Oldenburg, Celle, Frankfurt, Hamburg og Hannover (Kreyenbroek & Rashow, 2005: 5).

Êzidi-miljøet i Tyskland etablerte seg på ulike måter i det nye landet, og opprettet etterhvert ulike organisasjoner hvor de kunne møtes fra ulike deler av verden og diskutere deres religion og sosiale liv. Ifølge Kreyenbroek var det ikke en selvfølge å etablere samhandling mellom êzidiene og den europeiske religionen. Blant annet var den muntlige overføringstradisjonen en utfordrende faktor å formidle til det tyske samfunnet, samt religiøse praksiser og viktigheten av *sherm û namus* (skam og ære). Videre påpeker Kreyenbroek, var det faktum at få vestlige akademikere hadde kjennskap til den religiøse minoriteten, og at kunnskap om êzidiismen ikke var tilgjengelig på den tiden en annen utfordring. Innflytelse og hjelp fra êzidi-akademikere i Sør-Kurdistan og samarbeid med tyske intellektuelle ga motivasjon til den nyutdannede yngre generasjonen som produserte nye måter å definere êzidiismen (Kreyenbroek, 2009: 43-4).

Den kurdiske forskeren Zorabê Bûdî Aloian mente êzidiene lykkes med å integrere seg og danne sitt eget samfunn i mange tyske byer. For første gang i moderne historie, etter

hundrevis av år med religiøs undertrykkelse av det osmanske riket og safavide imperiet, og senere i islamsk dominerte land som Irak, Syria, Tyrkia og Iran, klarte êzidiene å organisere seg i Tyskland (Bûdi Aloian, u.å.).

Diaspora og religiøs identitet

Flere forskere og forfattere har i senere tid lagt vekt på diasporasamfunn blant annet Jacobsen og Kumar som påpeker at religionens rolle har fått en økende global betydning i den sørasiatiske diaspora. Mangfoldet av religiøst liv i Sør-Asia er bemerkelsesverdig, og mye av dette mangfoldet er brukt i diasporasamfunn rundt om i verden. Forskerne analyserer den sosiale, religiøse og kulturelle virkeligheten til mennesker i diaspora som stammer fra India, Pakistan, Bangladesh og Sri Lanka og er tilhengere av jainisme, buddhisme, hinduisme, kristendom, islam, sikhisme og zarathustrisme. Jacobsen fremhever det religiøse mangfoldet som finnes i diasporasamfunn, både på tvers av tradisjoner og innenfor bestemte religioner. (Jacobsen & Kumar, 2004).

Diaspora kommer fra gresk og betyr (*dia*) gjennom og (*sperein*) å spre. Diaspora vil derfor si en spredning eller adskillelse fra et geografisk territorium. En dypere tolkning av ordet gir en indikasjon på at det eksisterer et senter eller et hjem der spredningen kommer fra. Dette dreier seg om en psykisk og fysisk adskillelse som enten er frivillig eller påtvunget (Cohen, 1997: 1).

En av de viktigste diasporaforskerne er statsviteren William Safran. Han viser at begrepet diaspora opprinnelig ble brukt i forbindelse med jødene, som et folk uten territorielle rettigheter og deres flukt gjennom ulike land. Begrepet har i dag fått et bredere omfang og kan derfor også brukes til å beskrive andre grupper, blant annet migranter, politiske flyktninger eller etniske og religiøse grupper. Jødernes historie har vist at det er mulig å opprettholde religiøs, sosial og kulturell tilhørighet utenfor ens hjemland (Safran, 1991: 83). Safran anser at noen diasporasamfunn og deres medlemmer ikke kan returnere til deres hjem, ettersom det ikke er noe hjemland å vende tilbake til, eller at selv hvis et hjemland eksisterer, er det ikke alltid et innbydende sted som de kan identifisere seg politisk, ideologisk, sosialt eller religiøst med (Safran, 1991: 91).

Ifølge Safran er drømmen å reise tilbake til ens opprinnelige hjemland for å være med på å gjenoppbygge deres egentlig hjem. Dette stemmer overens med tanker og bekreftelser fra mitt eget studie blant êzidiene, hvor mange av mine informanter delte disse tankene. Drømmen om å komme tilbake til den ruinerte byen Shêngal for å frigjøre kvinnene fra den selverklærte

islamske staten var for eksempel en del av dette. Det kollektive minnet var preget av sorg mer enn glede, noe som kom til uttrykk gjennom ulike minnemarkeringer blant informantene i Tyskland.

Diaspora oppfattes av mange forskere som et folk uten territorielle rettigheter. Ifølge Haci Akman kan religion ha fått en dobbeltrolle i diaspora. På den ene siden formidler den eksisterende moral, på den andre siden skal den bevare etnisk identitet (Akman, 2006: 55). I dette tilfellet påpeker Akman at i den jødiske diaspora er synagogen et sentralt møtested utenfor hjemmet. Det er her troende jøder samles, ikke bare til bønn, men også for å utveksle nyheter. Dette gir meg assosiasjoner til når jeg selv var blant êzidiene i Tyskland. De hadde ulike møtesteder som for eksempel *Ezidische Akademiet*, *Mala Ezidiyan* (êzidienes hjem) og *Lalish Zentrum*. Det vil si at religion ble utøvd gjennom disse senterene og på denne måten tilfredsstilte folkets åndelige behov. Gjennom disse stedene holder de ulike aktiviteter som for eksempel religiøse sanger og bønner, morsmålskurs og minnemarkeringer. Intensjonen med slike aktiviteter er å vedlikeholde den etniske og særlig den religiøse identiteten.

I tillegg til disse stedene benytter informantene mine også ulike strategier for å vedlikeholde religiøs identitet, for eksempel gjennom sosiale medier som Facebook og Twitter, e-post og TV. Samtidig forenkler dette kontakt med familie og slekt i hjemlandet. Denne type kontakt og relasjoner viser at informanter benytter seg av teknologi i diaspora, også for å overføre ritualer og riter gjennom teknologi. Brah sier den duale tankegangen i diaspora muligens splitter identiteten mellom hjemlandet og diasporasamfunnet. Det vil si at diasporasamfunnets nære forankring mellom hjemland og diaspora har klare referanser hvor migrantenes erfaringer knyttes til transnasjonale opplevelser (Brah, 1996: 181).

Knut Jacobsen påpeker at hver av oss har et mangfold av identiteter som går på kryss og tvers av hverandre og som svekker ideen om at vi bare har en eneste identitet. Statsborgerskap, bosted, geografisk opphav, kjønn, klasse, politisk tilhørighet, profesjon, arbeid, matvaner, sport interesser, musikksmak, osv., gjør at vi tilhører mange kategorier. Hver av disse kategoriene kan gi individet identitet og ingen av dem gir den eneste identiteten vi har (Jacobsen, 2006).

Selv om êzidiene har mange identiteter blir de i dette tilfellet kamuflert av den religiøse dominansen i deres hverdagsliv. Det ble også bekreftet av mine informanter at êzidiismen som religion var av overordnet betydning for deres hverdagsliv og aktiviteter. Det vil si at mye av êzidienes identitetsforståelse er bygget på deres tilknytning til et religionsdominert samfunn. På mange måter kan man si at det er religionens homogenitet som binder êzidiene

sammen som gruppe, og danner hovedgrunnlaget for deres selvforståelse for religiøs identitet. Et eksempel på dette er *cejina jemmaÿye* (forsamlingsfeiring) som er en av årets helligste religiøse festivaler. Her tar en oppgjør med sine synder overfor Gud. Slike hellige dager skaper sameksistens og samhold. Under denne feiringen utgjør særlig Laliştempelet en viktig sosial arena hvor êzidîer får bekreftelse på hvem de er og hvor de kommer fra. Jeg vil komme tilbake til denne feiringen i kapittel 4.

Forskeren Maalouf trekker frem at man har en tendens til å identifisere seg med den av våre identiteter som oppleves som mest truet (Maalouf, 1999:26). For eksempel sier han at hvis et individs tro blir truet kan dette bidra til at religion utgjør hele hans eller gruppens identitet (Maalouf, 1999:16). Ifølge mine informanter er deres tro et godt eksempel på denne teorien ettersom êzidiismen har opplevd flere angrep mot dens religiøse identitet gjennom historien.

Mette Kristin Rød har forsket blant êzidiene i Sør-Kurdistan, og påpeker at de fleste êzidîer ser på seg selv som kurdere når det kommer til etnisk identitet. Men den religiøse identiteten er en ramme som er viktigere å identifisere seg med i sosiale relasjoner og sammenheng (Rød, 2012: 38). Forskeren Anthony Smith anser religion nærmest som et skjold mot ytre påvirkninger fra samfunnet. I sitt verk gir han eksempler på hvordan religiøse gjenstander og klær kan overføre minner og myter videre til neste generasjon når ritualer fremføres, og ritene i hjemmet er ofte de mest effektive for å spre religiøs budskap (Smith, 1997: 113).

En strukturell oversikt

Denne oppgaven er bygd opp av fem kapitler, hvor hvert kapittel innledes med en introduksjon til kapittelet. I kapittel 1 redegjør jeg for oppgavens tematikk og hvorfor jeg har valgt dette temaet, jeg presenterer problemstillingen og gir en kort innføring om êzidîer og deres utvandring til Tyskland. I slutten av dette kapittelet presenterer jeg begrepene diaspora og religiøs identitet som er sentrale for masteroppgaven. I kapittel 2 presenterer jeg bakgrunnsinformasjon om êzidiismen. I kapittel 3 introduserer jeg mine forskningsmetoder, og hvordan jeg har anvendt metodene under hele prosessen. I kapittel 4 redegjør jeg for empiri som gjengir de religiøse identitetsmarkørene i diaspora. Kapittel 5 skildrer informantenes fortellinger og deres tanker angående praktisering av kastesystemet og ekteskap. Jeg avslutter oppgaven med en oppsummering. I appendiks har jeg term intervjuguide, presentasjon av informantene, termliste, samt om bilder som er brukt i oppgaven.

Kapittel 2 - Bakgrunn

Kurdernes land

Kurdere betegner sitt historiske og geografiske territorium som Kurdistan som betyr kurdernes land. I henhold til den kurdiske nasjonale kongressens (KNK) pakt er Kurdistan landet til alle kurdere som enten er født der eller bor der, uavhengig av deres religion eller språk. Det består av alle sammenhengende områder hvor kurdere utgjør et flertall av befolkningen (Karimi, 2011: 23).



Kart over Kurdistan, www.institutkurde.org (Kurdistan er markert i grønt, bilde nr. 1)

Den kurdiske forskeren Xemgin beskriver et stort kulturelt og religiøst mangfold i de kurdiske landområdene. Når man observerer de ulike religiøse trosretningene i Kurdistan finnes det ingen vakrere religiøs hage noen annen sted i verden. Xemgin forklarer at skjønnheten har blitt usynliggjort på grunn av historiske hendelser (Xemgin, 1996:44). Xemgins skildring av Kurdistan som en vakker religiøs hage får meg til å tenke på mangfoldet av landets religioner.

Religioner blant kurderne

I likhet med resten av Midtøsten, er Kurdistan dominert av de tre abrahamske religionene jødedommen, kristendommen og islam (Allison, 2001: 10). Majoriteten av kurdere er sunnimuslimere, men det er også en minoritet som er shia. Foruten om disse religionene finnes det trosretninger som zarathustrisme, yarsan og den mest kjente av de er êzidiismen som er mer truet enn noensinne (Bruinessen u.å.).

Khanna Omarkhali presenterer êzidiyatî eller êzidiismen som en av de eldste religionene i Midtøsten, og som kun eksisterer blant kurdere (Omarkhali, 2009: 15). Det er en monoteistisk kurdisk religion som finnes i alle deler av Kurdistan. Tilhengere tror på én Gud som skaperen av universet. Êzidiismen er ikke en misjonerende religion ettersom utenforstående ikke kan konvertere til religionen. Alle tilhengere må derfor bli født av foreldre som begge er êzidi (Allison, 2001: 31). En som forlater sin religion og konverterer til for eksempel islam eller kristendommen kan ikke vende tilbake til religionen (Silêman & Cindî, 1995: 29). Forsøk på å forlate religionen resulterer i utestengelse fra samfunnet (Kreyenbroek, 1995: 18). Êzidiene har kurdisk (Kurmanji-dialekten) som morsmål og er stolte av morsmålet ettersom de forstår språket som innholdet i deres religion (Omerxalî & Xankî, 2009: 16).

Êzidiismen har elementer fra ulike religioner som blant annet islam og kristendommen (Allison, 2001: 26). Religionen har også mange likhetstrekk med yarsan og zarathustrismen. Majoriteten av yarsanere er kurdere som bor i Øst-Kurdistan (Iran). Kreyenbroek mener at êzidiismen og yarsan har så mange likhetstrekk at de kan ha samme opphav som knyttes til førislamsk vestiranske religioner. I likhet med êzidiier som har hver sin *sheikh* og *pîr* (mer om sheikh og pîr i kapittel 5), er også yarsanere inndelt i kaster og må ha hver sin pîr og *dalil* (Kreyenbroek, 1995:45).

Kreyenbroek påpeker at i likhet med êzidiene tror også yarsanere på *haftan* eller *heptad/heft sir* som refererer til de syv hellige englene og reinkarnasjon. Andre likheter er for eksempel forbudet mot bruken av ordet satan og fastedagene som holdes om vinteren (Kreyenbroek, 1995: 53). Êzidiismens skapelsesmyte minner mye om skapelseshistorien i zarathustrismen. Andre likhetstrekk er for eksempel zarathruismens *kirasê spi* (hvit kjole) og *toqa êzîd* eller *gîrêvan* i êzidiismen, eller religiøse markeringer som zarathruismens *hamaspatmaesaya* og *cejina jemmaiye* i êzidiismen. I tillegg til zarathruismens *Mihrêgan* (ofring av en okse) som heter *qapax* seremoni i êzidiismen. Andre religiøse elementer i alle disse tre religionene er

religiøse muntlige tradisjoner *Qewl* i êzidiismen, *Kelam* i yarsan og *Gatha* i zarathustrismen. Disse religiøse tekstene er skrevet på en poetisk måte, og synges under religiøse høytider, markeringer og seremonier (Omarkhali, 2009: 94-98).

Begrepet êzidî

Omarkhali oppfatter êzidiismens religiøse kallenavn som *êzidiyatî* eller *êzidîtî* som kan oversettes som êzidihet (Omarkhali, 2014: 67). Xidirê Silêman og Xelilê Cindî mener termen êzidî referer til mennesker som følger *Xwêde* (Gud) og Tawûsi Melek, mens êzidiyatî referer til utføringen av religiøse høytider, seremonier og markeringer (Silêman & Cindî, 1995: 13). Ifølge Eszter Spât stammer ordet yazidi fra det kurdiske *ez Xwede dam* (jeg ble skapt av Gud). Êzidiier oversetter selv begrepet til å bety tilhengere av den sanne troen (Spât, 2005: 32). Açıkyildiz knytter termen yezidi eller yazidi til zarathustrismens *yazdan* som betyr Gud, og *yazata* som betyr guddommelig eller engelaktig vesen (Açıkyildiz, 2010: 35).

Silêman og Cindî påpeker at en rekke arabiske historikere og forfattere som Ehmed Teymûr, Ebas EL-Ezzawî og Dr. Samî Seîd har knyttet navnet yezid/yazid med den muslimske kalifen Yezid ibn Muawiyah som religionens grunnlegger. Ifølge Silêman og Cindî finnes det ingen historiske kilder som kan støtte påstanden om at Yezid ibn Muawiyah var êzidî (Silêman & Cindî, 1995: 13-14). De fleste teoretikere og forskere som Kreyenbroek, Allison og Açıkyildiz bruker den engelske termen yezidi som har fått fotfeste i den globale litteraturen. I min empiriske dokumentasjon benyttet mine informanter termen êzidî, og jeg vil på grunn av dette anvende det samme begrepet i oppgaven. Videre benytter jeg originale kurdiske navn og skrivemåte for å bevare oppgavens autensitet, det innebærer en tilpasset versjon av transkripsjon med ş istedenfor sh, x istedenfor kh og ç istedenfor ch.

Xwêde (Gud)

Êzidiene tror på én Gud som de referer til som *Xwede*, skaperen av hele universet (Omarkhali, 2014: 68). De beskriver Gud som den tilgivende og barmhjertige, som er god og eieren av hver bevegelse og hver følelse på jorden. Gud er ikke aktiv på jorden ettersom makten er delegert til de syv englene (heft sir). Påfuglengelen Tawûsi Melek er utnevnt til den øverste lederen for å ta vare på de jordbundne og deres menneskelige handlinger (Açıkyildiz, 2010: 71).

Selv om mange forfattere har skrevet om êzidiismen mener Silêman og Cindî deres verk har bestått av overfladisk arbeid, og ikke faktabasert kunnskap. Noen forfattere har til og med

stemplet êzidîer som ikke-tilbedere av Gud. En av årsakene til dette er mangel på êzidîenes hellige bøker, og at informasjon har blitt innhentet fra fremmede eller êzidîer som ikke har kjennskap til religionen. Videre påpeker Silêman og Cindî at det finnes flere qewl (religiøse tekster) som beviser at êzidîene tror på Gud, for eksempel qewlene *Ilmê Nadîr* og *Hêzar û yek nav* (1001 navn) (Silêman & Cindî, 1995: 16). Jindi konstaterer at ritualer, markeringer, høytider, samt bønn og begravelser også bekrefter at de kun tilber én Gud og Tawûsi Melek (Jindi, 2004: 101).

Heft Sir – de syv englene

Mange religioner har en skapelsesmyte som forklarer ens opprinnelse, historie og utviklingen av kosmos og universet. For å forklare det originale i êzidîismen må den grunnleggende myten som definerer det religiøse systemet forstås.

Kosmogonien er forklart i den hellige boken *Mişrefa Reş* (Den Sorte Bok) som skildrer en tomhet og fravær av orden i universet i begynnelsen. I begynnelsen skapte Gud en hvit perle i åndelig form fra sitt eget rene lys. Deretter skapte han duen *Anfar eller Angar* og plasserte perlen på ryggen til fuglen, der bodde han alene i 40 000 år. Så skapte Gud syv ukedager og en tilhørende engel for hver dag (Açikyildiz, 2010: 86). På den første dagen ble *Melek Azazil* skapt, han er bedre kjent som Påfuglengelen Tawûsi Melek og lederen av alle engler. På mandag ble *Melek Dardil* som er Sheikh Hasan skapt. På tirsdag ble *Israfil* som er *Sheikh Shams* skapt. På onsdag ble engelen Gabriel eller *Jibraîl* som er *Sheikh Abu Bakir* skapt. På torsdag ble *Ezraîl* som er *Sajadin* skapt. På fredag ble engelen *Shemnaîl* som er *Nasr al-Din* skapt. På den siste dagen ble engelen *Nuraîl* som er *Fakhr al-Din* skapt (Kreyenbroek, 1995: 55). Êzidîene tror at en av de syv englene hvert tusende år bringer med seg nye regler til jorden, for så å vende tilbake til paradiset (Açikyildiz, 2010: 71-72). Deretter tildelte Gud alt ansvar til de syv englene og rollen til hver av englene ble beskrevet. Så skapte Gud himmelen og jorden, deretter solen og månen. Etter dette ble mennesket og alle dyrene skapt (Açikyildiz, 2010: 87).

Tawûsi Melek – Påfuglengelen

Det finnes ulike oppfatninger om hvem Tawûsi Melek er, og det kan være et sensitivt tema blant êzidîene. Påfuglengelen er en svært betydningsfull religiøs figur i religionen og samfunnet. Êzidîer anser Tawûsi Melek som bindeleddet mellom Gud og êzidî-folket. Han er manifestasjonen av skaperen, men er ikke selve skaperen (Açikyildiz, 2010: 73). Jindi

henviser til Tawûsi Meleks bønn som forteller at Gud sender Tawûsi Melek fra himmelen til jorden hvert eneste år på den første onsdagen i april og deler ut *xêr û xêrata* (Guds almisser) til folket, slik at både mennesker og dyr skal kunne leve videre (Jindi, 2004: 105).

Açikyildiz gjengir den sentrale myten om hvordan Påfuglengelen, som er det sentrale fokus for tilbedelse, nektet å bøye seg for noen andre enn Gud. Hun forklarer videre hvordan den feilaktige identifiseringen av Tawûsi Melek med sheytan eller *iblis* (satan) har bidratt til å stemple êzidiene som djeveldyrkere. En misvisende oppfatning som er utbredt den dag i dag, og som har utsatt êzidiene for omfattende forfølgelser og gjentatte massakrer fra sunnimuslimer (Açikyildiz, 2010: 2). Denne oppfatningen har vært utbredt både blant kristne og muslimer i Midtøsten. Ifølge êzidiene er ikke Tawûsi Melek en fallen engel, men den vakreste og mektigste engelen som også er Guds representant på jorden. Derfor nekter êzidiene å tiltale han som satan, et begrep de mener er tabu (Açikyildiz, 2010: 75).

Videre diskuterer Açikyildiz påfuglen som et symbol og påpeker at êzidiene ikke er de eneste som bruker dette symbolet, men at symbolet har blitt brukt i store deler av verden og blant mange trosretninger. Det symboliserer udødelighet, gjenfødelse og foreningen av motsetninger, og er for eksempel Indias nasjonalfugl. I Mesopotamia ble det kjent på slutten av det åttende århundre f.Kr., og ble assosiert med den mesopotamiske guddommen Tammuz. I persisk ikonografi avbildes påfuglen i par på hver side av livets tre som en representasjon for dualiteten av menneskets natur. Symbolikken brukes også i den kristne verden hvor halen er dekket med øye-fjær som ligner på vingene til kjeruber (Açikyildiz, 2010: 74-5).

Khalil Jindi mener termen Tawûsi Melek kan komme av det kurdiske ordet *taw* (sol), eller *hetava zêr* (gull måneden). Videre påpeker Jindi at Tawûsi Melek er et av de 1001 helligste og vakreste navnene på Gud (Jindi, 2004: 107). Omarkhali konstaterer at påfuglen kun symboliserer solen og lyset, og ikke har noen sammenheng med mørket (Omarkhali, 2006).

Når *qewlbêj* (sangere, resitatorer, se avsnittet «Muntlig tradisjon» i dette kapittelet) reiser rundt for å informere tilhengere om religionen pleier de å synge *qewl* foran symbolet på Påfuglengelen. Før i tiden bestod symbolet av syv statuer som representerer de syv êzidi-provinsene Sheikhan, Shêngal, *Aleppo*, *Khatta*, *Zozan* (*Shirnax* og *Batman*) (rundt byen Mardin i Nord-Kurdistan), *Haweri* (*Jazira*) og Transkaususasia (Kars, Van, Yerevan og Tbilisi), men per i dag eksisterer kun Sheikhan, Shêngal og Aleppo. Ifølge tradisjonen ble de resterende statuene stjålet rundt det forrige århundret (Açikyildiz, 2010: 80).



Sanjak, symbolet på Påfuglengelen i *Lalish Zentrum*, Bielefeld (bilde nr. 2)

Helligdommen Laliş

Êzîdîenes helligdom ligger i det sørlige Kurdistan, nærmere bestemt i fjelldalen Laliş. Det er det helligste og åndeligste sentrum for êzîdîer, et sted hvor de finner både åndelig trøst og fysisk beskyttelse i tider med undertrykkelse og forfølgelse. Alle viktige avgjørelser blir tatt i helligdommen som utgjør hele det mystiske, sosiale, politiske og religiøse livet til êzîdîene (Feqîr Hecî, 2014: 118). Laliş er en idyllisk grønn dal som ligger omtrent 50 km nord for Mosul (Spät, 2005: 50).



Laliş (bilde nr. 3)

Ifølge mytologien var Laliş i begynnelsen av skapelsen bostedet til Gud og hans engler i himmelen. Men etter at jorden ble skapt, og nektet å slå seg til ro, ble den fruktesløs og ufruktbar. Så Laliş, Guds trone, senket seg over det. Da stivnet jorden og ble dekket av vegetasjon. Siden den gang har det vært en himmelsk Laliş over og en jordisk nedenfor, som symboliserer det indre eller esoteriske og det ytre eller eksoteriske aspektet av tilværelsen (Spät, 2005: 50). Mytologien er også beskrevet i de religiøse muntlige tekstene i religiøse tekstene *zebûnî meksûr* og *afirîna Dinyayê* (Kreyenbroek, 1995: 177-9, 182-191)

Laliş er omringet av de tre fjellene *Hezret*, *Erefat* og *Meşêt*, blant fjellene renner ulike vannkilder som *Zem Zem* og *Kaniya Sipî* (den hvite kilden), *Kaniya Kulava*, *Kaniya Shivana*, og *Kaniya Berbaykê*. I tillegg finnes det elleve ulike typer hellige trær som blant annet ønsketreet *Stûna Mîraza* som pilegrimer omfavner for å gjøre seg et ønske, og søvntreet *Dara Xewa*. Blader eller kvister fra dette treet knyttes rundt barn som ikke klarer å sove. Det finnes også elleve ulike huler, der i blant *Omer Xala*, *Zimzimê* og *Axa Bêrata* (Feqîr Hecî, 2002: 30-41).

Xelmêtkar er tjenere ved Laliş som har hovedrolle i å rydde og vaske helligdommen. Videre dyrker de ulike trær som for eksempel oliventrær (Feqîr Hecî, 2002: 31).



Xelmêtkar i Laliş (bilde nr. 4)

Sheikh Adi – religionens reformator

Etter Påfuglengelen er Sheikh Adi den viktigste religiøse skikkelsen. Hans fulle navn er Adi b. Musafir b. Ismail b. Musa b. Marwan b. al-Hakim, b. Marwan. Det er ukjent når han ble født, men ifølge de fleste historikere er han født rundt år 1073 og 1078 i Beit-Far i Baalbak i Libanon (Bûdî Aloian, 2008: 38).

Sheikh Adis fødsel er beskrevet i legender blant êzidiene. Det er antatt at Sheikh Adis framtid som en sufi ble bestemt av hendelser knyttet til hans far. Legenden sier at hans far Musafir b. Ismail dro til en skog hvor han tilbragte 40 år. I en av hans drømmer ble han bedt om å dra hjem for å ha samleie med sin kone, og fra dette ville en venn av Gud bli født, hvis berømmelse ville spre seg i Øst og Vest. Barnet som ble født var Sheikh Adi (Bûdî Aloian, 2008: 41).

Êzidiene betrakter Sheikh Adi som en historisk, så vel som religiøs og mystisk skikkelse (Açikyildiz, 2010: 82). I en ung alder flyttet Sheikh Adi til Baghdad hvor han studerte under sufien Abd Al Qadir Al Gilani. Han tilbrakte den første halvdelen av sitt liv i Baghdad, og skrev flere religiøse avhandlinger og *qasidas* (oder) som uttrykte hans religiøse og filosofiske ideer (Budî Aloian, 2008: 42). Han har også skrevet de fire bøkene *Itiqad ehil elsune we*

elcema, *Risale fi Adab elnefs*, *Wesaye îla elxelîfe* og *Wesaya îla mirîdîhî Qayid*. Deretter utdannet han seg innenfor sufisme under Abdul-Khayr Hammad al-Dabbas, Uqayl al-Manbijî og Abdul Wafa al-Hulwani. Etterhvert flyttet han til Hakkari provinsen i Nord-Kurdistan (Øst-Tyrkia). Kreyenbroek mener det var på denne tiden Sheikh Adi fikk en enorm kurdisk følgerskare blant lokalbefolkningen. Senere slo han seg ned i Laliş hvor han tilbrakte resten av sitt liv og ble en anerkjent mystiker med mange tilhengere (Kreyenbroek, 1995: 29). Sheikh Adi døde i 1160 eller 1162, men êzidîer reiser fremdeles til Laliş for å besøke hans grav (Kreyenbroek & Rashow, 2005: 4).

Det finnes ulike oppfatninger blant forskere og historikere om Sheikh Adis rolle i êzidîsamfunnet. Forskeren Bûdi Aloian påpeker at ifølge arabiske og muslimske kilder blir Sheikh Adi definert som en arabisk muslim (Bûdi Aloian, 2008: 27). Omarkhali mener at êzidîer og êzidîismen eksisterte lenge før ankomsten av Sheikh Adi. Ifølge êzidîene selv var Sheikh Adi ikke bare en historisk og religiøs person som flyttet til Laliş, men han reformerte også religionen (Omarkhali & Xanki, 2009: 18). Badal Feqîr Hecî mener at Sheikh Adi verken var muslim eller araber, men en kurder fra Hakkari provinsen i Nord-Kurdistan (Feqîr Hecî, 2014: 118-9). Videre sier Feqîr Hecî at ifølge êzidîene selv klarte Sheikh Adi å beskytte de fra muslimske herskeres undertrykkelse. Han påpeker også at Sheikh Adi kanskje brukte noen elementer fra islam for at êzidîene skulle unngå undertrykkelse. Men essensen av religionen er ikke endret når det for eksempel kommer til troen på solen, sjelevandring, å unngå ekteskap, samt religiøse ritualer, markeringer, seremonier og pilegrimsferd til Laliş. Samtidig har han reformert religionen når det kommer til dannelsen av kastesystemet og ekteskap som ikke eksisterte før hans ankomst til Laliş (om kastesystemet i kap. 5) (Feqîr Hecî, 2014: 120).

Silêman og Cindî påpeker at på grunn av uroligheter og massakrer måtte Sheikh Adi og hans bror forlate Hakkari provinsen og flyttet til Damaskus. På denne tiden hadde Sheikh Adi allerede mange tilhengere blant kurdere og andre folkegrupper. Etter at situasjonen forbedret seg i Hakkari kom Sheikh Adi tilbake til Baghdad sammen med sin nevø, og henvendte seg til guvernøren Khalif Mistekifi Bilah for å få botillatelse blant sine tilhengere i Laliş. Sheikh Adi klarte igjen å samle sine tilhengere rundt Laliş og fortsatte med sitt arbeid. Silêman og Cindî stiller seg kritisk til hvordan han igjen kunne bli møtt med respekt, kjærlighet og tillit blant sine tilhengere når han vendte tilbake fra Damaskus hvis Sheikh Adis forfedre ikke opprinnelig var fra Hakkari (Silêman & Cindî, 1995: 100).

Sheikh Adi hadde ingen barn, og utnevnte før sin død nevøen *Sakhar*, sønnen til *Abi'l Barakat*, som sin etterfølger. På den tiden gikk stillingen som samfunnsleder fra far til sønn blant êzidiene. Under Sakhar sitt styre samlet han mange nye disipler, og etterlot senere vervet til sin sønn *Sheikh Adi II*. Sheikh Adi II sin sønn *Sheikh Hasan* betraktes som den andre viktigste figuren etter Sheikh Adi selv, og er forfatteren av *Kitab-al-Cilwe*. Êzidiismens ekspansjon økte særlig blant kurdiske klaner i det trettende århundret. Dette ble sett på som en trussel blant de muslimske naboene i området, særlig for Mosuls guvernør *Badr al-Din Lulu*. I år 1254 ble Sheikh Hasan arrestert, fengslet og senere drept, og etterfulgt av sønnen *Sheikh Sharaf al-Din Muhammad* (1215-57). Han ble så etterfulgt av sin sønn *Sheikh Zeyn al-Din* (Açıkyıldız, 2010: 41-3).

Muntlig tradisjon

Det finnes et uttrykk blant êzidiene som sier *me îman e ji Qewle* (vi har troen på qewlene). Religionens narrative tradisjoner har blitt overført muntlig fra generasjon til generasjon gjennom *qewl*. Qewl referer til religiøse tekster, hymner, sanger og fortellinger som gjengir innholdet og essensen i êzidiismen. I tillegg til qewl finnes det også andre kategorier innenfor muntlig overføring av religiøse tradisjoner som for eksempel *nimêj* (bønn), *terqîn û şehditiya din* (trobekjennelse) og *çîrok û çîvanok* (fortellinger). Qewl betraktes som den viktigste muntlige tradisjonen (Feqîr Hecî, 2009: 124).

Qewlbêj er kunnskapsrike menn som er blitt opplært i resitasjon av qewl av sine forfedre, men de kan også lære av en *hosta* (åndelig mester). Blant êzidiene er qewlbêj de som sprer *ulmê Xwêde* eller Guds lære (Omarkhali, 2012: 146). Qewlene kan for eksempel handle om Gud, Tawûsi Melek, Sheikh Adi, ulike religiøse skikkelser, skapelsesmyten, ekteskap, kastesystemet, ulike profeter, mennesker og dyr eller naturen. Forskeren Feqîr Hecî påpeker at det finnes rundt 200 ulike qewl, hvorav 95% er på kurdisk, mens de resterende kan være på arabisk, persisk og tyrkisk (Feqîr Hecî, 2009: 125-7).

Det antas at qewl er verkene til Sheikh Fexrê Adiya, Pîr Reshe Heyran, Pîr Sheref, Pîr Dawid, Pîr Xidir, Derwêsh Qatan, Babekrê Omera, Hesedê el-Tewrî, Dawidî bin Derman, Dewresh Hebib, Koçek Cem, Derwêsh Qotik, Sheikh Hevind, Derwesh Tajdîn, Abû Bekrê Cezirî, Lawikê Pirî og Gavanê Zerza. På slutten av 1970-tallet ble de religiøse qewlene for første gang samlet og nedskrevet i Armenia og Sør-Kurdistan, av en rekke forskere og forfattere

som Ordîxanê Celîl og Clîle Celîl, Hecîyê Cindi, Philip Kreyenbroek, Khelil Jindi, Xidir Pîr Sileman og Bedele Feqîr Hecî (Omerxalî & Xankî, 2009: 22).

I tillegg spiller *nimêj* (bønn) en viktig rolle for den muntlige traderingen blant êzidîene. De fem daglige bønnene er *nivêja berî spêdê* (morgenbønn), *nivêja rojhilatinê* (soloppgangsbønn), *nivêja nîvro* (middagsbønn), *nivêja êvarî* (ettermiddagsbønnen), og *nivêja rojava bûnê* (solnedgangsbønn). Tradisjonelt er bønneritualet individuelt, og er ikke obligatorisk, men praktiseres mer av den eldre generasjonen (Sileman & Cindî, 1979: 27). Under en bønn rettes ansiktet vanligvis mot solen under hele tilbedelsen, foruten om middagsbønnen hvor man står i retning av Laliş. Solen er fremdeles en av de helligste elementene som gir både lys og varme til verden og menneskeheten (Jindi, 2004: 80).

De hellige tekster

På slutten av 1880-tallet kom oppdagelsen av de hellige bøkene *Kitêb-i Cilwê* (Åpenbarings bok) og *Mişrefa Reş* (Den Sorte Bok) som var skrevet på arabisk (Omarkhali, 2009: 97). Det sies at Åpenbarings bok inneholder Sheikh Adi ibn Musafir sine ideer nedtegnet av Sheikh Hasan. Boken starter med en introduksjon og er inndelt i fem kapitler, hvor det første kapitlet presenterer Tawûsi Melek. De neste kapitlene beskriver Guds allmakt, mens kapittel fire inneholder en advarsel til utenforstående og gir dem muligheten til å følge hans lære. Mens kapittel fem består av en kort del som inneholder råd til de troende. Den Sorte Bok er ikke inndelt i kapitler, men gjengir skapelsesmyten og Påfuglengelen, hvordan ondskapens makt frister til ulydighet mot Guds bud, og religionens tabuer (Açikyildiz, 2010: 90).

De to skriftene vekket stor vitenskapelig interesse, men det er imidlertid kontrovers om bøkene opprinnelse. Det forutsettes at det ikke er originaldokumenter fra Sheikh Adi sin tid, men at disse samlingene egentlig er muntlige tekster som ulike forfattere har overlevert fra generasjon til generasjon. På grunn av et formelt lese- og skriveforbud for êzidîene i Sør-Kurdistan kjente de fleste êzidîer heller ikke til innholdet i tekstene. Det finnes ni kopier av de hellige bøkene i ulike europeiske og tyrkiske bibliotek, og de er i utgangspunktet ikke tilgjengelige for allmennheten (Açikyildiz, 2010: 88-9).

Omarkhali trekker frem at mange forskere og eksperter ikke anser disse skriftene for å være autentiske ettersom de er skrevet på arabisk og på grunn av innholdet på i tekstene. Videre stiller hun seg kritisk til om bøkene virkelig har eksistert, eller om de er produsert som et

forsøk på å legitimere at êzidiene er *ahl-al-kitab* (bokens folk) og derfor unngå undertrykkelse (Omarkhali, 2009: 98).

Kiras gohêrin – reinkarnasjon

Det finnes to ulike oppfatninger blant êzidiene om livet etter døden, den ene er *kîras gohêrin* (å bytte kjorte) altså reinkarnasjon, og troen på himmel og helvete (Allison, 2001: 31). Reinkarnasjon i êzidismen går ut på at sjelen etter sin død skal ta ansvar for dens handlinger på jorden. Badal Feqîr Hecî påpeker at reinkarnasjon er den eldste troen og gjenspeiles i qewlene *Qedem Guhast* og *Sheikh Adî û mêra*. Mens ideen om himmel og helvete oppstod under Sheikh Adi sin tid, men êzidiêr tror på begge oppfatningene (Feqîr Hecî, 2002: 92).

Den andre oppfatningen går ut på at i livet etter døden skal sjelen krysse *Pira Selat* (*Selat*-bruen) som knytter den jordiske verden sammen med verden etter døden. Êzidiene kan bare passere bruen ved hjelp av en forbønn resitert av deres birê û xuşka axiretê (se forklaring i kapittel 4).

Ved starten på bruen stiller Sheikh Adi tre spørsmål til sjelen som må besvares oppriktig og korrekt. Spørsmålene går ut på om kastesystemets tabuer er opprettholdt, om individet har unngått synd ved å gifte seg innenfor sin tro og kaste i hierarkiet, og om den avdøde vil forbli tilhenger av *Sultan Ezîd* (et av Guds navn). For at sjelen skal få gå videre bør svarene være at individet er langt fra ekteskapsblandingen, at de har tatt avstand fra ekteskap med en fremmed, og at de i dette livet og i det neste vil være tilhenger av *Sultan Êzîd*. Etter at sjelen passerer bruen sendes den enten til paradiset eller helvete (Arakelova, 2012: 313).

Fargenes symbolske betydning

Blant êzidiene har farger en viktig betydning og inkluderer både påbudte og forbudte farger. De påbudte og hellige fargene er hvit, gul og rød, mens den forbudte fargen er blå. Hvitt symboliserer guddommelig fullkommenhet, og som det nevnes i Mişrefa Reş skapte Gud en hvit perle (Omarkhali, 2006). Ezster Spät påpeker at de religiøse skikkelsene blant êzidiene går kledd hvitt for å representere renhet (Ezster Spät u.å.). I gamle dager pleide de eldre kvinnene å bruke hvite underbukser, mens denne tradisjonen er lite utbredt blant êzidiêr nå. Hvite skaut er fremdeles utbredt blant eldre kvinner. Ifølge êzidiene er hvit deres farge, mens blått (mer om blå fargen i kap. 4) som er forbudt tilhører muslimene (Kreyenbroek, 2009: 25).

Særegne symboler

I de fleste religioner er det vanlig å benytte tegn eller gjenstander som symboliserer og dermed formidler eller åpenbarer en hellig virkelighet, eksempler på lignende symboler er det kristne korset eller jødernes kippa. Êzidîer er pålagt å bruke en hvit underskjorte med en rund hals som kalles for *toqa êzid* eller *girêvan* (Kreyenbroek, 2009: 25).

Gîrêvan er en lang underkjole/undertøy med en rund hals som er hvit. Denne undertrøyen må lages av søster eller bror i det hinsidige (*birê û xûşka axiretê*). Gîrêvan regnes som hellig og hver troende êzidî må kysse halslinningen på skjorta før de holder bønn (Ezster Spät u.å.).



Gîrêvan/Toqa Êzid (bilde nr. 5)

Andre særegne religiøse symboler er *bêrat* som lages av jord fra Laliş og vann fra vannkildene Zem zem og Kanîya Sipî. Mange troende bærer det med seg i hverdagen, og blir begravd med det (Kreyenbroek & Rashow, 2005: 36). Tradisjonen tilsier at alle hjem skal ha *bêrat*, og det deles ut under religiøse høytider og markeringer i landsbyene. *Bêrat* blir også brukt for å bryte fasten eller når kvinner lager hjemmelaget *mast* (yoghurt) (Feqîr Hecî, 2002: 24).



Bêrat (bilde nr. 6)

I tillegg til bêrat er det andre symboler som spiller en viktig rolle blant êzidiene, som for eksempel *khêlat* (gave). *Khêlat* er en håndsydd veske som består av ulike farger, men særlig fargene rød, gul og oransje tråder blir brukt. Vesken inneholder småsteiner og bêrat fra Lalîş (Kreyenbroek, 2009: 27).



Khelat (bilde nr. 7)

Høytider

Det finnes mange feiringer og høytider i êzidîismen der de viktigste knyttes til naturen og dens årstider. *Cejina jemmaiyye* er den viktigste religiøs høytiden for êzidîene som foregår i Laliş. En annen sentral høytid er êzidîenes nyttår *sarê sal* eller *çuwarshemba sûr* (rød onsdag) som foregår om våren, samt feiringen av *Khidr Ilyas*. De tre viktigste fastedagene som markeres av de fleste êzidîene er *Cejna Rojiyen Êzî* (Êzî fastedagene) som foregår i desember. Etter slutten av fastedagene så feirer êzidîene fødselen av den hellige Ezid (Kreyenbroek, 2009: 23). Jeg kommer tilbake til feiring av disse høytidene i kapittel fire.

Andre høytider og fastedager er *Serê Çhilê Havinê* (de førti sommerdagene) som feires fra den 18. til 21. juli og består av tre dagers feiring i forbindelse med at de religiøse lederne faster i 40 dager, og *Serê Chil Zivistanê* (de førti vinterdagene) som finner sted fra 13. desember til 20. januar (Açikyildiz, 2010: 108-110).

Religiøse ritualer

Det finnes ulike religiøse ritualer blant êzidîene for både barn og voksne. Et barns inntreden i samfunnet markeres med ritualer som innebærer nye stadier i livet. De voksnes ritualene henviser til endring i sosial status for det gjeldende individet. For at en êzidî skal bli akseptert i samfunnet er det avgjørende at ritualene gjennomføres (Açikyildiz, 2010: 99). Religiøse ritualer for barn og voksne forklares nærmere i kapittel 4.

Religionens sosiale organisasjon: navn, grupper og funksjoner

Êzidîenes sosiale organisasjon består av fremtredende skikkelser, grupper og institusjoner som spiller en viktig rolle i deres religiøse og sosiale liv. De sosiale relasjonene forplikter enhver troende êzidî til å forholde seg til *pênc fêrz* (fem bud), dvs. skikkelsene sheikh, pîr, birê û xuşka axiretê, mirîd og hosta. De to sistnevnte har i praksis mistet sin betydning i moderne tid, mens de tre første fremdeles spiller en viktig samfunnsrolle (Tre førstnevnte vil diskuteres i kap. fem). I tillegg til de fem bud er det også andre religiøse figurer som spiller en viktig rolle, som for eksempel *Mîr*, *Baba Sheikh*, *Peshimam*, *Sheikh al-wazir*, *koçek*, *feqîr*, *ferash* og *fêqra* (Omarkhali, 2014: 70).

På toppen av samfunnet troner en *Mîr* (prins), det er *Tehsin Beg* som er den øverste religiøse og sekulære lederen. Han besitter en status som kun går i arv fra far til sønn, hvor den eldste

sønnen arver ansvaret. Prinsen fungerer som et mellomledd mellom êzidî-grupper og lokale muslimske og kristne samfunn (Açikyildiz, 2010: 91-2). Tehsin Beg er bosatt i familiens slott i *Ba`dre* i Sheikhan distriktet i Sør-Kurdistan. Hans åndelige og verdslige makt er ubegrenset og anses å være delegert til han fra Sheikh Adi (Ibid, 2010: 92). Mîr har i teorien ubegrenset makt, han kan ikke fjernes fra stillingen og kan bannlyse troende fra samfunnet. For å beskytte samfunnet blir alle utfordringer og problemer diskutert med prinsen. Ved hans død velger representanter for samfunnet et nytt medlem fra hans familie slik tradisjonen tilsier (Açikyildiz, 2010: 91, Kreyenbroek, 1995: 126, Spät 2005: 46).

Deretter følger *Baba Sheikh* (Sheikhens far) som er tilstede under alle viktige religiøse seremonier og tradisjonelle samlinger. Baba Sheikh er sheikenes overhode, og er ansvarlig for det åndelige og spirituelle. Tittelen går i arv fra far til sønn og er bestemt av Mîr. Baba Sheikh fører et fromt og asketisk liv, han avstår fra alkohol og faster førti dager hver sommer og vinter. Hans tilstedeværelse under religiøse forsamlinger og festivaler er avgjørende for seremonienes legitimitet (Kreyenbroek, 1995: 127).

Peshimam (sjefsimam) er en av de fremtredende religiøse skikkelsene som spiller en viktig rolle under religiøse ritualer. Han har autoritet til å feire ekteskap og avgjøre brudepris. Under alle religiøse anledninger må han være til stede sammen med Baba Sheikh (Açikyildiz, 2010: 93). *Baba Çawîs* er vokteren av Laliş, og har myndighet over alt som skjer i helligdommen, som også er hans permanente bosted (Açikyildiz, 2010: 94). En annen skikkelse er Sheikh al-Wazir (sheikhministeren) som er en representativ for familien til Sheikh Shams og vokter av Sheikh Shams i Laliş. Han representerer også de gamle politiske statusene til Shamsani familien. Det antas at denne tittelen ble gitt til Sheikh Shams av Sheikh Adi som utnevnte han som sin personlige rådgiver (Açikyildiz, 2010: 94).

Feqîr (fattig) refererer til hellige og asketiske sufi-menn eller dervish, og êzidîer som besitter asketiske kjennetegn kan bli feqîr (Spät, 2005: 48). En feqîr er forpliktet til å være et godt eksempel på fromhet og avholdenhet. De faster i lange perioder, avstår fra å drikke og røyke, aldri vise aggressiv atferd og har forbud mot å barbere skjegg og bart (Kreyenbroek, 1995: 133-134). Disse handlingene resulterer i at de møtes med respekt av samfunnet.

Medlemskap i gruppen *Kochek* (seere) er ikke arvelig og man kan komme fra hvilken som helst kaste (Kreyenbroek, 1995: 134). Kochek anses å være tjenere av Sheikh Adis alter i Laliş under myndighet av Baba Sheikh, men denne rollen synes å være halvveis glemt. En

koçek har et medfødt talent for klarsynthet og roses for sine mirakuløse krefter som å kommunisere med den usynlige verden gjennom sine drømmer og transer, diagnostisere mystiske plager, og det viktigste av alt er at de er bevisste på skjebnen til en sjel etter døden. Siden êzîdîene tror på sjelevandring er koček velsignet med evnen til å se avdøde sjeler i sine drømmer eller i våken tilstand (Açikyildiz, 2010: 97, Spät, 2005: 48).

Fêqra er kvinnelige kollegaer av koček og anses som tjenere av Laliş. De skal ta vare på den hellige ilden som tenes hver dag. De blir betraktet som hellige personer, og antas å ha de samme mirakuløse krefter som koček (Spät, 2005: 48). Den aller siste religiøs figuren som blir forklart i denne delen av oppgaven er *fêrash* (tjenere) som også befinner seg i Laliş (Kreyenbroek, 1995: 136).

Kapittel 3 - Metode

Innledning

Formålet med dette kapittelet er å redegjøre for hvilke metodiske fremgangsmåter jeg benyttet meg av i forskningsprosessen. Jeg vil først presentere hvordan jeg kom i kontakt med de ulike organisasjonene under feltarbeidet i Tyskland. Deretter vil jeg gi et innblikk i kvalitativ metode, gjennomføring av intervju og åpen observasjon. Videre vil jeg presentere mitt rekrutteringsprosessen av informanter og mitt utvalg, samt beskrive min egen rolle under feltarbeidet, dilemmaer jeg møtte og etiske betraktningerm og avslutte med en oppsummering.

Feltarbeid i Tyskland

Feltarbeid som metode er velkjent fra ulike faglige disipliner. Men begrepet bringer kanskje raskere referanser til sosialantropologi. Allikevel har feltarbeid også en lang tradisjon innen religionsvitenskapelig forskning. Ifølge religionsviter Richard Natvig kan religionsvitenskapelig feltarbeid defineres som systematisk innsamling av religionsvitenskapelig relevant materiale i felten (Natvig, 2006: 203). Videre påpeker Natvig at feltarbeid ikke er en metode i seg selv, men at arbeidet i felten kan inneholde flere ulike metoder som for eksempel intervju og observasjon (Natvig, 2006: 204). I arbeidet med denne oppgaven har delvis observasjoner blitt brukt men intervjuer har vært den viktigste kilde for informasjonsinnsamling.

Feltarbeidet startet sommeren 2015 og varte fra midten av juni til midten av august og foregikk i hovedsak i byen Bielefeld i Tyskland. En rekke organisasjoner og individer har gitt viktige bidrag i gjennomføringen av mitt prosjektet i Tyskland. Før avreise var jeg klar over at tilgang til felten i et land som i utgangspunktet var fremmed for meg kunne by på problemer. Med dette i tankene gjorde jeg et forsøk på å få noen bekjenskaper i Tyskland i god tid før feltarbeidet begynte, dette gjorde jeg ved å benytte meg av sosiale medier, e-post, telefon, samt gjennom bekjente fra Norge som hadde god kjennskap til det tyske êzidî samfunnet i Tyskland.

Gjennom bekjente kom jeg i kontakt med en organisasjon i Hannover ved navn *Ezidische Akademie*. Jeg antok organisasjonen ville være relevant for mitt studie og ringte nummeret

som var tilgjengelig på hjemmesiden deres. Etter å ha presentert meg fortalte jeg om mitt prosjekt og sa jeg ønsket å intervjuê êzidî ungdommer.

Ezidische Akademie er en ideell organisasjon med hovedkontor i Hannover, som er dedikert til forskning, promotering og integrasjon av êzidîer i Tyskland. Siden deres oppstart i 2009 har foreningens formål vært å styrke kvinners rolle i familien og hjelpe med integrering i storsamfunnet. Akademiet har i tillegg et bibliotek ved navn *Journal of Ezidische Akademie* og en kurdiskspråklig tv-kanal kalt 4SEM TV. Ved akademiet tilbys det også morsmålsopplæring i det kurdiske språket, opplæring i êzidîenes religion for barn og ungdommer, samt andre aktiviteter som seminarer, temakvelder og musikkundervisning, (<http://www.ezidische-akademie.de>).

Den første dagen ved akademiet fikk jeg en omvisning av en sheikh og en pîr som leder akademiet. De fleste som besøker *Ezidische Akademie* er êzidîer fra Nord og Vest-Kurdistan (Nord- Syria, Øst-Tyrkia), Armenia, Russland, og noen få fra Sør-Kurdistan (Nord-Irak). Jeg deltok i de ulike aktivitetene som ble utført, blant annet var jeg med på å lese bønn sammen med barn og ungdommer. Min tanke var at organisasjonen skulle fungere som en døråpner for mitt prosjekt, men det ble ikke slik jeg hadde forventet. Jeg hadde i utgangspunktet planlagt å gjennomføre feltarbeidet i Hannover, men da akademiets styre ble informert om at prosjektet bare inkluderte ungdommer fra Sør-Kurdistan var de ikke interessert i å hjelpe meg. Det ikke ble sagt direkte til meg, men jeg oppfattet at de mente religionen ble praktisert likt av alle êzidîer uansett hvor de er i verden eller hvor de er fra i Kurdistan. På grunn av dette utviklet feltarbeidet i Hannover seg svært langsomt i begynnelsen. Jeg tilbrakte flere dager ved akademiet og forsøkte å få et nettverk i Hannover. Med tiden innså jeg at jeg måtte finne andre alternativer for å komme i kontakt med informanter.

Etter mange samtaler over flere dager med ulike kontakter i Hannover kom jeg i kontakt med *Mala Êzidîyan* (Êzidienes Hjem) i Bielefeld. Her foregår en del aktiviteter som blant annet begravelsesseremonier og samlinger av ulike helligdager. Mala Êzidîyan ligger omtrent 40 minutters kjøretur fra Hannover, og tilhører êzidîer fra Nord-Kurdistan. Jeg ble fortalt at det ikke fantes noen fra Sør-Kurdistan i deres organisasjon, og det var heller ikke ofte de besøkte Mala Êzidîyan. På bakgrunn av dette mente organisasjonens leder at de ikke kunne være til hjelp for meg.

Jeg gjorde utallige forsøk på å komme i kontakt med êzidier fra Sør-Kurdistan, og fant etterhvert *Lalish Zentrum* gjennom en kjent kurder i Düsseldorf. Han satte meg i kontakt med êzidier fra Sør-Kurdistan som var samarbeidsvillige. Det var slik jeg kom i kontakt med organisasjonen som endelig ble en døråpner for feltarbeidet. Et av styremedlemmene i *Lalish Zentrum* la utrolig mye til rette for meg. Han hjalp meg med å kontakte folk jeg ville intervju, og tok meg med på strategimøter og aktiviteter i organisasjonen.

I *Lalish Zentrum* foregår politiske, kulturelle, sosiale og religiøse aktiviteter som for eksempel seminarer, minnemarkeringer og nasjonale høytider som *Newroz* (kurdernes nasjonaldag). Det holdes i tillegg kurs for barn og ungdommer som morsmålsundervisning og religionsundervisning. Det legges også stor vekt på å styrke kvinner i samfunnet. Et av organisasjonens formål er å opplyse om situasjonen i Kurdistan gjennom seminarer. I en samtale med et av styremedlemmene ble det nevnt at det per i dag er umulig å snakke om êzidiernes situasjonen uten å trekke inn politikk. For eksempel inviteres ofte politikere og akademikere til seminarene hvor det kan stilles spørsmål, og medlemmene kan få bedre kjennskap til kurdere i Kurdistan og livet i diaspora. *Lalish Zentrum* er et samlingssted for alle êzidier fra Sør-Kurdistan, og da spesielt for ungdommer.



Lalish Zentrum i Bielefeld (bilde nr. 8)

Feltarbeidet i Tyskland har gitt meg utrolig mye kunnskap om datainnsamling. Det var en spennende prosess som også var slitsom siden alt var nytt for meg.

Kvalitativ forskningsmetode

Forskningsmetode deles inn i kvalitative og kvantitative metoder, men metodene man velger er avgjøres av problemstillingen. Intervjuer basert på lukkede eller standardiserte spørreskjemaer brukes ofte i forbindelse med kvantitativ undersøkelser med en undersøkelsesgruppe. Kvalitativ forskningsmetode er preget av åpne personifiserte intervjuer hvor man får informasjon om et tema gjennom samtaler med informantene (Bremborg, 2012: 310).

Jeg valgte det kvalitative forskningsintervjuet som en datainnsamlingsteknikk ettersom det er en effektiv metode for å beskrive informanters erfaringer og tanker. Beskrivelse er en viktig del av det kvalitative forskningsintervjuet ettersom informantene kan beskrive opplevelser og følelser. Folkloristen Trude Fonneland påpeker at kvalitativ forskning intervju er en prosess der en lærer andre mennesker å kjenne. Disse metodene er teknikker som gir et bilde av levende religiøsitet, slik den eksisterer i menneskers hverdagsliv og i praksis. Forskeren får kjennskap til informantenes tanker, holdninger, kunnskaper, opplevelser og håp (Fonneland, 2006: 223-4). Med denne forståelsen for en kvalitativ undersøkelse kan kurdiske êzidî ungdommers religiøse identitet, roller og holdninger bedre analyseres. Pål Repstad mener en kvalitativ metode åpner for fleksibilitet siden spørsmålene i det kvalitative intervju kan endres underveis, og tilpasses ettersom intervjuet utvikler seg (Repstad, 2007: 18). Jeg ønsker å bruke begrepet informant om personer som ble intervjuet.

Gjennomføring av intervjuet

I denne oppgaven har jeg benyttet meg av en semi-strukturert intervjuguide for innsamling av data. Intervjuguiden fungerer som en ramme for samtalen og åpner temaoversikten som gir både intervjueren og informanten spillerom med omsyn til å stille oppfølgingsspørsmål (Fonneland, 2006: 226). Styrken ved denne formen for intervjuguide er at intervjueren har mulighet til å utdype spørsmålene underveis for å få et mer omfattende svar. Dette var viktig for mitt studie da jeg var interessert i informantenes personlige kunnskap, oppfatninger og meninger. Det er viktig å formulere spørsmål som er klare, enkle og korte, samtidig som jeg unngikk ledende spørsmål.

Ifølge Kvale kan intervjuet ses på som en scene hvor kunnskap produseres gjennom interaksjon mellom intervjuer og informant (Kvale, 2002: 132). Det er viktig å skape samspill

og kjemi i denne interaksjonen, både før og underveis i intervjusituasjonen. Jeg startet ofte samtalene med å snakke om hverdagslivet, situasjonen i hjemlandet eller livet i diaspora. Dette var måten mine informanter ble tryggere på å snakke, og deretter våge å komme med sine tanker og ideer. Når vi da startet med selve intervjuet, var det viktig at jeg som intervjuer var en aktiv lytter og viste forståelse, respekt og interesse for det informantene forteller.

Intensjonen med intervjuene var å innhente empiri fortalt av informantene. Som forsker forberedte jeg meg på å møte informanten med respekt, få samtykke av vedkommende slik at eventuelle etiske problemer ble nåndtert ryddig, og at det var tilfredsstillende for alle involverte parter. Ved å bli litt kjent kan man bidra til å skape en trygg atmosfære for informantene. En trygg atmosfære kan gjøre at informanten lettere forteller om opplevelser og følelser (Kvale, 2002: 132). Derfor innledet jeg med en presentasjon av meg selv, og med dette opplevde jeg informantenes åpenhet og ærlighet som et tegn på tillit til meg som forsker, men noen av informantene virket svært sjenerte. Jeg lot informantene selv avgjøre hvor de ønsket at intervjuet fant sted, intervjuer ble gjennomført på Lalish Zentrum, hjemme hos informantene eller på caféer.

Alle intervjuene ble foretatt ansikt til ansikt, og det var opp til informanten å bestemme hvor intervjuet skulle finne sted. De fleste av intervjuene hadde en varighet på mellom 30 til 50 minutter, og alle intervjuene ble tatt opp på båndopptaker. Den beste måten å registrere intervjuet på er bruken av en båndopptaker. Dette fører til at forskeren kan konsentrere seg om informantene. Det er også en fordel for intervjueren som får tilgang til et rikere datamateriale som man kan vende tilbake til (Kvale, 2002: 161). Jeg følte meg veldig komfortabel med å ta opp intervjuene da jeg kunne konsentrere meg om samtalen, og i større grad være tilstedeværende og anerkjennende i intervjusituasjonen. Dette førte til at jeg kunne engasjere meg og aktivt lytte til det informantene fortalte uten å stresse med nedskrivning.

Åpen observasjon

Det finnes i utgangspunktet to typer observasjon, nemlig åpen og skjult observasjon. I åpen observasjon deltar forskeren til en viss grad på lik linje med informantene og utfører de samme oppgavene som dem. En skjult observasjon innebærer at forskeren følger informantenes aktiviteter fra sidelinjen (Repstad, 2007: 40). Da jeg reiste til Tyskland hadde jeg i utgangspunktet ikke tenkt til å delta i noen aktiviteter på lik linje med informantene. Men underveis har jeg erfart at alt ikke nødvendigvis blir slik man har tenkt i felten.

I dette studiet er kun åpen observasjon brukt. Under feltarbeidet i Lalish Zentrum deltok jeg i alle aktivitetene i likhet med informantene. Selv om det var intervjuene som sto i sentrum var observasjonene likevel viktige. Under de ulike aktivitetene observerte jeg ungdommene fra sidelinjen, det samme gjaldt for de religiøse aktivitetene jeg observerte. Jeg observerte hvordan de arbeidet sammen, hvordan Lalish Zentrum ble et sosialt møtested, og hvordan medlemmene deltok i ulike aktiviteter.

Under uformelle sammenhenger både hjemme og utendørs observerte jeg hvordan den religiøse identiteten kom til uttrykk i hverdagslivet. Jeg ble invitert til ulike aktiviteter og arrangementer ved Ezidische Akademie og spesielt Lalish Zentrum. Jeg tok del i ulike religiøse ritualer og enkelte aktiviteter i Lalish Zentrum og hjemme hos familiene. For eksempel planla familien jeg bodde hos sønnens bryllup som ville finne sted innen kort tid. For meg ble dette ritualet en god anledning til å finne ut mer om betydningen av ekteskap i det religiøse kastesystemet. Andre anledninger var det med å ikke dusje på onsdager, og å tenne lys hver onsdagsettermiddag. Jeg valgte og ikke dusje på onsdager for å vise respekt til familiens religiøse ritualer. Hos familien jeg bodde praktiserte barna i huset å kysse hånden til deres eldre etter å ha dusjet. De kysset også min hånd, noe jeg nektet i begynnelsen, men etter hvert aksepterte og respekterte jeg dette ritualet. For å tilpasse meg normer og høflighetsritualer kysset jeg også hånden til de eldre i huset etter at jeg hadde dusjet. Hvis familien jeg bodde med kysset hendene til enkelte individer under besøk hos andre familier gjorde jeg også det. Jeg følte meg mer komfortabel med å gjøre dette fremfor å utelukke denne skikken.

Utvalg av informanter

I forbindelse med masteroppgaven ble det foretatt elleve intervjuer, hvor informantene ble valgt ut på bakgrunn av ulike kriterier. Repstad hevder at det bør være spredning og maksimal ulikhet blant informantene, med hensyn til alder og kjønn, og når informantene er ulike øker sjansene for å finne nye relevante data (Repstad, 2007: 58). Jeg ønsket å ha fire informanter fra hver kaste i hierarkiet, altså sheikh, pîr og mirîd. Til slutt klarte jeg å skaffe fire informanter blant sheikhene, fire blant mirîdene og tre blant pîrene. Det tok utrolig mye tid å skaffe informanter blant den sistnevnte gruppen siden de er færre. Jeg var bevisst på at det skulle være både jenter og gutter i alderen mellom 18 og 25 år, og at de skulle være andregenerasjons innvandrere i Tyskland.

I felten fokuserte jeg spesielt på unge voksne êzidîer fra Sør-Kurdistan som bodde i byen Bielefeld. Valget av Sør-Kurdistan var på grunn av êzidîenes sterke tilknytning til Laliş, min bakgrunn fra området, og på grunn av familieforbindelser siden min far var *kerîv* for êzidîgutter. Jeg valgte Bielefeld ettersom det er en av de byene med flest êzidîer. Målet med utvalget var å få belyst saken fra ulike synspunkter slik at intervjuene kunne gi et godt grunnlag for forståelsen av religiøs identitet blant ungdommer i diaspora. En presentasjon av informantene følger i appendiks.

I starten trodde jeg det ville bli vanskelig å få tak i informanter. Problemet ble ikke så omfattende som antatt og jeg fikk et tilstrekkelig stort utvalg av informanter, både når det gjelder alder, kjønn og kastene i det religiøse hierarkiet. Målet mitt var å bygge et nettverk av informanter ut fra Ezidische Akademie i Hannover og senere Laliş Zentrum i Bielefeld. Kontakten med den første organisasjonen bar ikke mange frukter, og som tidligere nevnt ble jeg nødt til å finne andre alternativer. Den siste organisasjonen ga meg mulighet til å delta på begivenheter og åpnet for intervjuer med interessante individer. I tillegg var området jeg bodde i og ikke minst de jeg bodde hos og deres venner og bekjente et godt utgangspunkt for å bli mer kjent med informanter. Litt etter litt kom jeg i kontakt med folk som stort sett bodde i området. Noen av informantene kjente hverandre fra før av, mens andre kom mer tilfeldig inn i bildet. De hjalp meg med å komme i kontakt med både jenter og gutter som var behjelpelige med prosjektet.

Det var helt sikkert flere jeg burde intervjuet, men med tanke på masteroppgavens begrensninger i forhold til både tid og omfang var det nødvendig å avgrense analysematerialet. For sikkerhetsskyld intervjuet jeg også fire styremedlemmer fra Laliş Zentrum om ungdommenes religiøse identitet, men disse har ikke fått noe plass i oppgaven med tanke på at fokuset er på ungdommer. Fonneland påpeker at antall informanter ikke bør være for stort da datamaterialet og databearbeidingen er en tidskrevende prosess, samtidig som intervjumaterialet må gi tilstrekkelig grunnlag for analyse. Antall intervjuer varierer etter hvor fyldige kilder en benytter, i tillegg til kvalitativ forskningsintervju og kilder som tekst, foto og observasjon (Fonneland, 2006: 225).

Jeg ønsket også å intervju samfunnets øverste leder Mîr Tehsin Beg om religiøs identitet blant êzidî ungdommer i Tyskland, og møtte han rett før jeg skulle reise tilbake til Norge. Han ønsket ikke å svare på spørsmålene mine siden mange journalister har mistolket hans beretninger, og vært spekulative om hans tidligere uttalelser i media. Allerede før vi møttes

fikk jeg beskjed av hans familiemedlemmer om at jeg ikke behøvde å møte han hvis jeg var en journalist. Han seg villig til å møte meg siden jeg var en student, men samtalen ble veldig kort siden det var flere som ventet på å få møte han.

Min rolle som forsker

Repstad hevder at forskerrollen i kvalitative studier kan være spennende og berikende, men samtidig frustrerende (Repstad, 2007: 71). Å forklare min rolle for alle de jeg møtte under feltarbeidet var kanskje det mest utfordrende. Jeg måtte derfor jobbe mye med å definere min rolle for alle jeg møtte når det gjelder hvem jeg var og hva jeg skulle gjøre i feltet. Det var ikke bare jeg som skulle bestemme hvem jeg var, men også styremedlemmene i de ulike organisasjonene tildelte meg roller. Jeg ble både behandlet som student og forsker fra et universitet i Norge, men også som en kurdisk jente fra byen Duhok i Sør-Kurdistan med interesse for religionen. Det viste seg at min hjemby virket betryggende på dem siden de har kjennskap og nære relasjoner til denne byen.

Både rollen som student og det at jeg var kurder fra Duhok var en inngangsport til felten og ga meg mye innpass. Det bidro til at jeg i stor grad fikk bli med på religiøse høytider og flere minnemarkering i forbindelse med de siste massakrene. Jeg ble invitert til sosiale aktiviteter, å besøke venner og restaurant- og kafébesøk. Familiene jeg bodde hos hadde mye å si for min rolle og hvordan jeg ble mottatt og sett på av mine informanter. Det førte også til at informanter og de familiene vi besøkte hadde mer tillit til meg. I noen tilfeller ble jeg oppfattet som en venn eller et nært familiemedlem når jeg ble omtalt som *heval* (venninne), *xuşke* (søster) eller *keça malê* (familiens datter) overfor andre eller direkte til meg.

Folk ble positivt overrasket over at jeg hadde vært i êzidienes hellige områder og deltatt på deres helligdager, og det ble oppfattet som en genuin interesse for religionen. Jeg opplevde dette som en uvurderlig døråpner og tillitsskaper. Slik jeg ser det bidro min kjennskap til en del av religionen til at jeg i mindre grad ble sett på som en “forsker av religionen” eller utenforstående. Ved flere anledninger fortalte informanter meg at de syntes det var gøy å diskutere religionen med meg, og dette reduserte følelsen av å være en plagsom inntrenger i deres liv.

Dilemmaer

Ifølge Repstad kan enkelte problemer oppstå med mennesker som lever i din egen kultur. Disse forskjellene kan blant annet være språkbruk, sosial klasse, religion og ulike kulturelle normer (Repstad, 2007: 39). Jeg ble godt mottatt av alle informantene, men samtidig hadde de alltid spørsmål til min religionsbakgrunn.

Under et intervju ved Lalish Zentrum kom en mann bort til meg og tok ut 200 euro som en gave til meg. Jeg tolket dette som takknemlighet for at en kurder med ikke-êzidî bakgrunn hadde interesse for êzidî-religion. Allikevel hørte jeg av enkelte i Lalish Zentrum som lurte på hvorfor en med muslimsk bakgrunn ville forske på deres religion, og jeg følte at de mistenkte min rolle. Mistenkeliggjøringen var forårsaket av undertrykkelsen êzidier har gjennomgått under muslimske herskere, og usannferdig litteratur om deres religion av ulike forfattere. Jeg forventet spørsmål om hvilken tro jeg tilhørte da det har blitt skrevet mye spekulativt litteratur om êzidiismen. Det er viktig å vise forståelse for usikkerheten blant informantene. Derfor var det svært viktig for meg å informere informantene om prosjektet, og i noen tilfeller forklarte jeg flere ganger så de var sikker på hvorfor de deltok i prosjektet. Dette førte ofte til positive tilbakemeldinger fra samtlige informanter. Men samtidig følte jeg at noen av informantene var skeptiske hver gang jeg tok opp enkelte temaer, som for eksempel ekteskap. Før jeg avsluttet intervjuene spurte jeg informantene om de ønsket å lese gjennom det transkriberte materialet. Majoriteten av informantene ønsket ikke det.

Rett før jeg skulle ta farvel med vertsfamilien fikk jeg besøk av et familiemedlem til en av informantene. Hun hadde snakket med noen andre familier jeg hadde besøkt for å intervjuere deres barn, og kvinnen hadde fått høre fra andre at de burde være forsiktige med hva de hadde sagt og var skeptisk til at intervjuet var tatt opp på båndopptak. Jeg ble også fortalt om muslimer som gjennom historien hadde utført ulike former for massakrer og angrep mot êzidier, og derfor var de kritiske til hva jeg skulle gjøre med opptakene etterpå. Jeg måtte dermed igjen forklare hva prosjektet gikk ut på, hvem jeg var, hva jeg ønsket å undersøke og at opptakene skulle slettes rett etter at oppgaven var levert inn. Under intervjuet hadde informanten oppgitt sitt navn, og dette virket skummelt for familien. Jeg fortalte at alle ble anonymisert i oppgaven, og dette gjentok jeg flere ganger for å berolige henne. Men på grunn av denne hendelsen så jeg meg nødt til å se bort fra materialet til denne informanten i oppgaven.

Allerede under mitt første besøk ved Ezidische Akademie ble jeg introdusert for et av styremedlemmene som fungerte som en nøkkelperson for miljøet i Hannover og som jeg hadde lange samtaler med. Han virket svært skeptisk i begynnelsen og hevdet oppgaven min antagelig hadde politiske hensikter og ikke ville være til nytte for religionen. En dag spurte om jeg kunne ta opp samtalen med han på bånd siden han hadde svært mye kunnskap om det religiøse kastesystemet. Jeg fikk ikke tillatelse til dette i starten, men når jeg endelig fikk lov til å ta opp samtalen sa han at hvis jeg misbrakte informasjonen ville han skrive om meg i sin nye bok.

Man må være oppmerksom på fallgruver når man skal forske. Faren ved å skulle forske i eget miljø, er at man ikke er oppmerksom på forskjeller slik man er i fremmede kulturer. Det er lett å anta at vi oppfører oss og snakker på samme måte siden vi kommer fra samme kultur og miljø, men som Repstad sier vil all observasjon bli vår egen fortolkning (Repstad, 2007: 38-9). Repstad sier at forhåndsskjennskap til miljøet kan være en fordel fordi man forstår bedre det som skjer og kan unngå pinlige feilslutninger og misforståelser (Repstad, 2007: 38). I denne sammenheng måtte jeg være forsiktig med å nevne ord som var tabu eller spise matvarer som også var tabu i miljøet. I stedet for å bruke ordet *sheitan* (djevel) ønsket jeg å bruke andre forklaringer eller kalle det for *gutina xirab* (ufint ord).

Etiske betraktninger

Før jeg begynte med å samle inn data fikk jeg godkjenning av Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste siden denne undersøkelsen inneholder personopplysninger, derfor hadde jeg meldeplikt til NSD. Under alle intervjuene presentere jeg prosjektet mitt og dets formål. Deretter forklarte jeg at intervjuet var konfidensielt og frivillig, og at de når som helst kunne trekke seg. Informanten har rett til å få informasjon om formålet med studiet, hvordan intervjuet foregår, når og hvor blir intervjuet holdt. Det er også viktig at informanten blir informert om å signere et samtykke med informasjon og bakgrunnen for prosjektet og hva de aktuelle intervjuene skal brukes til i oppgaven (Kvale, 2002: 41).

Jeg ga både muntlig og skriftlig informasjon på kurdisk under hvert intervju, og informantene fikk samtykkeerklæring med informasjon på samme språk. De leste gjennom samtykkeerklæringen for å se om de forstod alt som sto i brevet. Jeg har fått samtykke fra alle informantene mine og de signerte samtykkeerklæringen. Den kvalitative metoden stiller strenge krav til respekt for individets integritet gjennom taushetsplikt og anonymisering

(Fonneland, 2006: 237). Informantene ble derfor informert om de etiske prinsipper for forskningsundersøkelser og kravet om en så fullstendig anonymisering som mulig. Informantenes navn, personlige opplysninger som alder og annen informasjon ble endret i etterkant av intervjuene for å sikre deres anonymitet.

Mitt studie omfatter et sensitivt tema og inkluderer en sårbar religionsgruppe. Det var viktig å presisere overfor informantene at de kunne trekke seg når som helst, og at de kunne unnlate å svare på spørsmål de ikke var komfortable med. Ingen av informantene ga uttrykk for at intervjusituasjonen virket negativ, men det var enkelte spørsmål de ikke ønsket å svare på.

Oppsummering

I dette kapittelet har jeg gjort rede for feltarbeidet som foregikk i Bielefeld under våren 2015. Jeg har benyttet litteratur fra flere fagtradisjoner som psykologi og sosiologi, men mitt feltarbeid er likevel religionsvitenskapelig. Det som kjennetegner et religionsvitenskapelig feltarbeid er fokuset på religion som en teknikk som gir et bilde av levende religøsitet. Metodene jeg har benyttet meg av er både åpen observasjon og semi-strukturerte intervjuer.

Det mest utfordrende under feltarbeidet har vært å måtte forklare hvem jeg er og min religionsbakgrunn. Dette har ført til at jeg måtte velge bort materiale fra en av informantene.

En presentasjon av informanter ligger i appendiks. Utvalget av informanter består av de som var villige til å snakke med meg. Deler av materialet kunne ikke brukes ettersom det var fra styremedlemmer fra de ulike organisasjonene som ikke oppfylte kravet om å være mellom 18 og 25 år. Jeg sto da igjen med et utvalg bestående av 11 informanter, og det er disse informantene som utgjør grunnlaget for intervjuene.

Kapittel 4 – Religiøse identitetsmarkører i diaspora

Dette kapittelet vil analysere empiriske funn fra informanter og diskutere dette i samsvar med hovedtemaet om religiøs identitet blant diasporiske êzidî ungdommer. Informantenes svar ble inndelt i kategorier i henhold til temaene som var viktige for oppgaven. Det er generelt vanskeligere å få gjennomført religiøse markeringer, høytider og ritualer i diaspora enn i Kurdistan, på grunn av fraværet av hellige steder og religiøse gjenstander som utgjør den viktigste delen i religiøse markeringer. Disse funnene tar for seg religiøse markeringer og høytider, ritualer, forbud og tabuer og særegne symboler. Ut ifra dette fokuserer jeg på hvordan disse religiøse identitetsmarkeringer gjennomføres utenfor hjemlandet, samt hvordan det kommer til uttrykk med tanke på lengsel.

Religiøse markeringer og høytider

Christine Allison hevder at êzidiismen er en religion med ortopraksi, det vil si at praksis, ritualer og regler for det daglige liv er viktigere enn skriftlige tekster og dogmer (Allison, 2001: 4). Ortopraksi kommer fra gresk og betyr riktig handling. Ortopraksi blir av Catherine Bell brukt for å beskrive rituell tetthet, det vil si at et ritual blir brukt eller vektlagt. I et ortopraksis samfunn er religiøse ritualer, seremonier og høytider en del av hverdagslivet, og et medium for å opprettholde ens religiøse identitet (Bell, 1997:191-3).

Som nevnt finnes det ulike religiøse høytider og seremonier som markeres av alle êzidiene. Noen av høytidene kan foregå hjemme som for eksempel sarê sal (nyttårsfeiringen), cejina Êzdî og Khidr Ilyas, mens andre er knyttet til Laliş, blant annet cejina jemmaiyye som kun foregår der.

Cejina jemmaiyye er en pilgrimsferd og er den viktigste festivalen i Laliş. En êzidî må i løpet av livet gjennomføre en pilgrimsreise til helligdommen under denne høytiden. Det innebærer en syv dagers pilgrimsferd, og enhver êzidî som gjennomfører pilgrimen betegnes som *Hajj* (Kreyenbroek & Rashow, 2005: 14). Den første dagen er pilgrimene ikledd festklær og krysser Pira Silat (Silat-bruen). Det sies at det er her det verdslige livet avsluttes og det hellige livet begynner. De troende må gå rundt bruen tre ganger mens de bærer på fakler og sier *Pira Silatê, aliyek doje, êk cennete*, (Silat-bruen, er på den ene siden helvete, på den andre siden paradiset). Når pilgrimene går videre for å entre Laliş må de som

et tegn på respekt vaske hender og ta av seg fottøy før de slipper inn i helligdommen (Açikyildiz, 2010: 106).

Gjennom hovedinngangen blir en møtt av mange bygninger som tilhører hellige skikkelser. Bygningene rommer gravplasser som for eksempel gravmælet til Sheikh Adi, som er et midtpunkt. Inngangsdøren til bygningen med *qapiya Sheikh Adi* (Sheikh Adi sin dør) er et sentralt sted for de besøkende, og er dekorert med en svart slange. Pilegrimene pleier å kysse terskelen til denne døren før de går inn og gir donasjoner til vokterne (Ibid, 2010: 106).

Under den første dagen av cejina jemmaiyye samles alle êzidîenes religiøse ledere i Laliş, og det inkluderer blant annet Mîr, Baba Sheikh, Peshimam og Baba Chawush. I løpet av denne kvelden utfører en gruppe sheikh kveldens *sema* (dans) til qewlbêj sin religiøse sangeres musikk, mens man resiterer hymner sammen. På den andre og tredje dagen ved mørket tenner de religiøse skikkelsene og pilegrimene fakler på vegger overalt i Laliş. Pilegrimene avslutter dagen med å synge og danse til folkloristiske kurdiske sanger (Açikyildiz, 2014: 106). Den fjerde dagen finner seremonien *Pari Suwar Kirin* sted og utføres av Baba Chawush og andre religiøse skikkelser. Her samles fargerike klær og kluter fra Sheikh Adis helligdom og fraktes til Kaniya Sipî hvor det blir tatt imot av en pîr *serdari* (dørvakt). Tekstilene døpes i det hellige vannet mens det resiteres bønner. Den femte dagen utfører de religiøse skikkelsene *Qapax*-seremonien hvor det ofres en okse. En gruppe menn tar oxen med til Erefatfjellet hvor *gaybikuj* (okseslakteren) befinner seg. Pilegrimene danser mens oxen ofres, og det høytidelige måltidet *simat* (en suppe) tilberedes og gis til pilegrimene (ibid, 2010: 106)

Den sjette dagen utføres *Berê Şibak* for å minnes Sheikh Adi. Êzidîer mener liket til Sheikh Adi ble transportert på en bære eller en *takht* (seng). *Bargayi* (bærere) transporterer den fargerike sengen til *Berê Silat* (Silat steinen) i nærheten av Pira Silat og blir møtt av Baba Sheikh og Feqîr, mens qewal resiterer hymner og spiller på instrumentene *def* (fløyte) og *tanbûr* (tamburine). I løpet av dagen ofres en sau til mîr og baba sheikh. Den syvende og siste dagen blir båren til Sheikh Adi levert tilbake, og pilegrimene avslutter denne syv dagers pilgrimsferden med dans og musikk (Açikyildiz, 2010, 107).

Informantene uttrykket stor glede for pilgrimsferden, men ettersom de befinner seg utenfor Laliş får de ikke gjennomført pilgrimsferden. Informantene Rundik, Revin og Dilan gir varierende svar om hvordan cejina jemmaiyye markeres i Tyskland:

Rundik forteller at hun ikke har feiret *cejina jemmaiyye* siden hun kom til Tyskland siden markeringen ikke kan gjennomføres noen andre steder i verden enn Laliş, fordi det består av ulike aktiviteter og ritualer som er tilknyttet helligdommen. Hun forteller videre at den eneste måten de feirer i Tyskland er at familien hennes pleier å lage mat og deler det ut til naboene i Bielefeld. Rundik forteller her om sine minner fra markeringen i Laliş:

Vi gjorde oss klar flere dager før markeringen av *cejina jemmaiye* i Laliş. Vi kjøpte nye klær, masse søtsaker og god mat til mange dager siden vi fikk overnattingsbesøk i vårt hus. (...) Vi møtte våre slektninger og venner og ble kjent med nye folk, og koste oss dag og natt. (...) Vi besøkte hellige bygninger, graver og vannkildene Zem Zem og Kaniya Sipî. (...) Vi holdt også bønn, spesielt foran Sheikh Adi sin grav.

For Rundik var markeringen i Laliş en slags fest som hun og familien gledet seg til hvert år, en fest for store og små. Hun forteller videre at hun hvert år føler seg trist i Tyskland under denne markeringen. Hun og familien trøster seg selv med å følge markeringen på tv, og ringe til familie og slektninger som er i Laliş.

Revin har i likhet med Rundik et passivt forhold til denne markeringen i Tyskland. Hennes passivitet skyldes også fraværet fra Laliş. For henne er det en svært viktig markering, men siden denne dagen ikke kan markeres andre steder i verden blir det uerstattelig. Forbeholdet om å feire i Laliş er tilknyttet de ulike lokale aktivitetene som å besøke Sheikh Adis grav, spise *simat*, oppleve de religiøse mennenes *sema*, høre Peshimamens taler, danse gjennom natten, og ofringen hvor det konkurreres om hvem som får oksehodet. Dette er noen av elementene som Revin forteller aldri har blitt utført i Tyskland. Revin sier videre at hun kun har feiret en gang i Tyskland siden hun flyttet fra hjemlandet. Feiringen i Tyskland foregikk i et lokale hvor *êzidîene* hadde samlet seg i. Ifølge Revin markeres pilegrimsfestivalen sjeldent i Tyskland, og ikke i det hele tatt i Bielefeld.

I motsetning til Revin og Rundik sier Dilan at hun deltok i *cejina jemmaiyye* markeringen hvert år sammen med andre *êzidîer* da hun bodde i Berlin. Dilan forteller følgende om denne markeringen:

Vi pleier å samles i et lokale hvert år sammen med andre *êzidîer*. (...) Familien min ofrer en hane hvert år og hver familie lager masse mat til alle. (...) Markeringen starter med at en mann som har kunnskap om religionen holder tale, og avslutter talen med en bønn før vi begynner å spise. (...) Det blir mye dans og spising hele kvelden. (...)

Hvis det er uvennskap mellom enkelte personer eller mellom familier er det vanlig at de i løpet av denne dagen kommer dit og hilser på hverandre for å bli venner igjen.

Videre forteller Dilan at cejina jemmaiyye i Europa kun feires som en markering, hvor folk ikke gjør noe hjemme, men feirer det som en fest i et lokale. Religiøse symboler som statuen til Tawûsi Melek og bêrat blir plassert på et bord, hver êzidî går bort og tar på statuen og kysser den. Kreyenbroek påpeker at det å kysse religiøse objekter er en viktig del under høytidene (Kreyenbroek, 2009: 21). Videre forteller Dilan at en religiøs mann leser qêwl som er knyttet til denne høytiden. Dilan uttrykker sin lengsel til Laliş og forteller at hun savner de gamle bygningene, vannkildene, frukten, og særlig det å feire denne markeringen sammen med sine egne.



Lalish Zentrum, Bielefeld (bilde nr. 9)

I motsetning til markeringen av cejina jemmaiyye som hovedsakelig foregår i Laliş, forteller informantene om årlige høytider de gledelig feirer i Tyskland. Blant disse er nyttårsfeiringen sarê sal som feires den første onsdagen i april. Denne vårdagen er hellig ettersom det var da Tawûsê Melek for første gang kom ned på jorden for å spre ro til planeten, og spre sine farger over hele verden. Som en del av denne feiringen males det egg i rødt, blått, grønt og gult, og malingen representerer påfuglengelens farger som han velsignet verden med. Det ofres dyr og kvinnene plasserer fargerike eggeskall og blomster over dørene slik at Tawûsê Melek kan

gjenkjenne bosteder (Spät, 2005: 64). Ved daggry går kvinnene samlet til de nærliggende kirkegårdene med mat for å hedre de avdøde. De legger frem mat, fargede egg, røde blomster og innrammede bilder av de døde og synger triste sanger. Deretter besøker man hverandre for å ønske alle en god begynnelse på det nye året. Høytiden preges av musikk og dans, god mat, og husbesøk. Qewlbêj spiller instrumenter og synger religiøse sanger tilknyttet denne dagen (Kreyenbroek, 2009: 23-24, Açıkyıldız, 2010).

Miro er en av informantene som hvert år ser frem til feiringen av sarê sal. Det er en festtid som feires av alle êzidîer uansett hvor i verden de bor. Miro forteller først om minnene fra Kurdistan, hvor kvinnene vasket sine hjem flere dager før selve feiringen, og kjøpte søtsaker og nye klær til seg selv og sine barn. Dagen før selve feiringen maler de egg, og henter blomster og henger på dørene sine. Under selve feiringen våkner alle tidlig på morgenen og gjør seg klare for å besøke hverandre. Men feiringen er ikke den samme i Tyskland siden de ikke henger blomster på dørene sine i Bielefeld, men heller pynter hjemmene sine og farger egg. Miro har hørt at maling av egg symboliserer skapelsen av verden og har noe med Tawûsi Melek å gjøre. Ifølge en populær tro blant êzidiene skapte Gud verden i form av et egg for å gjøre den beboelig for Adam og Eva. Etter å ha brutt isen dekorerte Påfuglengelen jorden med blomster og planter. Dermed symboliserer sarê sal dagen da Påfuglengelen brøt isen og brakte våren til jorden, og på grunn av dette fargelegger êzidiene egg (Açıkyıldız, 2010: 108).

For Miro er det svært viktig å feire sarê sal i felleskap med andre êzidîer. Han forteller følgende om denne høytiden:

Vi starter feiringen av sarê sal ved å samles i Lalish Zentrum. (...) I dette lokalet har vi symbolet av Tawûsi Melek. Alle êzidîer som ser dette symbolet vet at det er et religiøst symbol, og kysser det når de kommer inn. (...) Vi pleier også å samles i en park og feire med god mat, dans, og en qewlbêj som synger religiøse sanger.

Under denne høytiden pleier Miros familie å kontakte familie og slektninger i Kurdistan for å gratulere dem med høytiden. Dette gjøres enten over telefon, eller gjennom andre sosiale medier som facebook, tango, viber og facetime. Slik forstås transnasjonalisme som den faktiske kommunikasjon som foregår mellom emigrerte grupper og hjemlandet, i form av telefonkontakt, epost, sending av penger og besøk fra det ene landet til det andre.

Dilo forteller stolt om at skolen han går på vektlegger det å respektere alle religioner, og særlig under religiøse høytider får han ofte fri fra skolen. Dilo sammenligner êzidienes nyttårsfeiring med den kristne julefeiringen. Dette kan komme av at de to høytidene har en del

fellestrekk, som for eksempel fokuset på familie og god mat. Dilos familie bor i Bielefeld, de feirer ikke jul på noe vis, men sarê sal er viktig for dem. Han forteller om god mat og veldig mye søtsaker, fargede egg og det å besøke hverandre. For Dilo er det og være sammen med familien og slektninger det viktigste under denne høytiden. Savnet etter storfamilien som er igjen i Kurdistan kommer klart frem, og feiringen er liten i Tyskland i forhold til hjemlandet.

Selv om sarê sal er en gledelig dag med god mat, dans og musikk, er det også en dag hvor êzidîene besøker sine avdødes graver. Rojhilat forteller hvordan hennes families starter feiringen av sarê sal i Kurdistan og diaspora. I Kurdistan startet dagen til ære for de døde, hvor kvinnene ved daggry gikk til de nærliggende gravplasser med mat, fargede egg og blomster, og synger sørgesanger. Deretter gikk alle hjem og gratulerte hverandre med begynnelsen av det nye året. Rojhilat forteller at kvinnene pleier å ta med sine barn og besøke gravene til sine avdøde i diaspora også. Hun forteller videre at hennes mor blir ofte med sine venninner og besøker gravplassene til deres familiemedlemmer. Kreyenbroek anser distribusjonen av mat og almisser for den avdøde til å være en normal del av samfunnets begravelleskikker (Kreyenbroek, 2009: 27).

Rojhilat har også vært med å dele ut *sawûk* (et spesielt brød) til deres êzidî naboer og de nærmeste i området som et tegn på respekt for de avdøde i familien i Tyskland og Kurdistan. Dette er også en måte å gratulere hverandre med feiringen og vise respekt for deres avdøde. Videre forteller Rojhilat at i Bielefeld pynter de huset og dekorerer bordet med søtsaker, frukt og kaker til gjester som kommer på besøk. Rojhilat påpeker at hennes slektninger som bor langt unna pleier å gratulere hverandre med feiringen over telefon.

Sarê sal er også en feiring hvor folk som har vært uvenner forenes igjen. I denne sammenhengen har pîr og sheikh viktige samfunnsfunksjoner. Nechirvan forteller at det å megle mellom individer i konflikt er et av de viktigste elementene under høytiden. Han understreker at det er en sheikh eller pîr sin oppgave å megle mellom to parter som har vært i konflikt med hverandre. Videre forteller han at alle skal være lykkelige og de som ikke har snakket sammen må i løpet av denne dagen tilgi hverandre. Nechirvan som er pîr har vært med på megling mellom sine venner i Bielefeld. Han forteller at han ved flere anledninger har meglet mellom venner som har vært i konflikt med hverandre. Dette har han lært av sine foreldre som har løst konflikter mellom andre familier i Tyskland. Ifølge Ackermann fyller sheikh og pîr viktige samfunnsfunksjoner ved å fungere som meglere i familiekonflikter, til

gjengjeld får de respekt og lojalitet fra mirîdene i tillegg til en årlig sum med penger (Ackermann, 2003:153).

I tillegg til *cejina jemmaiyye* og *sarê sal* finnes også høytiden *cejina Êzdî*. Men før feiringen av *cejina Ezdî*, faster *ezidiene* i tre dager *rojiên Êzdî* (Êzdî fastedagene). I desember pleier *ezidiene* å faste i tre dager. Den første dagen faster *ezidiene* for *Shems* – en av de syv englene som er identifisert med solen. Den andre dagen faster de for sin *xodan* som oversettes til sin eier, for å få guddommelig beskyttelse for sin klan. På den tredje dagen faster *ezidiene* til *Ezdî* som er et annet navn for Gud. *Êzidiene* faster fra soloppgang til solnedgang, kvelden brukes på å spise god mat, mens noen pleier også å holde bønn. *Êzdî* fastedagene har likhetstrekk med muslimenes faste under ramadan. Forskjellen er at *ezidiene* hvert år faster i desember, og at fasten består av tre dager istedenfor tretti dager (Spät, 2005: 61). Ifølge en legende beordret Gud menneskeheten å faste i *sê* (tre) dager, men profeten Muhammed missforstod det som *sî* (tretti) dager, noe som er en enkel feil på kurdisk (Spät, 2005: 62). Blant informantene er det kun Dilan, Zana og Mirê som faster *rojiên Êzdî*, mens resten av informantene ikke faster siden de enten er på jobb eller skole.

Dilan sier at det å faste er et svært viktig rituale for henne og familien, og hun har vært med på å faste i Tyskland siden hun var 9 år gammel. Hun forklarer at religiøse menn faster 40 dager, mens resten av *ezidiene* kun faster i tre dager. På spørsmål om hvordan ritualet for fasten foregår, sier hun at de våkner tidlig på morgenen i tre-tiden og spiser mat. Det er ikke lett å våkne så tidlig på morgenen for å spise, men de har ikke et annet valg siden de ikke kan spise eller drikke frem til fastebrudd ved solnedgang. Av og til holder Dilan bønn etter at hun har spist. Men hennes mor holder alltid bønn etter hun har spist, da står hun foran *bêrat* og holder bønnen. Videre forteller Dilan at hun vet om mange ungdommer i Bielefeld som ikke faster i det hele tatt, men det er muligens fordi fasting har en viktigere funksjon blant de eldre. Videre forteller Dilan hvis de hadde bodd i hjemlandet måtte alle ha fastet, men alt er annerledes i diaspora.

Når informanten Zana blir spurt om han faster *Êzdî*-fastedagene, sier han følgende:

Jeg faster både i Kurdistan og i Tyskland fordi jeg har blitt oppdratt med denne tradisjonen og det kun er tre dager, men om fastedagene varte tretti dager ville jeg ikke gjort det. (...) Jeg har fastet sammen med familien min siden jeg var fire år, og gjør dette fortsatt som respekt for min familie og de rundt meg. (...) Ifølge religionen

er det ikke obligatorisk å faste. (...) I Kurdistan føles alt mye bedre, for eksempel faster jo alle når vi faster, men slik er det ikke i Tyskland. De fleste av mine brødre i Tyskland faster ikke i det hele tatt.

I likhet med Zana og Dilan har også Mirê fastet fastedagene hvert år, og mener at hver troende êzidî bør faste uansett hvor de bor i verden. Hun mener at ettersom de tre fastedagene finner sted om vinteren og det da er snakk om korte dager, så har ikke troende êzidier en unnskyldning for og ikke faste. Mirê forteller at hver av de fastedagene symboliserer noe hellig. Den første dagen faster de for Sheikh Shems, den andre dagen for deres egen sheikh klan mens den tredje dagen faster de til respekt for Xwêde.

Miro er en av informantene som ikke faster hvert år. Miro forteller at han pleier å faste når han er blant slektninger i Kurdistan, men ikke i Tyskland. Miro understreker at fasting ikke er obligatorisk i êzidiismen og han har det travelt med enten jobb eller skole. På grunn av dette velger han og ikke faste. Han forteller videre at det ikke gjør han til en mindre troende êzidî.

Êzidiene avslutter fastedagene med cejina Êzid hvor fester blir forberedt og folk besøker hverandre (Spät, 2005: 62).

Mirê forteller at de pleier å feire cejina Êzid hvert år i Tyskland sammen med familien, slektninger og naboer. Mirê forteller at det er viktig for hennes familie å feire disse høytidene på lik linje som i Kurdistan. Hun søker alltid om fri fra jobb for å delta på den første dagen av cejina Êzid hvor de feirer med god mat, søtsaker, og familiebesøk. Videre påpeker Mirê at den tredje dagen av cejina Êzid kalles for *roja serbrê* (offerdagen) hvor hver êzidî familie må ofre et dyr. Hennes familie pleier alltid å ofre et dyr den tredje dagen og fordeler kjøttet med naboene som også gir offergaver til dem.

For Rojhilat er cejina Êzid en gledelig fest hvor de feirer sammen med familien, slektninger og andre êzidier i et stort lokale med god mat, dans og musikk. Men Rojhilat mener at cejina Êzid ikke feires som før, og særlig i Europa med tanke på sheikh og pîr sine roller i samfunnet. Hun forteller at før i tiden måtte de fleste êzidiene, særlig miridene, samles i hjemmet til sin sheikh eller pîr og kysse deres hånd. Samtidig måtte de gi fra seg alle sine penger til sheikh og pîr, men det er ikke slik lenger, og i hvert fall ikke i Tyskland.

Andre religiøse høytider som ble nevnt av informantene er Khidr Ilyas eller Khidr Nebi. Denne høytiden feires den første torsdagen i februar. Khidr Ilyas er helgen for livet, vann, helse og helbredelse. Under denne høytiden blir ulike søtsaker og matvarer tilberedt, blant

annet *cherxus* og *pêxûn* som ofring til Khidr Ilyas (Açikyildiz, 2010: 111). Kvinner pleier å lage *pêxûn* med å blande syv typer korn med hvetemel til minne om en gammel hendelse. Deretter steker de sammen alle typer korn på en steketakke og blander med vann og sukker. Dagen før høytiden blir en plate av de kornblandingen plassert på gulvet for Khidr Ilyas sin hest. Dagen etter blir platen sjekket for fotavtrykk i håp om at deres hus har blitt velsignet av de hellige besøkende (Spät, 2005: 63). Ifølge tradisjonen besøker Khidr Ilyas de troende på denne dagen og gir sine håp til troende *êzidîer*. Derfor lager hver familie disse to måltidene. Også menn som heter Khidr eller Ilyas må faste i tre dager før selve høytiden (Açikyildiz, 2010: 111).

Alle informantene feirer høytiden Khidr Ilyas i likhet med *sarê sal* og *cejina Êzid*, men de var ikke klar over hva høytiden innebar. Men de samles hvert år sammen med andre *êzidîer* i et lokale og gratulerer hverandre med høytiden, *qewlbêj* synger religiøse sanger og spiller instrumenter, og særegne religiøse symboler brukes til dekor.

Mirê var den eneste av informantene som hadde kunnskap om høytiden Khidr Ilyas. Mirê påpeker at høytiden har en tilknytning til jorden og naturen, og inkluderer viktige elementer som gjør at den ikke kan praktiseres i Europa. Særlig i hjemlandet landsbyer driver folk med jordbruk, og når de kommer tilbake fra jordbruksarbeidet tenner de ild som et symbol på at jordbruks sesongen nærmer seg slutten. Mirê forteller at hun har aldri hørt om noen *êzidîer* som driver med verken jordbruk eller tenner ild i Tyskland i forbindelse med denne høytiden, men de lager to ulike søtsaker og måltider som symboliserer Khidr Ilyas feiringen. Den ene kaller hun for *pêxûn* som hun hvert år hjelper moren med å lage under denne høytiden. Mirê forteller at *pêxûn* kan bestå av syv ulike korn som anses som syv hellige smaker, blant annet sesam, linser, hvete, ris, malt og grønne bønner. Når korntypene er stekt blir alt blandet med daddelsirup og så er *pêxûn* klar til å dele til naboer og gjester som kommer på besøk for å gratulere med høytiden. Mirê forteller også om et type brød som hun kaller for *khewlere*. I Tyskland og hjemlandet blir *khewlere* laget av hver familie og gitt til deres naboer. I en av *khewlere*ne blir det satt inn en rosin og familien som får *khewlere*en med rosinen anses å ha fått *khêlata salê* (årets gave) som en belønning fra Gud.

Religiøse ritualer

Êzidîismen består av ulike ritualer og praksiser som innebærer nye stadier i livet til de trofaste *êzidîene*, og markerer en endret sosial status for et menneske og har stor oppslutning i samfunnet. For at en *êzidî* skal bli akseptert i samfunnet er det viktig at de gjennomgår disse

ritualene. Ritualene er religiøse identitetsmarkører som karakteriserer at barna blir medlem av det religiøse samfunnet, og inkluderer *bisk birîn* (å klippe barnets første hårlugg), *mor kirin* (å stemple barnet gjennom dåp) og *sunnet kirin* (omskjæring).

Både *bisk birîn* og *sunnet kirin* er ritualer for gutter, mens *mor kirin* er for begge kjønn. I tillegg til disse overgangsritualene for barn, finnes også ulike helbredelsesritualer for barn mot det onde øyet. Disse er blant annet *moriya chevan*, *darikê nezerê* og ulike navn som *Mishko* (Mus) og *Zibilo* (Søppel). Mens ritualer for voksne er *birê û xuşka axiretê* (bror eller søster i det hinsidige), *dawet* (giftemål) og *mirin* (dødsfall) (Açikyildiz, 2010: 99). Religionshistorikeren Catherine Bell påpeker at overgangsritualer er ritualer som markerer og dramatiserer en persons overgang fra et livsstadium til et annet (Bell, 1997:94).

Bisk birîn går ut på å klippe et guttebarns første hårlokk, og er en seremoni som finner sted i spedbarnsalderen. I henhold til den eldre litteraturen bør ritualet foretas den førtiende dagen etter en fødsel. Êzidîer i dag pleier å gjøre dette når barnet er mellom syv og elleve måneder gammelt. Seremonien går hovedsakelig ut på at *birê axiretê* (bror i det hinsidige) som er en sheikh eller *pîr* klipper et par eller tre av barnets hårlokker. Seremonien finner sted på et tidspunkt hvor barnet på forhånd er blitt navngitt (Açikyildiz, 2010: 99, Kreyenbroek, 2009: 31).

Rojhilat hevder at *bisk birîn* er et svært viktig rituale for gutter, og at alle êzidîer som har en sønn bør gjennomgå dette ritualer. Videre forteller hun følgende:

Foreldrene har ikke lov til å klippe sine sønners hår før *bisk birîn* er foretatt av en sheikh. Han som klipper luggen kalles for *Sheikhe Biskê* (luggsheikhen). (...) *Bisk birîn* symboliserer inngangsporten for at gutter kan få hårklipp og i fremtiden barbere seg. Derfor kan gutter som ikke har gjennomført ritualer verken klippe eller barbere seg.

Rojhilat bemerker at i Tyskland foregår dette ritualer som regel hjemme sammen med nære familier og slektninger. Videre sier hun at hver familie har sin egen sheikh hvor han får *resma salê* (en årlig pengesum). Når sheikhen kommer for å få utbetalingen ber familien sheikhen om å gjennomføre *bisk birîn* for deres sønn. I tillegg til *resma salê* får sheikhen også en ekstra pengegave som et tegn på respekt for ritualer. *Resma salê* er en årlig sum av penger som blir gitt til sheikh og *pîr* for deres religiøse innsats i êzidî-samfunnet (Ackermann, 2003:153).

Dilan blir glad hver gang noen tar med sin sønn for å gjennomføre bisk birîn ritualet hos hennes far. Dilan har sett sin far som er pîr klippe luggen til et barn på 2 eller 3 år hjemme i Bielefeld. Hun bemerket at faren resiterte en bønn mens han klipte. Etter hårklippen ga hennes familie en pengegave til barnet, og guttens familie ga en gave til Dilans familie. Videre forteller hun at ritualet skapte en nær relasjon mellom de to familiene.

Zana har også deltatt i bisk birîn seremonien til en gutt i Tyskland. Guttens mor plasserte hårlokkene i et hvitt klede som familien skulle oppbevare hos seg selv. Açıkyildiz påpeker at ifølge tradisjonen skal to av lokkene beholdes av familiens sheikh eller pîr. Men med tiden har praksisen blitt endret til at håret beholdes av barnets familie (Açıkyildiz, 2010: 99). Zana sier når han får en sønn så ønsker at hans pîr som bor i Tyskland skal klippe hårlokkene til hans sønn.

Det andre ritualet som bare gjelder for gutter er *sunnet krin* (omskjæring). Omskjæring gjennomføres vanligvis kort tid etter fødselen, og innledes ved å plassere gutten i fanget til en *kerîv*. Barnet vil ha en livslang og formell relasjon til *kerîv*, og det oppstår en rekke forpliktelser ut fra dette. På grunn av dette kan ikke disse to familiene inngå ekteskap med hverandre i syv generasjoner. Derfor velges en *kerîv* ofte fra en gruppe hvor ekteskap med familien i utgangspunktet ikke er mulig, for eksempel blant en annen kaste eller en muslimsk kurder. På denne måten forblir relasjonen mellom familiene strengere med tanke på ekteskap (Açıkyildiz, 2010: 100).

Sunnet krin er et rituale som informantene setter stor pris på. De mener alle gutter bør omskjæres, og at en gutt ikke kan identifisere seg som *êzidî* hvis han ikke er omskåret. Både Revin og Dilo har søsken som har blitt omskåret i Tyskland, og påpeker at ansvaret for å bli omskåret ligger hos foreldrene.

Revin forteller at en *êzidî* som ikke er omskåret verken kan gifte seg eller slakte et dyr, da individet vil bli ansett som uren og ikke-troende. I et slikt tilfelle vil ingen spise kjøttet som er slaktet. Videre kan en gutt som dør ikke begraves før han er omskåret. Dette gjelder alle *êzidî*ene, også i Europa. Revin vet ikke nøyaktig når guttunger bør omskjæres, men hun husker at hennes brødres omskjæring ble foretatt når de var veldig små. Hun har hørt at det er viktig at guttunger omskjæres tidlig, siden det er mange gutter som ikke vil gjennom ritualet når de er voksne. Açıkyildiz påpeker at gutter bør ha *sunnet krin* tjue dager etter mor kirin ritualet (Açıkyildiz, 2010:100).

Revin mener det ikke er en stor forskjell på sunnet krin i Tyskland og Kurdistan. Hun forteller at i likhet med Kurdistan blir guttene i Tyskland enten omskåret av en lege eller en mann som har erfaring med rituell omskjæring. Når familien har bestemt seg for å omskjære sønnen må de velge en som kalles for *kerîve xûine* (blodets kerîv) som skal være en eldre mann. Jeg spurte Revin om kerîvens rolle i omskjæringen, og fikk vite at Revins foreldre og deres kerîv som er en muslimsk kurder tok hennes bror med til legen, siden barnet må ligge i kerîvens fang under ritualet. Når Revins lillebror ble omskåret i Bielefeld lå han ikke på fanget til kerîven siden det var opp til legen å bestemme hvordan omskjæringen skulle foregå. Men i Kurdistan ville ritualet blitt utført annerledes. Derfor hadde moren det hvite tekstilet med seg til legen. I tillegg til at det kommer blod på tekstilet måtte også kerîvens skjorte få litt blod på seg. Etter ritualet vasket moren både tekstilet og skjorten for å symbolisere at dette var familiens kerîv, og de har siden hatt et nært familieforhold.

Dilo forteller om brorens sunnet krin i Bielefeld. Dilos far ga et hvitt tekstil til legen som plasserte det under lillebroren før legen foretok omskjæringen. Det rant noen bloddråper ned på tekstilet som faren tok med seg hjem hvor familiens kerîv ventet. Dilos mor hentet en bøtte med vann så kerîven kunne vaske bort blodet og ble med det anerkjent som familiens kerîv. Dilo forteller følgende om valg av en kerîv:

Min familie har en kerîv som mirîd. (...) Min familie som er sheikh kan velge en mirîd, pîr, muslim eller kristen som deres kerîv. Vi kan også velge en sheikh som kerîv, men kun når våre familier ikke kan inngå ekteskap med hverandre. Derfor velger mange en muslim eller en mirîd som kerîv ettersom ekteskap med disse i utgangspunktet ikke er.

Açikyildiz mener valget av kerîv er fordelaktig ettersom det hjelper å håndtere ekteskapsforbudet, samtidig som det skaper et nærmere forhold til kurdiske muslimer (Açikyildiz, 2010: 101).

Mor kirin er det tredje ritualet som markeres for både jenter og gutter ved fødsel. Seremonien skal ideelt sett finne sted i Laliş ettersom ritualet krever vann fra den hellige kilden Kaniya Sipî (den hvite kilden). Ritualet utføres av en mann eller kvinne fra en sheikh eller pîr familie som er i tjeneste i Laliş. Disse går under navnet *Mijawîr* eller *Mijawîre Kaniya Sipî* (vokteren av Kaniya Sipî). Mor kirin følger et bestemt mønster hvor en mijawîr øser hellig vann over barnets hode tre ganger (Açikyildiz, 2010: 99-100).

Alle informantene mine har gjennomgått mor kirin når de var små. Noen har gjennomgått ritualet i Kurdistan, mens andre i Tyskland. I likhet med de andre ritualene mener alle informantene at det er svært viktig for alle êzidî barn å gjennomgå dette ritualet. De foretrekker først og fremst å gjennomføre ritualet i Laliş. Blant informantene forteller både Zana og Rundik om sine småsøsken som har gjennomgått mor kirin i Tyskland.

Zana mener at mor kirin er et obligatorisk religiøst rituale, og at enhver hver êzidî bør gjennomgå dette ritualet. Zana sier at ritualet anses som starten på en êzidîs aksept i samfunnet, og en êzidî som ikke gjennomgår ritualet blir regnet som en ikke-êzidî. Zana er ikke sikker på om det finnes en nøyaktig tid for når et barn skal gjennomgå mor kirin, men i Kurdistan gjennomfører mange familier med nyfødte ritualet med en gang de besøker Laliş. I Tyskland gjennomfører êzidiene ritualet når de har fått tak i hellig vann fra Kaniya Sipî. Açıkyildiz hevder at ideelt sett bør mor kirin gjennomføres når barnet er i en ung alder, men hvis det ikke er mulig kan vedkommende gjennomføre det når som helst i løpet av livet (Açıkyildiz 2010:100).

Når jeg spør hva vann fra Kaniya Sipî er, sier Zana at det er en av de helligste vannkildene i Laliş. På grunn av de seneste politiske hendelser êzidiene har gjennomgått i hjemlandet har ikke êzidiene hatt muligheten til å reise til Laliş. Derfor er det mange qewlbêj som tar med seg vann fra Kaniya Sipî for at ritualet skal kunne gjennomføres i Tyskland, forteller Zana. Kreyenbroek bemerker at det i senere tid har blitt vanlig at qewlbêj bringer hellig vann fra kilden til dåpsbarn som ikke har muligheten til å reise (Kreyenbroek, 2009: 31).

Zana har selv søsken som har gjennomgått mor kirin i Tyskland, for eksempel hadde lillesøsteren ritualet i et lokale under en religiøs høytid, mens brorens seremonien fant sted hjemme med familie, slektninger og naboer. Açıkyildiz påpeker at êzidienes mor kirin har fellestrekk med den kristne dåpen, men det er kun barnets foreldre som kan delta, i motsetning til en kristen dåp hvor en fadder eller andre representanter for dåpsfølget deltar med skriftlesninger (Açıkyildiz, 2010: 99-100).

Rundik har også småsøsken som er født i Tyskland, og i likhet med Zanas familie kunne heller ikke hennes familien ta med barna til Laliş for å døpes, så slektninger tok med seg vann fra Kaniya Sipî når de var i hjemlandet. Men Rundik mener allikevel at ritualet i Tyskland og Kurdistan ikke kan sammenlignes. I Kurdistan var det en stor glede da hun deltok i seremonien, og dåpsbarn måtte gå med hvite klær og en mijwîr holdt bønn med høy stemme mens hun eller han helte vann på barnets hode. Etter dåpen måtte familien ofre et dyr og delte

det ut til fattige. Noen pleier også å holde en dåpsfest og danse hele dagen i Laliş. Men hun føler at denne gleden ikke kan oppleves på samme måte i Tyskland. I likhet med Zana vil hun ikke gjennomføre mor kirin i Tyskland når hun får barn i fremtiden.

I tillegg til nevnte religiøse ritualer for barn, finnes det også helbredelses objekter som bruker mot det onde øyet for barn. Êzidiî frykter det onde øyet og mener for eksempel at det kan bli provosert av overdreven ros av nyfødte babyer og småbarn. Ulike objekter brukes for å skjerme øyets forbannelse og for å motvirke tragedier. For eksempel *moriya chevan* (øyets perle) brukes blant annet for å beskytte nyfødte barn mot det onde øyet. Andre objekter som blir brukt er *darkê nezerê* (pinne mot det onde øyet) som er rullet i den nyfødte babyens tøy. *Darkê nezerê* for både barn og voksne, det er innpakket i en bomullsklut og sydd inn i en persons klær slik at den er usynlig mot det onde øyet. Andre brenner *darkê nezerê* og den rammede personen er tvunget til å inhalere røyken (Kreyenbroek, 2009: 29). Andre elementer som blir brukt for småbarn er blant annet ulike navn. For eksempel er det vanlig blant êzidiî som mister et barn at det neste barnet får et navn som Mishko eller Zibilo for og ikke friste onde ånder eller beskytte dem mot det onde øyet (Kreyenbroek, 2009: 30).

Av alle mine informanter hadde kun Revin og Zana kjennskap til de religiøse helbredelsene. Revin forteller at det finnes mange objekter som blir brukt for nyfødte barn, men er ikke sikker på hva disse objektene heter. Hun har sett kvinner bruke mindre smykker i gull eller et lite blått øye som enten plasseres på barnets hode eller festes på klærne. Disse objektene brukes for å beskytte barn fra det onde øyet. Revin bemerker at objektene alltid skal festes med en nålen til en sheikh fra Amadin. Denne praksisen er også utbredt i Tyskland forteller hun. Når jeg spør Revin om hun har hørt om objektet *darkê nezerê*, sier hun at det kalles for både *darkê nezerê* og *darkê xewê* (søvntre). Det hentes fra Laliş og festes med en nål av Sheikh Shams og plasseres under barnets pute så barnet sover godt og ikke gråter, og beskytter barnet fra feber, mage-plager og andre sykdommer.

Informantene hadde alle hørt om navnene som ble brukt på småbarn, men kun Zana hadde hørt historier om dette fra de eldre. Han mente de mindre attraktive navnene var en gammel praksis som ikke er like utbredt blant êzidiîene lenger, i hvert fall ikke i Tyskland. Men Zana hadde kjennskap til en familie med tre sønner, hvor den ene sønnen het Mishko, Zibilo og *Cirdo* (rotte). Slike navn ble brukt i forbindelse med dødsritualer hvor man mistet et barn, særlig en sønn, for å beskyttet neste barn man får fra det onde øyet.

I tillegg til ritualer for barn finnes det ulike ritualer for voksne som spiller en viktig rolle i samfunnet som *birê û xûşka axiretê* (bror og søster i det hinsidige), *dawêt* (giftemål) og *mirin* (død).

Ifølge tradisjonen er en *êzidî* pålagt å velge en bror eller søster blant *sheikh* eller *pîr* kasten i løpet av livet, som kalles for *birê û xûşka axiretê*. Dette er et rituale hvor *êzidiene* bindes til en bror eller søster fra en annen familie enn den de er født inn i (Kreyenbroek, 2009: 20). Valget av *birê û xûşka axiretê* skjer ofte rundt puberteten, men *Açikyildiz* mener det skjer før et ekteskap (*Açikyildiz*, 2010: 100). Ritualet danner et søskenforhold som skal bistå *êzidiene* i dette og deres neste liv, og refererer til en skytsengel som instruerer og veileder ens religiøse seremonier eller overgangsriter. Eksempler på slike ritualer er hårklipp, omskjæring, dåp, bryllup og særlig under begravelse. I etterlivet tar de et moralsk ansvar for hverandres handlinger og utøver forbønn hos Gud for sjelen til deres følger. Denne tilkoblingen eksisterer allerede i dette livet, og vil fortsette å eksistere i deres neste liv (Kreyenbroek, 2009: 20). *Kreyenbroek* påpeker at en gutt skal velge en annen gutt som sin *birê axiretê* og en jente velger en annen jente som *xûşka axiretê* (Kreyenbroek, 2009: 20).

Zana forteller at han selv aldri har blitt valgt som *birê axiretê* siden han er *mirîd*, men han har sin egen *birê axiretê* som er *pîr* i Tyskland. *Zana* valgte sin *birê axiretê* når han skulle gifte seg i Hannover. Videre forteller *Zana* at *birê û xûşka axiretê* fungerer som egne søstre og brødre i dette og det neste liv. I dette livet er de pålagt mange plikter og oppgaver under ulike religiøse begivenheter som for eksempel bryllup og død. Men i det neste liv fungerer de som forsvarer under dommedagen. *Zana* forteller at han har et veldig godt forhold til sin *birê axiretê* og kan fortelle alle sine hemmeligheter til han og er alltid tilstede for ham under vanskelige perioder.

Mirê forteller at hun har ikke valgt sin egen *xûşka axiretê* enda siden hun ikke har giftet seg, men hun har blitt valgt som *xûşka axiretê* for mange gutter og jenter i Tyskland. Hun forteller at man i utgangspunktet skal velge en med det samme kjønn, men det er tillat for jenter å velge en gutt som *birê axiretê* hvis hun ikke har en bror fra før av, mens en gutt må velge en annen gutt som *birê axiretê*.

Mirê har blitt valgt som *xûşka axiretê* for mange gutter og jenter i forbindelse med ekteskap i Bielefeld. De som valgte henne som *xûşka axiretê* kom hjem til hennes familie og sa de ønsket deres datter som *xuşka axiretê* for deres sønn eller datter som skal gifte seg. *Mirê* som er *sheikh* har ikke lov å velge en *birê axiretê* fra en *sheikh* gruppe hvor ekteskap mellom dem

er tillat forteller hun.

Nechirvan er forlovet og er allerede klar over hvem han skal velge som sin birê axiretê, som er en sheikh og bor i Bremen. Nechirvan forteller at rollen til hans birê axiretê er å gi han råd og veiledning om ekteskap og livet generelt. Videre forklarer han hvordan selve ritualet skal foregå under bryllupet:

Under bryllupet skal noen bêrat settes i et glass fylt med vann, da drikker jeg og min birê axiretê vann fra samme glass, deretter skal bêraten bevares av han for resten av livet. (...) Birê axiretê skal spørre meg følgende tre ganger: ønsker du meg som din birê axiretê? Da må jeg bekrefte ved å si: ja, jeg ønsker deg som min birê axiretê.

Etter at birê û xûška axiretê velges er det dawet (bryllup) som finner sted. Informantene Nechirvan og Zana forteller om prosessen med ekteskap og bryllup.

Nechirvan sier at foreldrene hans samlet slektninger og nære familie og besøkte jentas familie for å be om hennes hånd. Under denne dagen ble brudeprisen diskutert og bestemt. Nechirvan sier at i Europa er det maks 7000 euro som går til dette, men det er opp til hver familie om de ønsker å betale mer eller mindre. Så diskuterer familiene hvor mye gull som skal kjøpes til bruden. Nechirvan estimerer at det er vanlig å bruke cirka 3000 euro på gull. Avslutningsvis bytter paret ringer. Nechirvan forteller at brudeprisen blant êzidîer har ført til store konflikter. Derfor velger mange ungdommer, særlig gutter, og ikke gifte seg med êzidî jenter. Nechirvan selv mener at brudeprisen praksisen bør fortsettes, men at det bør være opp til gutten sin familie om hvor mye de ønsker å gi.

Tradisjonelt sett betaler êzidîene en brudepris når de velger en brud, men praksisen har ifølge forskeren Celalettin Kartal ført til sosiale vansker i diaspora. Videre forteller Kartal at brudeprisen i Kurdistan som regel har vært et lavt beløp, men den har økt betraktelig i Tyskland de siste årene. Som et resultat har flere og flere unge mennesker avvist betalingen. På en annen side har mange familier gått over til å kreve en høyere pris. Det er usikkert om brudeprisen har en religiøs eller tradisjonell opprinnelse, men ut i fra Qewel er det ingen konkrete bevis for en brudepris (Kartal, 2007: 248).

Zana som har gjennomgått samme prosess som Nechirvan forteller at etter brudepris og gull ble avtalt mellom familiene, to seremonier fant sted før selve bryllupsdagen, nemlig *nishani* (forlovelsesdagen) og *sheva desthineyê* (henna-kveld) som skjer kvelden før bryllupsdagen. Under denne kvelden ble Zanas og brudens hender pyntet med *henna* som et tegn på at de

skulle gifte seg. Zana forteller at han ønsket seg et typisk kurdisk bryllup som varte i flere dager, men at dette ikke var mulig siden man verken har tid på grunn av jobb eller nok økonomi til å ha bryllup i flere dager. Ifølge Kreyenbroek har det skjedd store endringer i êzidiernes bryllupsritualer i de siste årene. Endringene har vært størst i diaspora, men også i hjemlandet har ting forandret seg. Generelt har det blitt færre ritualer, og de som opprettholdes praktiseres på en forenklet og mindre omfattende måte. For eksempel varer selve bryllupsfesten nå sjelden mer enn en dag, mens den tidligere kunne strekke seg over syv dager (Kreyenbroek, 1995: 160).

Mirin (døden) er det siste ritualer blant êzidiene. Ritualene som gjelder døden foregår som regel under begravelsesseremonien. Êzidisamfunnet har egne ritualer for begravelser. Når en êzidî dør skal den avdødes kropp vaskes av enten en sheikh eller en pîr. Hvis den avdøde er en kvinne har kvinnelige sheikh og pîr plikt til å vaske deres kropp med varmt vann, og kroppen gravlegges umiddelbart etterpå. Denne plikten gjelder på samme måte for menn som tilhører disse gruppene når det er en mann som dør (Açikyildiz, 2010: 102-3). Liket til den avdøde vaskes og ikles et langt hvitt klede før bêrat plasseres over den avdødes munn og øyne (Açikyildiz, 2010: 238). *Kifen* (likkledningen) skal sys av en kvinnelig sheikh eller pîr med en nål som ikke har vært i bruk før (Kreyenbroek, 2009: 34). Begravelsesseremonien varer i flere dager, og birê û xûşka axiretê må være tilstede under de tre første dagene av begravelsesritualet. Når kroppen føres til gravplassen synges sørgesanger, og for mannlige avdøde utføres også en dans av deres mor eller kone (Kreyenbroek & Rashow, 2005: 37).

Miro og Parwar har vært tilstede under flere begravelser og vet hvordan seremonien foregår, mens noen av informantene var usikre på hvordan dette ritualer foregikk. Ut ifra informantenes fortellinger kom det frem at êzidiene har egne gravområder og renselsesrom i Hannover og Düsseldorf som steller de avdøde på et religiøst vis.

Miro har vært på et êzidî-gravsted, og deltok i en manns begravelsesseremoni i Tyskland. Miro bekreftet informasjonen om at en mann skal vaskes av sin birê axiretê som er enten en pîr eller sheikh. Under den rituelle vaskingen var det en mannlige sheikh som vasket liket til den avdøde, men hans far var med for å hjelpe med å helle vann på liket. Under begravelsen ble hans mor og en kvinnelig pîr bedt om å sy kifen til den avdøde. Når den avdøde skulle begraves la familiemedlemmene bêrat i graven hans. Deretter resiterte en mannlige sheikh bønner på kurdisk under begravelsen.

Parwar har også vært tilstede under mange begravelser i Kurdistan og diaspora. Han sier at det tidligere var mulig å sørge i flere uke i en begravelse i Kurdistan, slik at familiene kunne tilbringe mer tid sammen. Men i Tyskland er det knapt mulig å leie et lokale for flere uker for å forene êzidîene. Ettersom folk enten er på jobb eller har andre forpliktelser må de religiøse strukturene å tilpasses og sørgeperioden forkortes forteller Parwar.

Parwar forteller videre at mange velger å sende sine avdøde tilbake til Kurdistan. Derfor hjelper noen av êzidîenes organisasjoner økonomisk for å sende, ellers samler folk penger for å kunne sende liket, forteller han. Det er som oftest eldre kvinner og menn som blir sendt tilbake, siden de har levd nesten hele sitt liv der, mens når det er små barn eller ungdommer som dør velger mange foreldre å begrave dem i Tyskland slik at de har muligheten til å besøke graven oftere.

Ulike religiøse regler: Forbud og tabuer

Denne delen av kapittelet omhandler forbud og tabuer som eksisterer blant êzidîene. Kreyenbroek betegner êzidîismen som en religion med mange regler, for eksempel er onsdag en hellig dag hvor det er forbudt å vaske seg, eller klippe hår og negler for å vise sin frykt overfor Gud (Kreyenbroek, 2009:27). Det religiøse prestskapet har i tillegg et forbud mot å barbere *simêl* (bart) (Açıkyıldız, 2010: 112-3). Tidligere ble mannlige êzidîer gjenkjent på grunn av deres store barter. Denne tradisjonen praktiseres fortsatt blant eldre êzidîer i Sør-Kurdistan, men den yngre generasjonen har gått for en mindre bart og møtes ofte med kritikk blant den eldre generasjonen (Spät u.å.). Det finnes også et forbud mot å kle seg i blått. Açıkyıldız belyser hvordan êzidîene oppfatter shin (blått) på to ulike måter. Shin kan i tillegg til å illustrere farge også representere sorg og død. På grunn av dette blir fargen med vilje unngått, spesielt i forbindelse med markeringer av høytider og seremonier (Açıkyıldız, 2010: 113). Kreyenbroek forteller om litteraturens forbud mot å spise ulike matvarer som for eksempel salat, blomkål eller kål, men uten en forklaring på hvorfor det er forbudt (Kreyenbroek 1995: 18). Når det gjelder tabuer spiller renhet og urenheter en nøkkelrolle i religionen. Oppfatningen av renhet kommer spesielt til uttrykk i forbindelse med sosiale relasjoner mellom de ulike gruppene i kastesystemet, særlig med tanke på ekteskap (ekteskap vil diskuteres i kapittel 5). Et annet tabu er å spytt da det oppfattes som forurensing av jorden, eller å nevne ordet sheytan (satan) da ikke-êzidîer har brukt det som skjellsord for å definere Påfuglengelen Tawûsi Melek (Allison, 2001: 35).

Når det gjelder klipping av hår og negler gir alle informantene i Tyskland det samme svaret om at de både klipper negler og hår på onsdager. Informantene Parwar, Dilan, Mirê og Zana gir ulike svar og oppfatninger rundt forbudet mot å dusje på onsdager.

Parwar forklarer at reglen med å ikke dusje starter på tirsdags formiddag frem til kvelden på onsdag. Denne reglen ble innført når Sheikh Adi kom til Laliş-området, men før han var det tillat å dusje på denne dagen. Parwar dusjer selv ikke på onsdager, men har samtidig vanskeligheter med å forstå forbudet. Han mener det burde vært motsatt siden mange høytider blant êzidiene foregår på onsdager som blant annet sarê sal. Parwar synes det er synd at forbudet har ført til at utenforstående har en oppfatning om at êzidier ikke vasker seg ofte og derfor blir de definert som skitne og ikke renslige. Denne oppfatningen er særlig utbredt blant muslimer, hvor stigmatiseringen begynte i en tid der êzidiismen var undertrykt av muslimer, forteller Parwar.

Dilan i likhet med Parwar dusjer ikke på onsdager, for det er slik hun har blitt oppdratt av familien i Tyskland. Hun har hørt at verden ble skapt på en onsdag, og Tawûsi Melek også ble skapt på denne dagen. Derfor er det viktig å ha ro og fred på onsdager. Dilan sin familie pleier å tenne lys på onsdager som et symbol på dette. Hun forteller at dette er et svært viktig rituale for familien, men hun har søsken som jobber hver dag og derfor dusjer når de kommer hjem fra jobb, selv på en onsdag. Derfor pleier deres mor å sitte foran lysene og bêtat for å be til Gud om å tilgi hennes barn som har dusjet. For Dilan er det forståelig at folk dusjer når de har vært på jobb, men hun synes det er synd og respektløst å dusje hvis man bare har sittet hjemme uten å ha gjort noe.

Mirê dusjer heller ikke på onsdager. Hun forteller at siden det skal være ro og fred i huset, blir verken vaskemaskin eller klessmaskin tatt i bruk, og de ofrer heller ikke dyr. Mirê har hørt fra de eldre at hvis man dusjer på en onsdag, og for eksempel blir syk eller får mageplager på samme dag, begrunner de dette med dusjingen.

Parwar, Dilan og Mirê sier at de kysser sine foreldre og andre som er eldre enn dem på hendene når de har dusjet på onsdager.

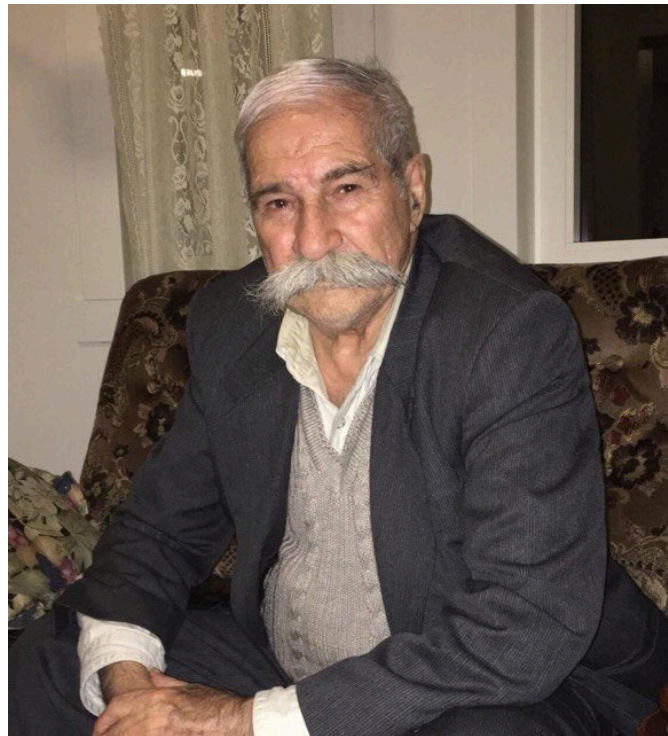
Zana har derimot en annen oppfatning og deler ikke samme synspunkt med resten av informantene. Han tror at de fleste êzidier har misforstått forbudet mot å dusje på onsdager og forklarer det med følgende:

Onsdag er en helligdag for êzidiene, i likhet med at muslimenes hellige dag er en fredag eller at søndagen er hellig for kristne. (...) Onsdagen består av ro og fred. (...)

Êzidiene generelt har en oppfatning av at de ikke skal dusje på en onsdag. Onsdag er egentlig *roja paqije* (renselsesdag) der man skal vaske seg og gjøre seg ren før en besøker Laliş. (...) Denne oppfatningen har blitt feiltolket av mange êzidiar. (...) De intellektuelle êzidiene mener at en troende egentlig skal dusje og vaske seg på en onsdag. (...) Ifølge religionen er det kun den første onsdagen i april êzidiene bør unngå å dusje. Det vil si det er bare en onsdag i løpet av året êzidiene bør unngå å dusje.

Zana forteller at han dusjer nesten hver dag, også på onsdager, det gjør også resten av familien hans. Han vet også om mange andre êzidiar i Tyskland som dusjer på onsdager.

Å barbere barten er et annet forbud blant êzidiene. Blant informantene var det kun Mirê og Diyako som nevnte *simêl*. Mirê mener at barten muligens er det viktigste kjennetegnet ved êzidi menn. Derfor har menn bart uansett hvor i verden de bor, også i Tyskland. Mirê forteller at hennes far alltid har hatt *simêl*, og da hun en gang spurte han om hvorfor de fleste menn har *simêl* forklarte faren at det ble ansett som et grunnleggende kjennetegn ved å være en êzidi-mann, og at Gud liker menn med *simêl*. Hun ble også fortalt at menn med *simêl* ble sett på som helter, elegante og som troende, og derfor ønsker ikke êzidi-menn å barbere barten.



En karakteristisk êzidi-med bart (bilde nr. 10)

For Diyako er simêl en gave fra Gud, men han føler at denne praksisen begynner å miste sin rolle. Det er heller ikke slik at menn er pålagt å ha simêl lenger, i hvert fall ikke i Europa. For denne informanten er det den eldre generasjonen som er mer opptatt av å beholde simêl, selv i Tyskland, mens det er mindre populært blant den yngre generasjonen. Diyako selv er stolt av å ha simêl i Tyskland, og har planer å fortsette med det.

Informantene snakker om andre kjennetegn ved religionen som for eksempel forbudet mot bruken av blå fargen. Alle informantene påpekte at de pleier å gå med klær som er blå i Tyskland, selv om de ofte møter kritikk fra foreldre eller eldre. De fleste av informantene var usikre på forbudet mot bruken av fargen. Rojhilat innrømmer at hun alltid har lurt på hva som ligger bak forbudet mot bruken av blå påkledning, og derfor søkte hun etter svaret hos venner og religiøse ledere. Rojhilat har gjort seg disse tanker rundt forbudet:

Selv i Europa nekter noen êzidier å bruke fargen siden naturens elementer som vann og himmelen er blå, derfor mener de at det er forbudt å bruke fargen som et tegn på respekt for naturelementene. (...) Eller at êzidiene ble massakrert og måtte tvangskonvertere til islam av muslimske herskere. Disse herskerne brukte blå påkledning, og flagg som symbol på at de var muslimer. Deretter ble êzidiene som måtte tvangskonvertere til islam tvunget til å gå i blå klær.

Derfor mener Rojhilat at mange êzidier nekter å bruke blått, og de som bruker det hører ofte av troende êzidier at de har blitt muslimer. Rojhilat forteller at hun selv går med blå påkledning i Tyskland, men ikke i Kurdistan siden êzidiene er mer strenge på bruken av fargen, og særlig i Laliş kan man nesten ikke se noen som bruker denne fargen.

Parwar er heller ikke sikker på årsaken til forbudet, men i likhet med Rojhilat hevder han at det har noe med muslimer å gjøre. Han har fått høre den samme historien om tvangskonvertering og at bruken av fargen er identifisert med muslimer. Derfor tror han at mange êzidier tar fullstendig avstand fra å bruke det, også i Tyskland. Parwar selv går ofte med klær som er blå, og har ingen problemer med det. Parwar mener at mange êzidier og særlig ungdommene går i blått i Tyskland. Han forklarer bestemt at det er et tema som êzidiene ikke bør legge særlig vekt på, selv om han er klar over at det er svært viktig for den eldre generasjonen.

I tillegg forteller også informantene om spesielle religiøse tradisjoner som baserer seg på forbudet mot å spise enkelte grønnsaker. Alle informantene nevnte salat når det ble snakk om dette forbudet, men det var kun en av dem som ikke spiste det.

Miro forklarer at han og familien i Tyskland spiser ofte *khes* (salat) fordi de aldri har blitt fortalt hva som egentlig er årsaken til dette forbudet. Det er vanskelig for dem å unngå å spise salat siden det er en viktig grønnsak. Miro har sett mange familier i Bielefeld som har salat hjemme, men han har også opplevd at mange blant den eldre generasjonen nekter å ha salat hjemme. Men alle ungdommer som Miro kjenner spiser salat, særlig når de er ute for da er det mindre kontroll og utpressing. For ungdommene er det veldig vanskelig å fortelle fremmede, særlig tyskere at de ikke spiser salat fordi religionen ikke tillater det. Derfor har det blitt mer og mer vanlig å spise salat i Europa, men det er mye strengere i Kurdistan forteller han.

Ifølge Nechirvan er også forbudet mot å spise salat er tilknyttet muslimer. Han mener at før tiden når muslimene massakrerte êzidîene, ble likene deres kastet i områder hvor det ble dyrket salat. Derfor velger mange êzidîer å ikke spise denne grønnsaken. Men Nechirvan forteller at han og familien spiser salat siden det inneholder viktige næringsstoffer. Nechirvan mener det å spise salat ikke gjør han til en mindre troende êzidî.

Rojhilat deler derimot ikke det samme synspunktet som Nechirvan og Miro. Verken hun eller hennes familie spiser salat uansett hvor i verden de bor. Rojhilat støtter forklaringen om at forbudet har noe med muslimer å gjøre med tanke på stigmatisering og fordommer mot êzidîer. Hun har hørt at salat ble forbudt etter at en viktig religiøs skikkelse blant êzidîene ble angrepet og drept, og liket hans ble kastet i en salat-åker i byen Mosul. For å respektere familien og êzidîene rundt henne velger hun å ikke spise salat.

Jeg vil trekke frem et feltarbeid blant êzidîer i Armenia om de ulike matforbudene. I tillegg til salat er det flere andre matvarer som informantene i dette studiet trekker frem, blant annet forbudet mot å spise svin. Her forklarte informantene forbudene ut ifra religiøse, mytologiske og historiske hendelser (Hovseypan, Gandilyan, Melkumyan og Harutunyan, 2016: 37-9). Under feltarbeidet uttrykte ingen av mine informanter at de ikke spiser svin eller andre matvarer foruten salat.

Siste tabu jeg vil diskutere er å nevne ordet sheytan (satan). Dette var et tema som opptok mye tid fordi jeg forstod det som at det var et veldig sensitivt tema. Jeg var redd for at informantene ville reagere når jeg nevnte det tabubelagte ordet. Men jeg forklarte på en så forsiktig måte som mulig og opplevde ingen dårlige reaksjoner fra noen av informantene. Totalt ni av mine informanter sa de ikke brukte ordet.

Rundik bruker ordet og blir ikke fornærmet hvis ordet sheytan blir nevnt foran henne eller i samtaler med andre. Hvis noen for eksempel sier at *Abu Bakir al Baghdadi* (lederen av den

selvkalte Islamske Staten) er sheytan vil hun ikke reagere på noen som helst måte. Men hun kan bli fornærmet hvis ordet sheytan blir brukt spesielt mot henne siden hun har êzidî bakgrunn. Videre mener Rundik at bruken av ordet har blitt mer normalt blant êzidî-ungdommer i Europa, men den eldre generasjonen reagerer fortsatt og vil ikke akseptere bruken av ordet. Rundik har stilt spørsmålet om forholdet mellom Tawûsi Melek og sheytan til religiøse og akademikere, men hun har kommet til den oppfatningen at religionen ikke har noe med sheytan å gjøre.

I likhet med Rundik tror også Zana at ordet ikke har noe med religionen å gjøre, og bruker selv ordet sheytan under ulike anledninger i Tyskland. Men han er forsiktig å bruke dette ordet når han er i Kurdistan, eller blant eldre êzidî kvinner og menn. Videre forteller han om hans forhold til bruken av ordet sheytan.

Jeg har mange venner som er kurdere med muslimsk bakgrunn i Tyskland, og når jeg nevner ordet sheytan blant dem, blir de overrasket, fordi de alltid har vært forsiktig å bruke det. Men siden vår religion ikke har noe med sheytan å gjøre gjør det meg ingenting om hva andre sier.

Videre forteller Zana at han nylig har sett på en dokumentarfilm av en kjent egyptisk muslimsk religiøs leder hvor det ble sagt at bortsett fra jødedom, islam og kristendom som er bokens folk, er resten av religionene *sheytan parêzt* (*djeveldyrkere*). For Zana har muslimske religiøse skikkelser hatt mye av skylden for å definere êzidîene som djeveldyrkere. Han har også hørt av mange religiøse skikkelser at en ikke bør omgås êzidîer fordi de er skitne og tilber sheytan som deres Gud. Spät bemerker at den tradisjonelle anklagen av êzidîer som djeveldyrkere fremdeles brukes av mange muslimer, og særlig av mullaer i moskeene (Spät, 2005: 25).

Zana forteller videre at siden ordet sheytan har blitt brukt mot êzidîene i så mange år, tror en del êzidîer at de tilber sheytan som deres Xwêde. Dette kommer også av at êzidîene ikke har hellig bok som kan leses hvorav vanlige êzidîene kan forsvare seg selv mot slike falske anklager fra muslimer.

Særegne religiøse symboler

Når Rundik får spørsmål om hva som kjennetegner en êzidî eller hvilke særegne religiøse symboler finnes, er girêvan det første som kommer opp i tankene hennes. Hun forklarer videre at êzidîene er pålagt å gå med girêvan, som er en hvit underkledning som brukes av

både kvinner og menn, barn og eldre. Rundik mener at ifølge de fleste religioner, også inkludert êzidiismen, er det viktig at det ikke vises for mye hud. Êzidiene bruker en girêvan som en underkledning som dekker kroppsformene. Derfor sier Rundik at alle êzidî bør bruke girêvan fra den dagen de blir født til de dør. Men Rundik mener at det ikke alltid er lett å tilpasse girêvan til deres klesstil i Tyskland, og bruker det kun når det passer med hennes klær. Men hennes mor har en forventning på at alle hennes søsken skal bruke det. Rundik påpeker at selv om hun ikke bruker girêvan ofte, er det fremdeles et essensielt religiøst element for å være êzidî.

Revin deler samme oppfatning som Rundik og forteller at en êzidî bør gå med girêvan uansett hvor i verden de befinner seg i. Revin har girêvan hjemme, men bruker det veldig lite. Hun har hørt at êzidiene som ikke brukte girêvan før ble sett på som mindre troende, men ingen i hennes familie bruker det i Tyskland. Hun forteller at hennes far forklarte viktigheten av girêvan og fortalte at hvis det oppstod konflikter mellom to parter, og den ene parten ønsket å be om tilgivelse sa man følgende: *Min xwe avetiye girêvane te, xwe avetiye bexte te* (Tilgi meg, og jeg sverger på din girêvan).

Dilan er den eneste av informantene som ofte bruker girêvan som hennes mor har laget. Hun har brukt girêvan siden hun var et barn. For henne er girêvan et symbol som definerer hvem êzidiene er. Underkledningen er særlig viktig siden den åpne rundingen av skjørtet definerer roj (solen). Videre forteller Dilan at denne type underkledning kun finnes blant êzidiene, og derfor er den viktig og unik for dem.

I tillegg til girêvan som et viktig religiøs element, snakker Rojhilat om bêrat som en av de viktigste religiøse elementene for êzidiene. Rojhilat holder ofte bønn foran bêrat som står hengende på veggen hjemme, siden solen ikke alltid skinner velger hun derfor å stå foran bêrat. Under eksamen går hun ikke ut av huset før hun har stått foran bêrat og holdt bønn. Hun smiler når hun sier at hun pleier å be om at eksamen skal gå vel. Ut fra Rojhilats fortellinger om bønn er det tydelig at bêrat har en spesiell betydning for informanten, og det er viktig å ha det hjemme. Alle êzidier Rojhilat kjenner til i Bielefeld har bêrat hjemme. Hennes familie har bêrat hjemme, og hun har til og med bêrat i sitt rom. Rojhilat sier viktigheten med å ha bêrat hjemme kommer av at êzidiene kun har et tempel som ligger i Laliş. Êzidiene som bor i Kurdistan kan besøke helligdommen når de vil, men êzidiene her har ikke den samme muligheten i diaspora. Derfor er det viktig å ha bêrat liggende hjemme hos hver og en êzidî familie, og hver gang de holder bønn foran bêrat besøker de på en måte

helligdommen Laliş, forklarer Rojhilat. Kreyenbroek og Rashow påpeker at mange êzidîer bærer bêrat med seg, eller man begravnes med det (Kreyenbroek & Rashow, 2005: 36).

I tillegg til girêvan og bêrat finnes det andre særegne elementer som blant annet khêlat. Når jeg spurte informantene om de vet hva *khêlat* innebærer var det ingen som ga uttrykk for at de visste hva det var. Men når jeg begynte å forklare at khêlat var en slags veske som inneholdt bêrat svarte to av informantene at de kaller dette objektet for *torkê khêlata* (gave-vesken) eller *torkê bêrata* (bêrat-vesken).

Revin viste frem et bilde av en håndlaget veske i hvit og svart som hun mente er *torkê khêlata*, som inneholdt bêrat og stein fra Laliş. Revin mente denne vesken blir laget og sydd av eldre êzidî kvinner både i Kurdistan og i Tyskland, og de fleste familier som hun kjenner til i Bielefeld har en slik veske med bêrat og stein liggende hjemme. Bêrat og småsteiner hentes fra Laliş, og Revin har sett at under religiøse markeringer og høytider i Bielefeld pleier eldre kvinner å ta med seg torkê bêrata og sette det på et bord. Deretter kan barn, unge og eldre *ziyareti/têwafa bêrata dibin* (besøke bêraten).

Dilo har torkê bêrata hengende på veggen på rommet sitt. Han pleier ikke å ta med seg denne vesken noen steder, men hver dag holder han bønn foran den. Ifølge Dilo er meningen med å ha torkê bêrata å skape harmoni og ro i hvert hjem eller under ulike religiøse høytider.

Oppsummering

I dette kapittelet har jeg kategorisk presentert innsamlet materiale fra feltarbeidet i Bielefeld. Informantene har fortalt med lyst og varme om religiøse høytider, markeringer, seremonier og religiøse ritualer. De knytter religionstilhørighet til religiøse handlinger og deltagelse, slike begivenheter som av musikk, god mat, dans og besøk. Allikevel kunne jeg føle savnet de kjente til Laliş. Disse religiøse identitetsmarkørene ønsker informantene å bevare, også i diaspora, og de uttrykte ikke ønske om å endre disse identitetsmarkørene. Informantene hadde ikke de samme oppfatningene av alle forbud og tabuer som spiller en viktig rolle i samfunnet. Jeg tolker det slik at hvis informantene var i hjemlandet ville de forholdt seg annerledes til ulike forbud og tabuer. Men i diaspora har enkelte individer og familier muligheten til å selv bestemme hvordan de skal forholde seg til dette. For eksempel var det ulike oppfatninger om

å dusje på onsdager. Parwar, Dilan og Mirê dujser ikke på onsdager, mens Zana derimot mener at ettersom onsdag egentlig er en renselsesdag bør man dusje denne dagen.

Alle informanter bruker også fargen blå selv om det er forbudt ifølge religionen. Rojhilat ville ikke ha gått med blått hvis hun var i Kurdistan, men det gjør hun i Tyskland. Andre eksempler på forbud og tabuer er å spise salat og alle mine informanter spiser salat i Tyskland, forutenom Rojhilat som ikke spiser det i det hele tatt. Ni av mine informanter mente at de ikke bruker ordet sheytan, mens informantene Rundik og Zana bruker det siden begge mener at ordet ikke har noe med religionen å gjøre. Til slutt har informantene fortalt om særegne religiøse elementer som spiller en viktig rolle blant êzidiene, som for eksempel girêvan, bêrat og khêlat.

Kapittel 5 – Kaste og ekteskap

Dette kapittelet tar for seg et av de viktigste elementene i êzidiismen, nemlig det religiøse kastesystemet. Innledningsvis redegjør jeg for hva kastesystemet er. Deretter forteller informantene generelt om kastesystemet og hvordan deres forhold er til de andre kastene i det religiøse hierarkiet i diaspora. Videre gir jeg en kort presentasjon av ekteskapet innenfor êzidiismen. Deretter forteller informantene om ekteskap med en fra annen kaste i hierarkiet, samt ekteskap med en ikke-êzidi i diaspora. Avslutningsvis forteller informantene om mulige endringer når det kommer til ekteskapsreglene.

Kastesystemet

Kastesystemet ble dannet under Sheikh Adi for å samle êzidiene mot andre etnisiteter og stammegrupper (Açıkyıldız, 2010: 91). Omarkhali påpeker at samfunnsstrukturen og kastesystemet gjennomgikk den mest grunnleggende forandringen i det 12. århundret. Kastesystemet består av tre arvelige kaster, hvor to av dem er prestekastene pîr og sheikh, mens majoriteten tilhører lekmannsgruppen mirîd. Kastetilhørighet bestemmes ved fødsel, og begge foreldre må være fra den samme kasten (Omarkhali, 2014: 69).

Enhver êzidi er pålagt å velge en sheikh og en pîr som sine åndelige veiledere; en pîr er også pålagt å velge en pîr fra en høyere rangs familie, og en sheikh må også velge en sheikh fra en høyere rangs familie, mens mirîd kan velge fra hvilken som helst pîr eller sheikh klan. Mannlige êzidier har samme sheikh eller pîr som deres fedre, mens kvinnene kun har farens sheikh eller pîr frem til de gifter seg, deretter får de ektemannens sheikh eller pîr (Allison, 2001: 30).

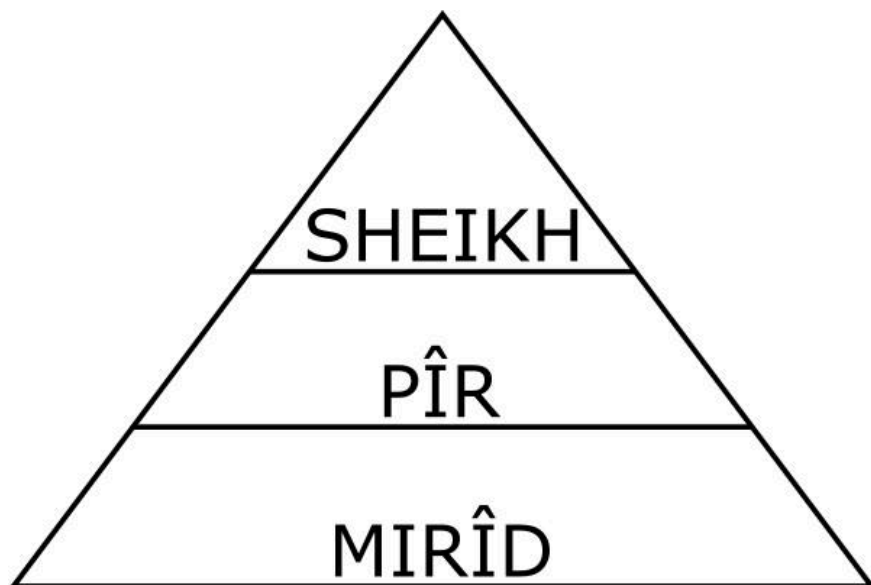
Sheikh kasten står øverst i hierarkiet, navnet stammer fra arabisk og refererer til en hellig person eller en spirituell leder. Kasten er videre inndelt i de tre gruppene *Shemsani*, *Qatani* og *Adani*, hvor hver av de har en spesiell tilknytning til en av de legendariske figurene i êzidiismens historie. Shemsani gruppen er etterkommere av sønnene til *Ezdina Mir*; *Sheikh Shemis*, *Sheikh Fexirê Adîya*, *Sheikh Nasidî* og *Sheikh Sicadîn*. Adani gruppen stammer fra Sheikh Hasan, og består av de fire klanene *Sheikh Sherfedin*, *Sheikh Êtîma*, *Sheikh Musê Sor* og *Sheikh Ibrahim Xetmî*. Qatani gruppen har en spesiell tilknytning til Sheikh Adi II, og er inndelt i de fire klanene *Sheikhûbekîr*, *Sheikh Simaîl* og *Sheikh Ebdîlqadir Rehmani Mîr familien* (Jindi, 1998: 213). Per i dag er hver av disse gruppene representert av en religiøs

figur: Qatani representeres av Mîr (prinsen), Shemsani representeres av Baba Sheikh og Adanî representeres av Peshimam (se også, Religionens sosiale organisasjon i kap. 2) (Açikyildiz, 2010: 91).

Ordet pîr er kurdisk og betyr den eldste i samfunnet. Pîr kasten deles inn i; *Pîr Heselmeman*, *Pîr Afat*, *Pîr Jerwan* og *Pîr Haji Eli* (Kreyenbroek, 1995: 130-2). Pîr Hesilmeman står øverst i hierarkiet og leder alle pîr klanene. Ekteskap innenfor denne pîr klanen foregår innen ens egen gruppe (Jindi, 1998: 203).

Ifølge pîr kasten er de den eldste blant êzidiene og står øverst i det religiøse hierarkiet, mens sheikhene mener derimot at begge kastene ble dannet av Sheikh Adi. Spät mener det ikke finnes skriftlige kilder som støtter disse påstandene, men faktum er at pîr stammer fra kurdisk, mens sheikh er arabisk. Videre påpeker Spät at en sterk oppvåkning av nasjonalisme blant êzidiene kommer av at pîr bærer et kurdisk navn i motsetning til det arabiske. Dette blir forstått som bevis på at pîr-kasten er eldre enn sheikh, samt at det beviser eksistensen av en ren kurdisk êzidiismen før Sheikh Adi. Dette er på grunn av at islamske elementer først ble inkludert i senere tid (Spät, 2005: 43).

De ulike kastene har alle hver sin rolle i samfunnet, men ifølge Allison er ikke forskjellene i funksjon mellom en sheikh og en pîr blitt så tydelige, bortsett fra at sheikh rangeres foran pîr i hierarkiet (Allison, 2001: 30).



Kastesystemet i êzidiismen

Både sheikh og pîr fungerer som spirituelle veivisere for deres mirîd, det innebærer blant annet å holde bønn eller be for dem, og lære tilhengere om religionen og de moralske påbud. Sheikh og pîr har også sine egne spesialiteter, noen bruker slanger som kur, andre behandler galskap som antas å være forårsaket av *jinner* (ånder) eller feber, hodepine og revmatisme (Spät, 2005: 44). Videre har begge ansvar for å utføre religiøse seremonier på vegne av hele samfunnet som er knyttet til for eksempel dåp, omskjæring, bryllup og begravelse. Noen av dem har kunnskap om de hellige hymner og er i stand til å resitere noen av dem for å oppfylle sine oppgaver (Spät, 2005: 43). De oppfyller også viktige samfunnsfunksjoner som meglere i familiekonflikter. Som uttrykk for respekt og ærbødighet kysser mirîder hånden til sine pîr og sheikh, uavhengig av hvor gamle de, i tillegg til å gi årlige almisser (Ackermann, 2003: 165).

Tradisjonelt sett består sheikh og pîr gruppene av 40 klaner hver. Khanna Omarkhali mener at antall klaner sannsynlig økte med tiden på grunn av mye flytting fra sted til sted. For eksempel kunne en klan bestå av en familie med flere brødre som dannet sin egen sub-klan med en av brødrene som leder. Omarkhali trekker frem at uavhengig av hvilket land eller hvilken by êzidiene bor, vet enhver êzidî nøyaktig hvilken kaste og klan de tilhører. Kunnskapen om navnet, klanens historikk og tilhørighet er svært viktig for enhver êzidî. Denne kunnskapen avgjør ens posisjon i samfunnet, relasjonene en har til medlemmer av de andre gruppene, og hvilke individer som spiller en rolle i ens religiøse liv (Omarkhali, u.å. 104).

Kastesystemet i diaspora

Dilo som er sheikh forteller at det var Sheikh Adi som etablerte kastesystemet og delte det i tre kaster bestående av mange klaner. Han meddeler at det religiøse kastesystemet ble dannet på grunn av undertrykkelsen og massakrene êzidiene hadde gjennomgått, og for at êzidiene skulle stå sterkere sammen så religionen ikke gikk i oppløsning. Videre forteller han at før Sheikh Adi eksisterte det kun pîr, men systemet var ikke basert på et kastesystem. Mange religiøse êzidî ledere før Sheikh Adi hadde tittelen pîr, og êzidiene fra hele verden hadde sterk tro på Sheikh Adi som samlet êzidiene rundt omkring i verden, forteller Dilo.

På spørsmålet om hva det er som avgjør ens kaste svarer Dilo at det ikke er mulig å bestemme hvilken kaste man skal tilhøre fordi man fødes inn i en kaste. Dilo mener at det er Gud som bestemmer om hvilken kaste en êzidî fødes inn i. For eksempel tilhører hans foreldre sheikh kysten, dermed fikk han også automatisk tittelen som sheikh når han ble født, og hans barn

kommer til å arve den samme tittelen uansett om de blir født i Tyskland eller Kurdistan. Alle Dilo sine søsken er født i Tyskland, men de er klar over at de er êzidî og tilhører sheikh-kasten, slik er det også med êzidîene som tilhører kastene pîr og mirîd, forteller han.

Rojhilat som er mirîd mener at det er ikke mulig å endre sin kastetilhørighet i hierarkiet selv om man har bodd i Tyskland i flere generasjoner. Videre forteller hun at det i utgangspunktet er tillatt å gå fra sin religion, men når man forlater troen er det ikke mulig å komme tilbake til den. For Rojhilat bør ikke de som har forlatt religionen aksepteres av samfunnet eller få komme tilbake til religionen. Hun mener at den som ikke er fornøyd med sin religion fra starten av heller ikke bør komme tilbake.

Rojhilat gir et omfattende svar på kastenes rolle i samfunnet. Hun forteller at en sheikh er pålagt mange oppgaver i samfunnet, som for eksempel å gjennomføre mor kirin og bisk birîn av små barn. Sheikh og pîr har også ansvaret for å være tilstede under begravelser for å vaske de avdødes lik. Kvinnelige sheikh og pîr syr også den avdødes kledning, forteller Rojhilat. I tillegg til de nevnte oppgavene trekker hun frem at sheikh og pîr er pålagt å gi veiledning og rådgivning om êzidîismen og êzidî-samfunnet til sitt folk. Mens en mirîd er fritatt samfunnsansvaret.

Informantenes fortellinger om hvilke rolle de har innenfor kastene i diaspora varierer. Miro sin rolle som sheikh både i diaspora og utenfor hjemlandet er først og fremst å være et godt menneske. Det innebærer å ikke lyve, stjele eller lure folk, og være et godt forbilde for andre slik at deres mirîd kan se opp til han og hans familie. Videre forteller Miro at hans rolle er også å tjene og lære mer om êzidîismen, og kysse hånden til deres sheikh. Hans rolle krever også at han deltar i alle religiøse feiringer og hellige dager. Spesielt når han er blant sine venner og det viser seg om de gjør noe feil så er det hans plikt som sheikh å si i fra. Siden han har sheikh tittelen må han være ekstra forsiktig med å ikke gjøre noe galt, siden de blir sett på som gode eksempler for resten av samfunnet, og fordi mirîdene følger sheikhenes handlinger.

Zana forteller om hvilken rolle han har i samfunnet og hvilke plikter han er pålagt. Hans rolle som mirîd er å respektere de religiøse menn som for eksempel sheikh, pîr og hans egen kaste som er mirîd. Han må også respektere religiøse symboler. Hans rolle er også å faste, og gifte seg med en innen sin egen kaste.

Dilan som er pîr ønsker å følge sin mors rolle i samfunnet. Hun forteller at når et barn for eksempel blir syk blir hennes mor ofte oppringt av familier som ønsker at hun skal resitere bønn så barnet blir bedre. Dilan sier at når moren en dag forlater denne verden, vil hun ta over hennes rolle og lære de ulike bønner og religiøse tekstene moren bruker.

Rundik som er sheikh sier hennes rolle innebærer å delta i de religiøse høytidene, respektere de religiøse figurer og tjene religionen. I Lalish Zentrum har hun ansvaret for å lære bort det kurdiske språket til 50 barn. Intensjonen med dette er ifølge Rundik at siden religionens tilbedelse og bønner foregår på morsmålet, må barn kunne språket for å be. Derfor var det viktig for henne å bruke tid på det.

Informantene forteller smilende om hvilke forhold de har til de ulike kastene i hierarkiet. Alle informantene sier at de har et nært forhold til hverandre, og ser på de andre gruppene som egne søstre og brødre. Men det viste seg at konflikter kunne dukke opp i forbindelse med ekteskap, eller praksisen med å kysse hender og rêsma salê.

Nechirvan som er pîr har et godt og nært forhold til sheikh og mirîd og ser på dem som seg selv, og mener på ingen måte at hans kaste er bedre enn andre. Nechirvan ser på dem som sine egne søstre og brødre, og hans nærmeste venner er mirîd. De fleste som besøker dem hjemme i Bielefeld er mirîd og sheikh.

Dilan som også er pîr deler den samme oppfatningen som Nechirvan om at hun har et helt vanlig forhold til sheikh og mirîd, som de fleste andre har i Tyskland. Videre forteller Dilan at hun aldri vil se ned på verken sheikh eller mirîd, men ser på dem som sin egen familie. For Dilan er det svært viktig å unngå å skape skiller mellom de ulike kastene. Hun forteller at det kanskje er små skiller i Kurdistan, men hun vil ikke være en del av det i Tyskland.

Dilo som er sheikh har mange gode venner som både er mirîd og pîr. Han forteller at de har et europeisk forhold til hverandre og prøver å legge kasterollene til side når de er ute og ingen av dem er pålagt å følge regler foruten om håndkys-praksisen. Dilo forteller at en mirîd er pålagt å kysse hånden til en pîr og særlig en sheikh uansett når eller hvor de møtes. Dilo som nylig besøkte Kurdistan sa at uansett hvor han møtte en bekjent mirîd kysset de hans hånd. Det samme har han opplevd i Tyskland der en mirîd gjorde dette ute. Dilo synes det er *sherm* (flaut) når de håndkysser han ute i Tyskland, men det virker mer normalt for han når en mirîd håndkysser han under feiringer eller når de besøker dem hjemme. Dilo aksepterer også at

eldre mirîd håndkysser ham selv om han iblant føler det er ukomfortabelt. Jeg spurte Dilo om han ønsket at denne praksisen burde fortsette. Han svarer følgende:

Jeg synes at det å kysse hånden til en sheikh eller pîr bør fortsette siden det er en del av êzidî troen som har eksistert i flere århundrer. (...) Når de kysser min hånd viser de respekt og lojalitet for min kaste og min familie, og mens de gjør det så holder jeg bønn og kysser dem på pannen.

Rundik som også er sheikh har en annen oppfatning enn Dilo, og misliker sterkt at eldre mirîd kvinner skal håndkysse henne når de besøker dem hjemme i Bielefeld. Rundik føler at det egentlig er hennes plikt å kysse hånden til de eldre uansett hvilken kaste i hierarkiet de tilhører.

Rojhilat som er mirîd forteller at hun aldri kommer til å håndkysse noen bare fordi han eller hun tilhører sheikh eller pîr kastene, men for henne er det helt normalt å håndkysse de som er eldre enn henne, for eksempel hvis de er like gammel som hennes foreldre. Med dette ønsker hun å vise høflighet og respekt. Videre forklarer Rojhilat at når hun besøker sheikh og pîr familier kysser hun pannen til de som er yngre enn henne eller gir en klem til de som er i hennes alder. Allison hevder at yngre mirîd iblant viser en reaksjon mot praksisen av håndkys (Allison, 2001: 30).

Dilan sier mange tror at en mirîd er fritatt samfunnsansvar, men de er pålagt å gi resma salê som er en årlig pengesum. Dilan mener at alle er pålagt å gi resma salê til sin sheikh eller pîr, men det er ikke hun som tar imot pengene. Ungdommene har ingenting med det å gjøre, men hennes familie får sin resma salê av sine mirîd familier. Videre forteller Dilan at både sheikh og pîr besøker sine mirîd familier under høytidene sarê sal og cejina rojîen Êzdî, det er da de får sin resma salê. For Dilan er resma salê tegn på respekt overfor sin sheikh eller pîr.

Miro sier hans familie som er sheikh får resma salê hvert år i Tyskland. Ifølge han mange har misforstått praksisen med resma salê fordi mange tror det kun er mirîd som gir vekk resma salê. Miro forteller at i likhet med en mirîd som er pålagt å velge en sheikh eller en pîr, er også både sheikh og pîr pålagt å velge sin egen sheikh og pîr. Dermed er de også pålagt å gi bort sin resma salê hvert år. Miro forteller videre at hans familie sender resma salê til sin sheikh familie i Kurdistan hvert år.

Revin som er mirîd sier at så lenge hun kan huske har ikke familien hennes gitt resma salê til sin sheikh som bor i Bielefeld. Men selv om de ikke gir resma salê så har de et veldig nært forhold til deres familie. På spørsmål om hvorfor de ikke gir resma salê forklarer Revin at reglen med å gi resma salê fant sted under Sheikh Adi sin tid når sheikh og pîr kastene var i mindretall, mens mirîdene var i flertall. Både sheikh og pîr hadde kun som jobb å gi råd og veiledning og tjene religionen, og hadde derfor ikke annet arbeid hvor de tjente penger. Derfor ble det bestemt at mirîdene skulle gi resma salê til sheikh og pîr, forteller Revin. Videre forteller hun at det er en del som ikke bryr seg om denne regelen særlig i diaspora, siden alle jobber, og tjener sine egne penger, og sheikh og pîr kastene er heller ikke avhengige av å få resma salê lenger. Revin har et positiv inntrykk av denne praksisen og synes denne tradisjonen bør fortsette selv om de bor i Europa. Det er viktig for henne at de tar vare på de religiøse praksisene som knytter bånd og skaper gode relasjoner mellom êzidîene. For henne er det å gi 200 euro til en sheikh eller pîr familie bare symbolsk.

Mirîden Zana som har stiftet familie er totalt uenig i å gi resma salê til sheikh eller pîr familie. Han forteller videre at hvis det var opp til han ville han eliminere og fjerne denne praksisen fra samfunnet. Før i tiden ga mirîdene bort alt av sine penger til sheikh og pîr, og derfor har sheikh og pîr ofte vært rikere enn mirîdene, ifølge Zana. Han er ikke villig til å gi resma salê til verken sheikh eller pîr.

Ekteskap i êzidîismen

Ekteskap er en av de viktigste elementene i êzidîismen. I de fleste trosretninger er det et fundament i de hellige tekstene som dikterer hvordan ekteskap skal inngås. Men for êzidîenes er ikke tilnærmingen for å finne en ektefelle basert på en eller flere tekster. Til tross for tilhørighet til ulike kaster omgås êzidîer fritt når det kommer til religiøse aktiviteter, men kastesystemets restriksjoner gjelder spesielt i forbindelse med ekteskap (Spät, 2005: 42). Religionen praktiserer en streng form for endogami og tillater ikke ekteskap mellom kastene i hierarkiet for å bevare rent blod i gruppene. Spät belyser at ekteskap mellom de ulike kastene i hierarkiet betraktes som ekteskap med en ikke-êzidî. Dette kan føre til utvisning fra felleskapet eller med dødstraff (Spät, 2005: 45).

Ekteskap deles inn i de seks gruppene Shemsani Sheikh, Adanî Sheikh, Qatanî Sheikh, pîr, Pîr Hesîlmeman og mirîd. Hver gruppe er pålagt å inngå ekteskap innenfor sin gruppe (Jindi, 1998: 199). Når det gjelder mirîd kasten har de lov til å gifte seg med hvilken som helst mirîd.

Men ekteskap for pîr gruppen skaper ofte store diskusjoner i samfunnet ettersom de er i fåtall i forhold til sheikh og mirîd. Siden pîr er i mindretall kan det by på utfordringer når det gjelder å finne en passende ektefelle. På grunn av dette er arrangert ekteskap fremdeles svært vanlig i pîr gruppen. Blandingsekteskap er fremdeles ikke akseptert i religionen, selv blant intellektuelle individer fryktes de sosiale konsekvensene (Spät, 2005: 45).

Ut i fra informantenes fortellinger kommer det tydelig frem at prinsippene for ekteskap bør følges av alle êzidîer. I denne sammenheng spiller familien en viktig rolle i inngåelsen av ekteskap for sine barn. Foreldre ønsker at deres barn skal gifte seg innenfor sin egen kaste i hierarkiet, og derfor utøver familien sin moralske rett for å unngå at barna velger feil partner. Nechirvan som er pîr forteller at ekteskapet er en prosess som går gjennom to familier når det gjelder valg av ektefelle, og begge familiene må godkjenne ekteskapet før de går videre. Nechirvan som er forlovet forteller at ifølge religionen må êzidî jenter og gutter finne seg en ektefelle innenfor sin egen kaste, men de kan ikke tvinges til å gifte seg med noen dersom de ikke selv vil. Nechirvan forteller videre at i diaspora har ungdommer fått muligheten til å bli kjent med hverandre før de henvender seg til sine foreldre. Dette har tidligere ikke vært vanlig ettersom foreldre som regel har valgt ektefelle for sine barn.

Mirîden Zana som er gift husker at foreldrene måtte være med i ekteskapsprosessen. For han det var ikke bare viktig å involvere familien, men også slekten og klanen var med å bestemme hvem han skulle gifte seg med. Zana understreker at det er vanskelig å finne en jente uten å involvere familien og de nærmeste. Årsaken til dette er at det er guttens familie som skal henvende seg til familien til jenta, og uten familienes samtykke kommer verken jenter eller gutter langt.

Miro som er sheikh har ikke vurdert ekteskap med en fra annen kaste, og ville heller aldri akseptert det for noen av sine søsken. Miro sier han aldri ville gjort familien og klanen ulykkelig ved å gifte seg med en fra en annen kaste. Han er klar over hvilken vei han skal følge, og hva som er best for hans religion. Han forteller at det ikke er så mange jenter på hans alder som han kan gifte seg med, men han vet om rundt ti jenter han kan velge å bli bedre kjent med en av de i framtiden. Miro har hørt om êzidî-ungdommer i Tyskland som har inngått ekteskap som ikke aksepteres av religionen. Disse ungdommene bør ikke kalle seg êzidî lenger, og selv om de sier de er êzidî vil de ikke tilhøre noen av kastene lenger, og deres barn vil heller ikke bli født som êzidî eller tilhøre en kaste, forteller Miro.

Informantene betrakter ekteskap som fundamentet for religiøs identitet. Gjennom ekteskap dannes familie og man verner om den religiøse arven. For eksempel er det essensielt for Rojhilat at en fremtidig mann er fra hennes egen mirîd-kaste. Hun anser ekteskap innenfor sin egen kaste som en viktig del av livet, og ønsker å overføre dette perspektivet til sine barn. Ved å dele dette og å lære dem de religiøse regler og lover håper hun at det blir lettere for hennes barn å tilpasse seg og forstå samfunnet. Derfor kan ikke ekteskap forekomme mellom de ulike kastene, i så fall får ikke barnet en tittel hvis foreldrene kommer fra ulike kaster i hierarkiet. De vil videre ikke være klar over hvilke funksjoner de har i samfunnet, forteller Rojhilat.

Dilo har helt siden han var liten blitt fortalt at ekteskap med en fra en annen kaste er forbudt og uakseptabelt. Til og med innenfor sin egen sheikh kaste har han ikke lov til å gifte seg med hvem som helst, det må være en som er akseptabel for hans sheikh kaste. Årsaken til dette er at når en mirîd eller pîr dør, er det sheikh som skal vaske den avdøde, og når en sheikh har gjort dette blir de sett på som familiemedlemmer, forteller han.

Mirê er en ung og ugift sheikh som er svært opptatt av å følge religionens regler, især når det gjelder ekteskap. Hun er veldig bestemt på hvordan ekteskap skal foregå, og hva vil skje hvis hun gifter seg med en fra en annen kaste. Hun forteller at ekteskapsreglene ble innført under Sheikh Adi og deres forfedre har siden da fulgt bestemmelsen. Hvis hun bryter reglene vil hennes familie og hennes kaste i hierarkiet få et veldig dårlig rykte både i diaspora og i hjemlandet. Mirê forteller at hun er klar over konsekvensene hvis hun gifter seg med en fra annen kaste.

Konsekvensene av å undergrave familiens eksistens og ens religiøse tilhørighet vil ikke bare berøre Mirê ettersom familien hennes har en høy status i êzidî-samfunnet. Følgelig er det avgjørende for foreldrene at deres døtre gifter seg innenfor deres gruppe. Mirê forteller at hun ofte diskuterer denne kompleksiteten med sine søsken og konsekvensene av å gå i mot foreldrene. Både Mirê og lillesøsteren må akseptere at ekteskap er begrenset til en gruppe i kasten, selv om det gjør det vanskelig å finne en partner. På grunn av dette er mange familiemedlemmer fremdeles ugifte, inkludert Mirê.

For Diyako er det uakseptabelt med ekteskap mellom kastene i hierarkiet, og det er helt utenkelig for han å gifte seg med en sheikh eller pîr. Han forstår de bakenforliggende årsakene til kastesystemet og behovet for å opprettholde tradisjonene. Han påpeker at det er

en strukturert religion som er flere hundre år gammel som vil gå i oppløsning hvis man forsøker å endre den. Diyako forteller videre om ekteskap mellom kastene i hierarkiet:

Hver kaste i hierarkiet har en egen samfunnsrolle og er pålagt enkelte oppgaver som skal følges. Hvis blandingsekteskap hadde foregått mellom kastene ville ingen tatt ansvar for sine pålagte oppgaver lenger. (...) Det finnes en ektefelle for hver enhver êzidî, og man har også lov til å gifte seg med en fetter eller en kusine hvis man ønsker. (...) I tilfeller hvor man ikke finner en partner kan man henvende seg til de religiøse lederne. (...) Det er enklere for en mirîd å finne seg en ektefelle siden blandingsekteskap mellom mirîdene er tillat, bortsett fra hvis man har gjort en mirîd til sin kerîv. I et slikt tilfelle kan man ikke gifte seg med den familien siden barn fra begge familiene blir sett på som søsken, og derfor de kan ikke inngå ekteskap med hverandre.

Videre sier Diyako at hvis forandringene hadde vært gjeldende for hele samfunnet som ikke kan finne seg ektefelle, altså at det er snakk om hele gruppen og ikke bare enkeltpersoner, ville han ikke stått i mot men akseptert forandringene. Diyako vil personlig ikke vurdere å ha et kjærlighetsforhold til en pîr eller sheikh da han betrakter de som søstre og brødre, og fordi det er en sheikh eller pîr som klipper håret til deres barn eller vasker liket til en mirîd.

Zana føler at han ville sviktet sin familie hvis han hadde giftet seg med en pîr eller sheikh jente, og at de ville tatt avstand fra ham for alltid eller til og med drept han. Men livet i diaspora er alltid i endring, og det forekommer oftere at ungdommer fra ulike kaster forelsker seg i hverandre, forteller han. For Zana er det viktig å forandre seg og utvikle sine tanker rundt ekteskap. Det er et ordtak som sier at når du har vært blant en annen folkegruppe i 40 dager, da har du blitt en av dem, forteller Zana. Med det mener han følgende:

La oss si at barnet mitt går på tysk skole, spiller fotball med tyskere og andre folkeslag, ser på tysk tv og snakker tysk ute. I dette tilfellet vil han kun ha tittelen som êzidî. Han vil med tiden bevisst eller ubevisst forandre seg, og etterhvert vil han ikke tenke at det er en skam å gifte seg med en sheikh eller pîr jente.

Hadde det vært opp til Revin ville hun aldri dannet kastesystemet, særlig med tanke på de strenge ekteskapsreglene. Hun mener alle êzidîer burde ha de samme plikter og krav, selv om hun er klar over at de ikke kan bli kvitt restriksjonene i dagens samfunn. Revin føler at êzidîene er for avhengige av dette tankesettet. Revin som er mirîd skulle ønske at hun selv

kunne bestemme hvem hun skulle gifte seg med uten frykt for å bli moralisert eller ekskludert.

Revin mener at valg av partner er opp til enkeltindividet og ikke religionen. Dessverre sier hun, er ikke dette tilfelle blant êzidiene. Per i dag blir den som gifter seg med en annen kaste i hierarkiet utvist fra religionen og samfunnet generelt, uavhengig om det er i Kurdistan eller i diaspora. Det finnes også tilfeller hvor noen har blitt drept, forteller Revin. Samtidig vet hun om et par som er fra forskjellige kaster som forelsket seg, og giftet seg i hemmelighet i Tyskland. Familiene deres hadde ingen kontakt med paret, men alt ordnet seg etter hvert selv om de ikke hadde noen form for kontakt med samfunnet. Ifølge Mette Rød kan det å gifte seg med en fra annen kaste ha samme konsekvens som det å gifte seg med noen fra en annen religion, eller til og med betraktes som verre (Mette Rød, 2012: 52). Konsekvensen kan berøre individer på ulike måter og i ulike sammenheng, men påvirker generelt samfunnet.

Andre informanter føler at konsekvensene av forbudet berører for mange. De skulle ønske at det religiøse kastesystemet ikke eksisterte fordi de ville hatt flere muligheter. For eksempel forteller Dilan at hun skulle ønske at ekteskapsreglene ikke var så strenge, og at alle pîr-gruppene kunne gifte seg med hverandre slik mirîdene kan. Dilan føler det religiøse hierarkiet gjør det vanskelig for hennes søsken å finne riktig ektefelle. Allikevel er dette tanker hun ikke åpent deler med andre êzidier siden hun kan bli møtt med mye kritikk. Men det er også en bekymring blant informantene for å kunne miste seg selv hvis dette hadde blitt endret på. Dilan forteller en hendelse om sin bror som ble forelsket i ei pîr jente og ville gifte seg med henne som er fra Nord-Kurdistan (Øst-Tyrkia) i Bielefeld. Men det viste seg at jenta sin familie var fra ei pîr familie som ikke var akseptabelt for Dilan sin bror.

Miro som er sheikh ønsker ikke nødvendigvis noen forandringer akkurat nå, men kanskje i neste århundre. Han påpeker at i Europa er alt annerledes, alle omgås med hverandre og det er mer nærkontakt mellom de ulike kastene i hierarkiet sammenlignet med i Kurdistan. Han tror dette bidrar til at de ulike kastene forelsker seg i hverandre. I Kreyenbroek sin avhandling forteller informantene i varierende grad om ekteskap innenfor kastene i hierarkiet. Noen av informantene mener tabuet er feil, mens andre mener det er en synd å gifte seg med sin egen søster eller bror siden de ser på de andre kastene i hierarkiet som sine søsken (Kreyenbroek, 2009: 175). Dette tabuet støttes av de fleste av mine informanter. Mens et mindretall av informantene i oppgaven forstår det som at det religiøse hierarkiet danner grenser mellom êzidiene, og ønsker derfor at hierarkiet ikke eksisterte i det hele tatt.

Zana ser de strenge ekteskapsreglene som hovedårsaken til at mange ungdommer anser det å rømme (revîn) som deres eneste utvei. Allison bruker også termen ”revîn”:

This term translates as ‘abduction’, as it is the causative form of the verb revîn, to run away”. However, its use in Kurdish is often more akin to the English ‘elopement’. The distinction between elopement and abduction may be very unclear. If the woman is willing, then her choice of partner is made very public; this is unacceptable to her family, who should be seen to control her sexuality, and they are likely to present it as an abduction. Whichever is the case, the woman must marry the man who takes her away. (Allison, 2001: 138).

Selv om revîn synes å være vanlig mener Allison at de som rømmer må være fra samme kaste og klan for å eventuelt bli akseptert. Videre antyder hun at den høye forekomsten tilsier at revîn enten er forårsaket av at êzidîer er mer selvsikre kjærester enn ikke-êzidîer, eller at êzidî-familier ofte virker mindre sympatiske til sine barn når de prøver å tvinge dem inn i et uønsket ekteskap (Allison, 2001: 140). Det å rømme kan føre til konsekvenser med tanke på relasjoner mellom familiene, men som regel kommer man til en løsning gjennom megling mellom familiene.

Mirîden Zana bekrefter at revîn er det eneste alternativet for mange jenter og gutter som ønsker å danne et liv sammen, særlig i Tyskland. Zana mener at et par som er forelsket bør aksepteres av individenes familier, og han forstår seg ikke på familiene som velger å finne fettere og kusiner fremfor å spørre sine barn om hvem de ønsker å gifte seg med. Dette er årsaken til at noen velger å rømme med den de elsker i stedet for å gifte seg med en som familien har valgt. Videre forteller Zana at selv om noen familier i etterkant aksepterer sine døtre til tross for at de rømmer, er det andre som ikke gjør det. Han vet om mange familier i Tyskland som ikke har hatt noen form for kontakt med deres døtre selv om det har gått mer enn 20 år. Denne utfrysningen er en reaksjon på vanæren de føler er forårsaket av jenta mot familien. Jeg spør om han har hørt om tilfeller hvor jenter eller gutter har blitt drept på grunn av revîn. Zana har ikke hørt om noen tilfeller hvor det har forekommet i Tyskland, men det kan ha skjedd i hjemlandet.

Dilo som er sheikh forteller om hva som skjer i Europa når jenter og gutter rømmer sammen. Han humrer når han forteller at faren hadde flyttet tilbake til Kurdistan for godt hvis han noen gang hadde rømt med en jente. Dilo sier at revîn skjer ofte blant êzidî ungdommer i Tyskland.

Dette skjer etter at gutten gjentatte ganger ber om jenta sin hånd uten å lykkes. Derfor ser mange jenter og gutter for seg revîn som det eneste alternativet for å gifte seg. Videre forteller Dilo at et par vil ofte prøve å vende seg til en familie som har gode relasjoner med deres familie, og på den måten kan de få beskyttelse mot andre som ikke ønsker dem noe godt.

Videre forteller Dilo at det er synd at noen familier skal stå i mot jenter og gutter som har et kjærlighetsforhold. Han kjenner til seks par i Tyskland som ikke så noe annet alternativ enn å rømme. Når noen rømmer vil guttens familie etterhvert begynne å samle sine slektninger og sine nærmeste venner blant sheikh, pîr og mirîd, og henvender seg til jentas familie, sier Dilo. Guttens familie ber om å bli tilgitt og spør om eventuelle krav eller ønsker familien til jenta har. Denne prosessen fortsetter til jenta sin familie aksepterer gutten. Dilo forklarer at i mange tilfeller vil jentas far be om en pengesum som er høyere enn brudeprisen i utgangspunktet ville vært. Han har hørt fra mange familier som mener at deres barn aldri burde rømt. Dilo mener at ungdommene ikke ville rømt hvis familiene ikke hadde vært imot forholdet. Videre forteller Dilo at i de fleste tilfeller han har sett eller hørt om har familiene til slutt blitt enige. I andre tilfeller har familien til jenta unngått all kontakt med den andre familien, alt i fra flere måneder til mange år. Det kan også hende at faren til jenta aldri aksepterer at datteren har rømt hjemmefra.

Endringer i diaspora

Ekteskap med en ikke-êzidî betyr at individet bryter med reglene. Blant mine informanter var det ingen som ytret ønske om å gifte seg med en som ikke er êzidî. Mindretall av informantene mener likevel at religionen ikke burde være til hinder for de som ønsker å gifte seg med en utenforstående. Dilemmaet skaper likevel en svak splittelse, på grunn av at de som velger å gifte seg med utenforstående isolerer seg selv fra familien og samfunnet.

Alle bør vite hva som er best for deres religion og hva som er dårlig, sier Rundik. Det handler om religionsrenhet, og fungerer som et sikkerhetsnett for samfunnet og dets moralen. Slike dilemmaer blir sett på som ødeleggende, og skaper ulykkelighet i samfunnet. På grunn av moralsk sementering kan ikke en som gifter seg med en ikke-êzidî komme tilbake til religionen eller samfunnet, siden de ikke blir akseptert. Som et resultat av dette blir heller ikke barn av utstøtte regnet som êzidî, ettersom barnet fødes av frafalne individer, forteller Rundik.

Rundik forteller om en hendelse hvor en êzidî-gutt skrev et innlegg på Facebook om sitt ekteskap med en tysker som hadde fått et barn sammen. Vedkommende følte seg 100% som êzidî, men kritiserte samfunnet som ikke ville akseptere han. Rundik forteller at de fleste som svarte på innlegget var êzidîer fra Tyskland og var uenige med han, og han ble fullstendig ekskludert fra samfunnet. De fleste definerte ham som en som har forlatt sin religion, siden han giftet seg med en tysk jente med kristen bakgrunn. Hendelsen viser at individenes valg både er et dilemma for seg selv, og ikke minst for resten av samfunnet på grunn av de religiøse, sosiale og morale utfordringene. Rundik forteller følgende om hva som hadde skjedd hvis hun giftet seg med en ikke-êzidî:

Jeg vil be mine venner om å aldri møte meg igjen i et slikt tilfelle. (...) Et slikt ekteskap vil føre til store konflikter mellom min og guttens familie. (...) Dette har aldri skjedd i min familie, og det kommer heller aldri til å skje.

Forskeren Celalettin Kartal som selv er ezidî, ser svake skiftninger i diaspora hvor menn som har inngått i et forhold med kvinner som ikke er ezidî og fått barn sammen, allikevel tolereres av samfunnet og behandles som êzidîer. Men dette er også avhengig av ens sosiale posisjon i samfunnet. Det har forekommet at menn gifter seg med ikke-êzidîer, men etter en tid blir godtatt både av sin egen familie og det generelle samfunnet. Men dette har ikke vært tilfelle for kvinner som har hatt forhold til utenforstående (Kartal, 2007: 248). Selv om Kartal påpeker at det er små endringer i diasporaprosessen, berører ikke endringene alle samfunnsmedlemmene. Det er en intoleranse mot kvinner som går i mot samfunnet, som ikke aksepteres.

Diyako er av samme oppfatning som Rundik, og er sterkt imot ekteskap med utenforstående. Han synes det er ufint, uavhengig om det er en kurder eller tysker, og vil aldri akseptere familiemedlemmer som hadde gjort dette. Diyako spør ofte sine tyske venner og lærere hvilken religion de tilhører, men de fleste er ateister. For Diyako er det derfor utenkelig å gifte seg med en tysker som ikke har noen form for religiøs tilhørighet. Videre forteller han at hvis moren til hans barn hadde vært ateist, hvordan kunne hun da oppdratt barna som êzidî?

Rojhilat forteller at hvis hun hadde blitt forelsket i en ikke-êzidî ville hun ikke engang ha fortalt det til sin familie, for hun er sikker på at de aldri hadde akseptert det. Hun hadde i så fall måttet gå fra sin religion og aldri kunnet vende tilbake.

Dilo forteller at êzidiismen er en ryddig og strukturert religion på over 5000 år, og endringer av ekteskapsreglene vil føre til at religionen kollapse og går i oppløsning. Dilo leser ofte nyheter og kommentarer på sosiale medier hvor noen êzidiier ønsker å forandre ekteskapsreglene, men han anser dette som helt feil og uakseptabelt. I likhet med Tyskland som har sine lover, er det viktig at hvert individ som lever her følger dets regler, og at disse ikke kan endres. Det samme gjelder for êzidiismen mener Dilo, man kan ikke bare endre ekteskapsreglene til noe helt annet.

Zana og Revin hadde andre oppfatninger enn Rundik, Diyako, Rohilat og Dilo om ekteskap med en ikke-êzidi. Zana sier at han har mange venner som er gift med ikke-êzidiier og som lever lykkelige sammen. Han synes ikke religionen burde være et hinder for noen som vil dele livet sitt med hverandre. Hvis Zana sine yngre brødre hadde funnet seg en muslimsk kurder eller en jente fra et annet land ville han aldri hatt noe imot det.

Når jeg spør om Zana kunne giftet seg med en kurder eller en tysker svarer Zana at ifølge religionen er ikke det tillatt. Men etter at de kom til Europa og opplevde nye ting, ser han ikke på det som et problem hvis han hadde funnet en ikke-êzidi og de hadde hatt forståelse for hverandre. Videre forteller han hvis han hadde for eksempel bodd i Berlin uten familie eller bekjente rundt seg ville han ikke brydd seg om hva andre sier. Zana tenker at han kanskje ville passet bedre med en tysk jente enn med en êzidi. Zana er for utvikling og endringer i samfunnet, og hadde ønsket at kastesystemet forsvant. Han mener religion bør være en privatsak, og folk bør bli respektert når de finner seg en ektefelle fra andre land. Mennesker bør føle seg frie både hjemme og ute i samfunnet uten å bli kritisert for å ha giftet seg med en ikke-êzidi. Zana avslutter med å si at han er for reform. Han mener ikke at religionen bør forandres helt, men at enkelte elementer i religionen bør forandres. Det er viktig å følge religiøse elementer og handlinger som kan tilpasses til det europeiske samfunnet, mens andre regler og lover tar han fullstendig avstand ifra.

Revin deler Zanas oppfatning og mener at siden êzidiene har bodd i Tyskland i så mange år er det helt naturlig at noen blant den yngre generasjonen finner seg en ikke-êzidi. Dette mener hun bør tolereres, selv om hun er klar over at den eldre generasjonen ikke vil akseptere det. Revin sier at det har skjedd mange tilfeller hvor en êzidi gifter seg med en tysker, dette er noe hun aksepterer og vil aldri se ned på. Å gifte seg med en ikke-êzidi vil bli mer og mer normalt i Europa. Revin mener at livet i diaspora gir flere muligheter og at det vil være annerledes i fremtiden med tanke på ekteskap. Revin tror ikke hennes fremtidige barn som vil bli født og

oppvokst i Tyskland kommer til å følge religionen. Hun antar at religion vil få en svekket innflytelse i en global sammenheng, også i løpet av noen årtier i Midtøsten. Samtidig er hun usikker på når disse endringene vil komme, men hun skulle ønske at flere brøt med de strenge og sementerte reglene siden hun anser at religion har blitt til en privat sak. Derfor mener hun at tapet i diaspora refererer til den religiøse arven som ikke skal bringes videre til neste generasjon i løpet av de neste 20 årene.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg presentert hva kastesystemet innebærer og hvordan dette kommer til uttrykk blant mine informanter. Alle informantene var klare over hvilken kaste de tilhørte i hierarkiet, samt hvilke roller og plikter de har i samfunnet. Det som er gjeldende for de alle er å respektere religiøse skikkelser i samfunnet, respektere kastene i det religiøse hierarkiet, samt delta på ulike religiøse markeringer og høytider. Informantene fortalte også om deres forhold til hverandre og at de betrakter de andre kastene som søsken. Til tross for dette det oppstår dilemmaer i forbindelse med høflighetsprinsipper og ekteskapsregler.

Informantene har ulike tanker og meninger når det kommer til høflighetsprinsipper, som blant annet håndkys og resma salê praksisene. For Dilo som er sheikh er det flaut å bli kysset på hånden ute, mens det er mer normalt hjemme eller under markeringer. Dette kan ha med at for han er det mer normalt å håndkysse blant êzidiene, men ikke blant fremmede. Samtidig ønsker Dilo å ta vare på at håndkysse ritualet fortsettes. Mens Rundik derimot som er sheikh misliker sterkt at eldre kvinner blant mirîdene skal håndkysse henne. For mirîden Rojhilat det er utenkelig for henne å håndkysse en sheikh eller en pîr bare fordi de tilhører de øverste kastene i hierarkiet.

Andre dilemmaer som kan oppstå er blant annet å gi resma salê. Det er i utgangspunktet en generell enighet blant informantene om å gi resma salê til en sheikh og en pîr. Revin er fra en mirîd familie som ikke gir rêsma salê til deres sheikh, men hun mener fremdeles ritualet bør fortsette siden det skaper nære relasjoner mellom kastene i hierarkiet. Den som i sterkeste grad uttrykte at resma salê er galt var Zana, og understreker at praksisen bør elimineres fra samfunnet.

Når det gjelder ekteskapsreglene spiller familien en viktig rolle. Blant informantene har både Nechirvan som er forlovet og Zana som er gift påpekt at de ikke kunne kommet langt med ekteskapet uten å inkludere familien. Ingen av informantene mine har uttrykt at de kan eller vil gifte seg med en annen kaste i hierarkiet. For Miro, Rojhilat, Mirê, Rundik, Diyako er det helt utenkelig å gifte seg med en fra en annen kaste. Zana, Revin og Dilan uttrykte et ønske om endringer av ekteskapsreglene mellom kastene i diaspora. I følge Zana og Revin har en oppfatning om at den neste generasjonen av êzidîene vil følge de strenge ekteskapsreglene. De har også et ønske om at flere bryter med ekteskapsreglene.

En oppsummering av masteroppgaven

Målet med denne oppgaven har vært å belyse hvordan kurdiske êzidî ungdommer utøver sin religiøse identitet i diaspora, hvilke muligheter disse ungdommer har for å utøve sin religion, hvilke utfordringer de møter i diaspora, og hvordan livssituasjonen i Tyskland skiller seg fra hjemlandet med tanke på religiøs identitet i praksis. Mitt arbeid fokuserer på et generasjonsaspekt fremfor et fokus på kjønn. Informantene jeg formelt intervjuet var både jenter og gutter som enten er født eller har vokst opp i Tyskland. Êzidiene som ble intervjuet i denne oppgaven har alle flyttet fra Sør-Kurdistan, og bor i den tyske byen Bielefeld. Alle er klar over at de har flyttet fra krig og undertrykkelse.

Selv om jeg kommer fra Kurdistan og er av kurdisk opprinnelse betyr ikke det at jeg visste mye om êzidîismen. Jeg må også innrømme at i begynnelsen trodde jeg det var blitt gjort veldig lite forskning på êzidîismen, men dette var uvitenhet fra min side da masteroppgaven har gitt meg innsikt og forståelse for både tidligere og nåværende forskning av religionen. For eksempel er det mange vestlige misjonærer som har skrevet om deres møte med folkegruppen og religionen. Ulike fagdisipliner med forskjellige tilnærminger vært i kontakt med de og publisert deres kunnskap. Min inspirasjonskilde er derfor disse fagdisiplinene som har bidratt til kunnskap til oppgaven, og min søken på å forstå religionen. For å besvare min problemstilling har jeg anvendt kunnskap fra disiplinene og lånt deres begreper som ikke har vært en del av religionsvitenskap.

Êzidîismen er i stor grad basert på en muntlig religiøs tradisjon basert på kurdisktalende områder i Midtøsten og Kaukasus, samt i Europa, og kombinerer elementer av zarathustrismen, yarsan, kristendommen og islam. De fleste êzidîer har kurdisk som fellesspråk. Êzidiene har lidd mye på grunn av religiøs forfølgelse gjennom hele sin historie, og har delvis på grunn av dette blitt et lukket trossamfunn. Segregeringen førte dessverre til at mange usanne historier har blitt spredt om dem.

Livet i diaspora har vært en sentral faktor hvor êzidiene fra ulike deler i verden møtes og blir bedre kjent. Samtidig har diaspora også vært en lettelse for familiene da de har kunnet lære sine barn om religionen. Det kommer også frem gjennom oppgaven at mennesker som lever i diaspora ofte har en sterk følelsesmessig forankring til sitt hjemland. Det er synlig gjennom mine informanters interesse for religiøse hendelser som angår hjemlandet. Êzidî organisasjoner i diaspora er ofte svært påvirket av de religiøse spørsmålene i Kurdistan. Det

virker som om religiøs aktivitet i diaspora er et forsøk på å opprettholde sin egen identitet. På den måten blir den religiøse aktiviteten en måte å takle problemene som oppstår i diaspora.

Gjennom oppgaven presenterer jeg informantenes fortellinger, samt min forståelse av informantene i forhold til problemstillingen. Bakgrunnsinformasjon om fokusgruppen var metodisk krevende, og ikke minst var det mer sårbart enn antatt å forske blant sine egne. Dette kommer til uttrykk i den metodiske tilnærmingen av oppgaven, når det gjelder dilemmaer. Informantene var mer sårbare og usikre i forhold til meg som fremmed, enn det jeg trodde de ville være. Jeg ble ofte møtt med spørsmål om hvem jeg var, og hvorfor jeg var interessert i akkurat de. Mistenksomheten kunne til tider by på utfordringer når det kom til dialog med informantene. Jeg erfarte at kjennskap til korrekt forskningsmetode bidro til at jeg taklet utspørringen på en tillitskapende måte for mine informanter.

Mine samtaler med informantene har fokusert på ulike høytider, markeringer og ritualer. Når det gjelder religiøse høytider feiret kun tre av informantene mine cejina jemmaiyye i Tyskland. Mens resten av informantene ikke feiret på noen vis på grunn av fraværet til Laliş. Siden alle ritualene som finner sted under denne festivalen skal foregå i helligdommen. Karakteristisk for deres religiøse identitet i diaspora er fraværet av tempelet Laliş. Det kom også tydelig frem at informantene var svært opptatt av å gjennomføre ulike religiøse seremonier og høytider. Men de uttrykte også at de ulike religiøse høytider og seremonier ikke foregikk på samme vis i hjemlandet og i diaspora. Selv om de bor langt fra sitt hjemland har de forsøkt å danne ulike organisasjoner som fungerer som møtested for ulike minnemarkeringer, religiøse høytider, seremonier og begravelser. Disse hendelsene skaper en fellesskapsfølelse blant êzidiene. Det var svært viktig for informantene å delta og feire de ulike høytidene som sarê sal, cejina Êzdî og Khidr Ilyas som enten foregikk i Lalish Zentrum, et lokale eller en park sammen med andre êzidiar.

Êzidiismen er en ritualpreget religion som innebærer ulike overgangsriter for barn og voksne. Alle mine informanter fortalte om viktigheten av å gjennomføre ulike religiøse ritualer for barn og voksne. Når det gjelder ritualer for barn påpekte alle at det er viktig for hvert êzidi barn å gjennomføre ritualene bisk birîn, mor kirin og sunnet krin for å bli akseptert som êzidi i samfunnet. Det samme synet gjaldt for de voksnes ritualer, som blant annet birê û xuşka axiretê, dawêt (bryllup) og mirin (død).

Betydningen av det religiøse hierarkiet ble også diskutert med tanke på hvilke roller kastene har i det religiøse samfunnet. Relasjonen mellom gruppene er preget av gjensidig respekt fra de ulike gruppene i hierarkiet, og alle informantene definerte gruppene som like i hierarkiet, men med ulike oppgaver og roller i det sosiale livet. Gruppenes status i hierarkiet blir også tydeliggjort i diaspora, men enkelte elementer blir av noen informanter ikke praktisert med tanke på omstendighetene i diaspora, som for eksempel å håndkysse en sheikh eller en pîr.

Oppgaven fokuserte også på ekteskap og religionens betydning og rolle når êzidîer skal inngå ekteskap. Det kom tydelig frem gjennom informantenes fortellinger at ekteskap baseres på prinsipper som bør følges av alle êzidîer. Det er et viktig element i religionen, og en viktig institusjon som verner religiøs identitet, tilhørighet og ivaretar samhold og sameksistens. Allikevel finnes det ikke en tekst som gir retningslinjer for hvordan ekteskap skal gjennomføres. Familien spiller derfor en viktig rolle i inngåelsen av barnas ekteskap, og foreldre ønsker at deres barn skal gifte seg innenfor sitt religiøse samfunn for å verne ens religiøse identitet. Familien utøver dermed sin moralske rett for å unngå at barn velger feil partner, og på denne måten kan religiøs identitet overføres fra generasjon til generasjon. Hvis det motsatte skjer vil individet miste sin religiøse tilhørighet og ekskluderes fra samfunnet. Selv om noen av informantene ytret ønske om å bryte med normene mente de fleste at det var en lang prosess for å nå dette målet.

Litteraturliste

- Açıkyıldız, B. (2010). *The Yezidis: The history of a community, culture and religion*. New York, I. B. Tauris.
- Ackermann, A. (2003): *Yeziden in Deutschland. Von der Minderheit zur Diaspora*. In: Paideuma – Mitteilungen zur Kulturkunde 49. S. 157- 177.
- Akman, Haci. (2006): *Komplekse jødiske identiteter. Noen trekk ved jødiske diaspora i London*. Tidsskrift for kulturforskning 3. 2006. Novus Forlag. Oslo.
- Allison, C. (2001): *The Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond, UK: Curzon Press.
- Anholm, Maria (2001): (*JESID-KURDER (DJÄVELDYRKARE*). Apec-Tryck AB, Stockholm.
- Anthony, Smith (1997): *Ethnic origin of nations*. Blackwell Publisher, Oxford. Wirth, Luis (1928). *The Ghetto*. University of Chicago press, Chicago.
- Bell, C. (1997): *Ritual: perspectives and dimensions*. New York-Oxford, University. Press.
- Brah, A. (1996): *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*. Psychology Press.
- Bremborg, A. Davidsson. (2012): *Interviewing*. The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion. Michael Stausberg & Steven Engler (2012). Routledge.
- Cohen, Robin. (1997): *An. Introduction: GLOBAL DIASPORAS*. University of Warwick. UCL Press.
- Dulz, Irene. (2001): *Die Yeziden in Irak. Zwischen Modelldorf und Fluch*. Münster, Lit.
- Fonneland, Trude A. (2006): *Kvalitative metoder: Intervju og observasjon*, s. 222-242 i Siv Kraft, Siv Ellen & Natvig J. Richard (2006): *Metode i religionsvitenskap*. Pax Forlag A/S.
- Fuccaro, N. (1999): *The Other Kurds: Yezidis in Colonial Iraq*, London. I B Tauris
- Hecî, Bedelê Feqîr. (2002): *Bawerî û Mitologiya Êzîdîyan. Çendeha Têkst û Vekolîn*. Kurdistan. Çapxana Hawar- Duhok.
- (2009): *Çawetiya naskirina têkstên rast û duristên diyaneta Êzîdîyan. Shêx Fexrê Adîyan; Filsof û xasê ola Êzîdîyatîyê. Dengê Êzîdîyan – Oldenburg. Nummer 6.*
- (2014): *Hevrikyaya Shemsani, Adanî u Qataniyê li ser mîratîya Êzîdîyan. Êzdînas 1, Kovara Navena Lekolînên Êzdînasîyê. Dengê Êzîdîyan, Oldenburg.*

Jacobsen, Knut A. & Kumar P. Pratap (2004): *Sout Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*. Brill. Leiden – Boston

Jindi, Khalil. (1998): *Nehwe maarife heqiye al-diyamet al-izidiye (Towards the truth for izidi religion)*. Sverige, Rabun.

——— (2004): *Parên ji edêbe dine êzidiyan*. Berkê eke. SPÎRÊZ PRESS & PUBLISHER, DUHOK.

Karimi, Hero. (2011): ” *Being Kurdish*”. *Dynamics of identification in everyday life among Kurdish students in the Netherlands*.

Kreyenbroek, P.G og Rashow, Kh. (Khalil Jindi) (2005): *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Traditions*, Wiesbaden, Harrasowitz.

Kreyenbroek, P.G. (1995): *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston, New York. E. Mellen Press.

——— (2009): *Yezidism in the Diaspora: Different Generations speak about their religion*, Harrasowitz Verlag.

Kvale, Steinar (2002): *INTERVIEW. En introduksjon til det kvalitative forskningsintervju*. HANS REITZELS Forlag.

Maalouf, A. (1999): *Identitet som dreper*. Oslo, Pax forlag.

Mehrdad R. Izady. (1992): *THE KURDS. A Concise Handbook*. Taylor & Francis.

Natvig, Richard Johan. (2006): *Religionsvitenskapelig feltarbeid*, s. 203-221 i Siv Ellen Kraft & Natvig J. Rciahrd i Siv Ellen Kraft, & Natvig J. Richard (2006): *Metode i religionvitenskap*. Pax Forlag A/S.

Omarkhali, Khanna. (2009): *Qewl û Me`nayên Êzdiyan: Paye û Rola Wan. Li ser Pirsê Hemberhevkirina Êzdiyatîyê, Yarisan (Ehl-ê Heq) û Zerdestiyê, i Shêx Fexrê Adiyân; Filosof û xasê ola Êzdiyatîyê*. Dengê Êzîdiyan – Oldenburg. Nummer 6.

Omerxalî, Xanna (Omarkhali Khanna) & Kovan Xankî. (2009): *ANALÍZA QEWLÊN ÊZDIYAN*. Avesta, KULTURA MEZOPOTAMYA, Stembol.

Omarkhali, Khanna. (2014): *Current changes in the Yezidi System of Transmission of Religious Knowledge and the Status of Spiritual Authority*, i *STUDIES IN ORIENTAL*

RELIGIONS 68. Religious Minorities in Kurdistan Beyond the Mainstream. HAARASSOWITS VERLAG. Wiesbaden.

Repstad, Pål (2007): *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.

Safran, William. (1991): *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. 'Diasporas, 1 (1), Spring, 83-99. Migration, Diasporas and Transnationalism av Steven Vertovec & Robin Cohen. The International Library of Studies on Migration. MPG Books Ltd, Bodmin, Cornwall (1999).

Sileman, Khidir og Khalil, Jindi. (1995): *Ezdiyati: Liber Rosnaya Hindek Teksted Ainiye Ezdiyani (Yezidism: in the light of some Religious Texts of the Yezidis)*, (Baghdad).

Spät, E. (2005): *The Yezidis*. London, Saqi.

Xemgin, E. (1996): *Kurdistan`da dini inanclar ve etkileri (Islamiyet oncesi)*. Mezopotamian Verlag. Köln.

Xidirê Silêman & Xelîlê Cindî (Khalil Jindi). (1995): *ÊZIDIYATÎ li ber ronahiya hindek têkstên ola ÊZIDIYAN*. Wesangeha ARARAT a çand û wesane.

Zorabê Bûdî, Aloian. (2008): *Religious and philosophical ideas of Shaikh Âdi b. Musafir: the history of the Yezidis Kurds in the eleventh-twelfth centuries*. Apec Tryck Forlag AB, Sweden.

Internettkilder:

Akman, Haci. (2013): *Diaspora oppleves som tap og gevinst*. Norsk folkeminnelags skrifter.60. (Internett), Tilgjengelig fra: <http://www.folkeminner.no/wp-content/uploads/2011/10/Nr60-2013-Haci-Akman-Diaspora-oppleves-som-tap-og-gevinst.pdf> (Nedlastet: 2.3.2016)

Arakelova, Victoria. (2012): *The Hereafter in the Yezidi Beliefs*. Iran and the Causasus 16. 3009-318. (Internett), Tilgjengelig fra: https://www.academia.edu/4099878/The_Hereafter_in_the_Yezidi_Beliefs (Nedlastet: 06.02.2016).

Bruinessen, M. V: *Religion in Kurdistan*. (Internett), Tilgjengelig fra: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Bruinessen_Religion_in_Kurdistan.pdf (Nedlastet: 14.01.2016).

Banu Yalkut-Breddermann (1999): *Der Wandel der yezidischen Religion in der Diaspora*. (Internett), Tilgjengelig fra: <http://d-nb.info/1070048941/34>

Ezidische Akademie Hannover:

[http://www.ezidische-akademie.dehttp://www.journalofethnicfoods.net/article/S2352-6181\(16\)00004-4/pdf](http://www.ezidische-akademie.dehttp://www.journalofethnicfoods.net/article/S2352-6181(16)00004-4/pdf)

Jacobsen. Knut A. (2006): *Religiøs identitet*. (Internett), Tilgjengelig fra: <http://www.bt.no/meninger/kronikk/Religios-identitet-1804539.html> (Nedlastet: 15.02.2016)

Kartal, Celalettin (2007): *Yeziden in Deutschland – Einwanderungsgeschichte, Veränderungen und Integrationsprobleme*. (Internett), Tilgjengelig fra: http://www.kj.nomos.de/fileadmin/kj/doc/2007/20073Kartal_S_240.pdf (Nedlastet: 15.11.2015).

Omarkhali, Khanna: *ON THE STRUCTURE OF THE YEZIDI CLAN AND TRIBAL SYSTEM AND ITS TERMINOLOGY AMONG THE YEZIDIS OF THE CAUCASUS*, i The Journal of Kurdish Studies, Volume VI – s. 104-119. (Internett), Tilgjengelig fra: https://www.academia.edu/7918324/On_the_Structure_of_the_Yezidi_Clan_and_Tribal_System_and_its_Terminology_among_the_Yezidis_of_the_Caucasus (Nedlastet: 07.01.2016).

Roman H., Stepanyan-Gandilya. N., Melkumyan. H., Hautyunyan. L (2016): *Food as a marker for economy and part of identity: traditional vegetal food of Yezidis and Kurds in Armenia*. Tilgjengelig fra: [http://www.journalofethnicfoods.net/article/S2352-6181\(16\)00004-4/pdf](http://www.journalofethnicfoods.net/article/S2352-6181(16)00004-4/pdf) (Nedlastet: 01.05.2016)

Rød, K. Mette. (2012): *Hvem er jezidiene? Konstruksjon av identitet og interreligiøse relasjoner blant jezidier I Nord-irak*. (Internett), Tilgjengelig fra: https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/34420/Rxd_Hvemxerxjezidiene.pdf?sequence=3 (Nedlastet: 21.012.2015).

Zorab Aloian: *Das Yezidentum*. (Internett), Tilgjengelig fra: <http://www.penkurd.org/almani/zorab/das-yezidentum.html> (Nedlastet: 11.02.2016).

Appendiks

En presentasjon av informantene

I det følgende vil jeg gi en kort presentasjon av informantene og deres bakgrunn som er blitt anonymisert. Navnene som oppgis her er ikke informantenes virkelige navn, og annen informasjon som kan identifisere dem er blitt endret. Jeg har valgt å dele informantene inn i tre grupper som jeg presenterer individuelt. Informantene er både jenter og gutter og tilhører alle tre kaster i det religiøse hierarkiet. Noen går på skole samtidig som de jobber, mens andre kun jobber. Seks av de er mellom 18 og 20, og har bodd i Tyskland mellom 10 og 15 år. Fem av informantene er mellom 22 og 25 år. To av dem har tatt høyere utdanning, og en av de er gift. Syv av informantene hadde en eller annen tilknytning til organisasjonen Lalish Zentrum.

Informanter

Sheikh Miro. Denne informanten er en gutt på 20 år som har bodd i Tyskland de siste ti årene. Han både jobber og går siste året på videregående. Miro bor med familien sin og er sheikh. Han var mellom 5 og 10 år når han kom til Tyskland. Han er medlem i Lalish Zentrum og bor i Bielefeld.

Sheikh Dilo. Denne informanten er en gutt på 20 år som har bodd i Tyskland siden 2000. Faren flyktet fra Saddam Husseins regimet, mens familien kom senere til Tyskland. Han jobber og har planer å ta høyere utdanning til neste år. Han tilhører sheikh kasten, er medlem i Lalish Zentrum og bor i Bielefeld.

Sheikh Rundik. Denne informanten er en jente på 19 år, og har bodd minst i Tyskland av alle informantene. Hun tilhører sheikh kasten og kom sammen med familien i 2007. Hun både jobber og går siste året på videregående skole. Hun var medlem av Lalish Zentrum tidligere, og var aktiv med opplæring i kurdisk morsmål or barn. Hun bor i Bielefeld.

Sheikh Mirê. Denne informanten er en jente på 25 år og er sheikh og tilhører Mîr- familien. Hun kom til Tyskland sammen med familien sin da hun var fem år, og har altså bodd i Tyskland i over 20 år. Hun jobber for tiden i en butikk som markedsansvarlig. Hun bor i Bielefeld.

Diyako (mirîd). Denne informanten er en gutt på 24 år som tilhører mirîd kasten. Han har bodd i Tyskland i rundt 8 år. Han jobber og tar enkeltemner for å ta høyere utdanning i framtiden.

Zana (mirîd). Denne informanten er 25 år som tilhører mirîd kasten. Han har utdannet seg til lærer i Tyskland. Zana er eneste av informantene som er gift. Han kom alene til Tyskland som 16-åring. Han bor nå i Bielefeld sammen med familien sin.

Rojhilat (mirîd). Denne informanten er en jente på 18 år som tilhører mirîd kasten. Hun går på videregående skole og drømmer om å bli lege i fremtiden. Hun har bodd i Bielefeld i cirka 8 år med familien sin. Hun er et aktivt medlem Lalish Zentrum.

Revin (mirîd). Denne informanten er en jente på 19 år som og tilhører mirîd kasten. Hun går på videregående skole. Hun har bodd i Tyskland i 12 år, bor med familien sin i Bielefeld og er medlem av Lalish Zentrum.

Pîr Parwar: Denne informanten er en gutt på 25 år som tilhører pîr kasten. Han har fullført en bachelorgrad på universitetet. Han har bodd i Tyskland i omtrent 12 år, og bor sammen med familien sin i Bielefeld.

Pîr Dilan: Denne informanten er en jente som nylig har fylt 18 år. Hun går på skole, og er ellers hjemme for å hjelpe moren av og til. Hun har bodd i Tyskland i 17 år og bor nå i Bielefeld.

Pîr Nechirvan: Denne informanten er en gutt på 22 år. Han bor sammen med familien sin i Bielefeld. Han har nylig forlovet seg med en pîr jente.

Intervjuguide på kurdisk og norsk

Pêzanin li ser gêncâ – om ungdommens bakgrunn:

- Temene te çende? Hva er din alder?
- Kudarê jîyan dikei? Hvor bor du?
- Çend salê li Almanya jîyan dikei? Hvor lenge har du bodd i Tyskland?
- Tu rojan çê dikei, dbistan yan ji kar dikei? Hva gjør du til daglig, går du på skole eller har du jobb?

Peyva êzidî – om termen êzidî:

- Hûn di bejin êzidî, jezidi yan yezidi? Hvilken av termene êzidî, jezidi eller yezidi bruker dere?
- Tu çewa dikari xwe wek êzidî shirove bkei? Hvordan beskriver du deg som êzidî?
- Tu destpeke Kurdi yan êzidî? Er du først og fremst kurder eller êzidî?
- Êzidî di nav milete din de hene? Finnes det êzidîer blant andre etnisiteter?

Rojên pîroz, rê û resim – om høytider, seremonier og ritualer:

- Çê rojên pîroz hene di olê êzidî de? Hvilke religiøse høytider og seremonier har dere?
- Tu bejdar dikei di rojên pîroz de? Deltar du i ulike høytider og i såfall hvilke?
- Rê û rêsmen rojên pîroz çêwa ene krin? Hvordan foregår de ulike ritualene i diaspora?
- Navê hindêk symbolên shifa krin dizani? Vet du navnet på noen helbredelses symboler?
- Çê tishte qedexe heye di olê êzidî de? Finnes det forbud og tabuer i religionen?
- Çê tishte pîroz ko bi xwe ye êzidîe heye? Finnes det særegne religiøse elementer i êzidîismen?

Tebeqaten olî – om det religiøse hierarkiet:

- Tu ji kijan tebeqei? Hvilken gruppe i hierarkiet tilhører du?
- Bu min behsa sheikh, pîr û mirîd bike? Kan du fortelle meg om sheikh, pîr og mirîd?
- Mirov çêwa dikare bibe sheikh, pîr yan ji mirîd? Hvordan kan du bli en sheikh, pîr eller mirîd?

- Karê sheikh, pîr û mirîd çîye? Hva er sheikh, pîr og mirîd sine oppgaver og plikter i diaspora?
- Karê te çîye di civaka êzidîyan de? Hva er din rolle i êzidîenes religiøse samfunn i diaspora?
- Nêzîkbûna te di gel tebeqen di çêwaie? Hvilket forhold har du til de andre gruppene i hierarkiet i diaspora?

Zêwac – om ekteskap:

- Tu dikari bi yeki re bi zewici ko ji tebeqek din be? Kan du gifte deg med en êzidî fra en annen gruppe i hierarkiet i diaspora?
- Çê dibe eger tu bi yeke ne êzidî re bi zewîci li dervei welat? Hva skjer hvis du gifter deg med en ikke-êzidî i diaspora?
- Nerîna te çîye li ser wan kesen bi yeke ne êzidî re di zêwice? Hva synes du om de som gifter seg med en ikke-êzidî?
- Tu dixwazi guherîn cêbin? Ønsker du endringer i ekteskap i fremtiden?

En oversettelse av termer i masteroppgaven

Birê û xûska axiretê – bror og søster i det hinsidige.

Bêrat – små hvite steinkuler laget av jord og vann fra Laliş.

Bisk birin – luggklipping

Dawet – bryllup

Gaybikûj – okseslakteren

Gîrêvan – hvit underskjorte

Hosta – åndelig mester

Heft Sir – de syv englene

Kifên – likkledning

Kiras goherîn – reinkarnasjon (sjelevandring)

Kitêb – i Cilwê – Åpenbaringsboken

Kaniya Sipî – den hvite vannkilden

Mîr – prins

Mirîn – døden

Mor Kirin – å stemple et barn gjennom dåpen

Mijawîr – vokteren av Kaniya Sipî

Mishrefa Resh – den sorte boken

Nivêja Rojavabûnê – solnedgangsbønn

Nivêja Spêde – soloppgangsbønn

Nivêja nîvro – middagsbønn

Nivêja êvarî – ettermiddagsbønn

Nanê Miriya – brød for de døde

Qewl – muntlige tekster og fortellinger

Qewlbêj – religiøse sangere

Roja serbrê – offerdagen

Rêvandîn – å rømme eller flykte

Resma salê – en årlig pengesum

Sema – dans som foregår i Laliş

Sî – tretti

Sê – tre

Serê Chilê havinê – de førti fastedagene av sommeren

Serê Chilê Zivistanê – de førti fastedagene av vinteren

Sherm û namus – skam og ære

Sheytan – djevel eller satan

Simêl – bart

Sunnet Kirin – omskjæring

Sheikhê Biskê – Luggsheikhen

Shin – blå

Sawûk – en brødtype

Sîmat – en suppe som lages i Laliş.

Taw/Roj – sol

Bildetekster

Bilder fra Kurdistan:

Bilde nr. 2 tatt av Sheikh Khalat

Bilde nr. 3 tatt av Bedel Feqîr Hecî

Bilde nr. 4 Veman Abdulaziz

Bilder fra Tyskland:

Bilde nr. 5 Bedel Feqîr Hecî

Bilde nr. 6 Sheikh Khalat

Bilde nr. 7 Farhad hussein

Bilde nr. 8 Veman Abdulaziz

Bilde nr. 9 Sheikh Khalat

Bilde nr. 10 Veman Abdulaziz