

# Kryssende lojaliteter, konkurrerende autoriteter:

Stat, stamme, religion og nasjon blant kurdere i syriske Jazeera



Mastergradsoppgave  
Even Nord Rydningen  
Institutt for sosialantropologi  
Universitetet i Bergen  
Juni 2009



*Forside:* En gutt med kurdiske flagg løftes av faren under feiringen av Eid Newruz (Qahtaniyyeh, Syria, 21.mars 2006). Dagen er omfavnet av kurdiske nasjonalister som den kurdiske nasjonaldagen. De avbildede personene er ikke informanter (alle foto i oppgaven: Even Nord Rydningen).

## Forord

Arbeidet med å oversette feltarbeidserfaringer til et akademisk ”svennebrev” har vært inspirerende så vel som frustrerende. Når oppgaven nå foreligger ønsker jeg først og fremst å takke informantene mine i Helwa Sheikh og i Syria for øvrig. Takk for deres gavmilde og modige bidrag til denne oppgaven. Det er bedre at jeg ikke nevner dere ved navn, dere vet godt hvem dere er. En spesiell takk til studentene i Jama’ ash-Sheikh (Sheikhens moské) for godt vennskap og opplysende diskusjoner. Jeg ønsker dere lykke til på veien videre. Hjertelig takk til Muathel og Muazzar for gode samtaler og faglige bidrag, til Saleh og Khaled for kontinuerlig støtte og vennskap, til Sheikh Khaasha’ Haqqi, Sheikh Abdullah Gulal og Sheikh Abdel Melek for gjestfrihet og sjenerøsitet, og til Munir, min kjære, tapre venn.

En stor takk til veileder Anh Nga Longva for engasjert og svært konstruktiv veiledning. Takk også til Ståle Knudsen, Kjetil K. Fosshagen og Andrew Lattas for tips og kommentarer. Takk til mamma, pappa og storesøster for verdifulle innspill og gjennomlesning. Takk til Anthony Tessier for redigering av bilder og til Espen Helgesen for hjelp med oppsett av oppgaven. En stor hilsen til det trivelige, dyktige og inkluderende miljøet på institutt for sosialantropologi, UiB! Takk for fem og et halvt år som student her, og spesielt til førstekonsulent Rita Kvinge for strålende humør og hjelpsomhet. Takk også til mine medstudenter på rom 840, som jeg har delt masse fin tid, kaffe og frustrasjoner med de siste 18 månedene.

# Innholdsfortegnelse

<b>Forord</b> .....	<b>III</b>
---------------------	------------

<b>Innholdsfortegnelse</b> .....	<b>IV</b>
----------------------------------	-----------

<b>Innledning</b> .....	<b>1</b>
-------------------------	----------

"Vi liker ikke sheikhene, fordi de ikke forsvarer rettighetene våre!" .....	1
---	---

En provokasjon som bestemte fokuset for oppgaven .....	2
--	---

Oppgavens struktur .....	3
--------------------------	---

<b>Kapittel 1: Det politiske rom</b> .....	<b>4</b>
--	----------

Introduksjon .....	4
--------------------	---

Kurdiske konfliktlinjer .....	4
-------------------------------	---

Syria .....	5
-------------	---

Bakgrunn .....	5
----------------	---

Et autoritært regime .....	5
----------------------------	---

Kurdere .....	6
---------------	---

Kurdisk nasjonalisme .....	6
----------------------------	---

Politisering av kurdisk identitet .....	8
---	---

Autoritetsskikkelser i kurdisk nasjonalbevegelse .....	8
--	---

Kurdistan .....	9
-----------------	---

Kurdere og vertsnasjonalstater .....	9
--------------------------------------	---

Kurdere i Syria .....	10
-----------------------	----

Kurdere og arabisk nasjonalisme .....	10
---------------------------------------	----

Statlig diskriminering .....	11
------------------------------	----

En spektakulær folkeopptelling .....	12
--------------------------------------	----

"Det Arabiske Beltet " og arabisering .....	12
---	----

Kurdiske politiske partier .....	14
----------------------------------	----

En ambivalent politikk .....	15
------------------------------	----

Islamisme og islamsk fundamentalisme .....	16
--	----

Politisk islam/Islamisme .....	16
--------------------------------	----

Islamsk fundamentalisme .....	17
-------------------------------	----

Islam i Syria .....	17
---------------------	----

Tribalisme i Jazeera .....	18
----------------------------	----

Tribalisme og nasjonalisme .....	19
----------------------------------	----

Tribalisme og islam .....	20
---------------------------	----

Tribalisme og den syriske stat .....	20
--------------------------------------	----

Fokus for oppgaven .....	21
--------------------------	----

Teoretiske perspektiver .....	22
-------------------------------	----

<b>Kapittel 2: Metodiske betraktninger, feltarbeidet og felten</b> .....	<b>26</b>
--	-----------

Metodiske betraktninger .....	26
-------------------------------	----

Presentasjon av stoff .....	26
-----------------------------	----

Å gjøre feltarbeid i et konfliktområde .....	26
--	----

Frykt .....	27
-------------	----

Feltarbeid i en moské .....	30
-----------------------------	----

Sikre nettverk .....	30
----------------------	----

Notatskriving .....	31
---------------------	----

Anonymisering .....	32
---------------------	----

Språk .....	32
-------------	----

Bakgrunn for feltarbeid .....	33
-------------------------------	----

Ankomst Damaskus .....	34
------------------------	----

Damaskus – Qamishli .....	34
---------------------------	----

Felten: sentrale arenaer og bayt ash-sheikh (sheikhens familie) .....	36
---	----

Al-Jazeera .....	36
------------------	----

Qamishli .....	38
Helwa Sheikh.....	39
Et religiøst sentrum.....	41
Jamaa' ash-Sheikh - Sheikhens moské .....	42
Studier i moskeen .....	43
Mingling i moskeen .....	44
"Vår oppgave er å kalle til Islam (da'awa li-islam), vi blander oss ikke i politikk!" .....	46

### **Kapittel 3: Et reservoar av sinne, rasende motstand: *Sekulærnasjonalismen***

.....	<b>48</b>
"Islam har ikke gitt oss annet enn elendighet!" .....	48
"Islam kills my heart and the men of religion close the doors in my life" .....	51
Avsondrede arenaer .....	56
"En kurdisk tigger er bedre enn en arabisk sheikh!" .....	57
<b>Sekulærnasjonalismen</b> .....	<b>62</b>
Et lidelsesfellesskap.....	63
De andre .....	65
Oss - vesten.....	66
Utbredelse.....	67

### **Kapittel 4: Islamsk universalisme, politisk passivitet:**

<b><i>Islamfundamentalismen</i></b> .....	<b>69</b>
Fredagspreken (I), 14/10/2007, Jama' ash-Sheikh, Helwa .....	69
Fredagspreken (II), (09.11.07), Jama' ash-Sheikh, Helwa .....	70
Perspektiver på kurdiske politiske partier.....	72
"Vi er alle brødre gjennom islam!" .....	73
"Hvis noen spurte meg hva jeg er, ville jeg svart 'muslim'" .....	74
<b>Islamfundamentalismen</b> .....	<b>75</b>

### **Kapittel 5: En masseobiliserende middelvei? *Nasjonalislamismen* .....**

Mulla Abdullah.....	79
Kontroversiell festival: Eid Newruz .....	83
Kurderes kollektive minne.....	84
"La dem få vite at islam omfavner nasjonalisme!" .....	86
Taha .....	87
<b>Nasjonalislamisme</b> .....	<b>90</b>
Bred appell.....	90
Eksklusjon .....	92
Den positive tilnærmingen.....	92
Nasjonalisme som en dimensjon av islam .....	94
Kurder i hodet, i hjertet og i habituelle disposisjoner .....	96

### **Kapittel 6: Konflikthåndtering blant kurdere i Jazeera: *Sulh* .....**

<b>Innledning</b> .....	<b>98</b>
Sulh blant kurdere i Jazeera.....	99
Konkurrerende ideologier, konkurrerende autoriteter .....	104
Å drepe for en spade med sand.....	105
Sivil - statlig .....	107
<b>Aspekter ved det sivile - statlige</b> .....	<b>109</b>
Fravær av frykt .....	109
<b>Interne kurdiske spenninger og harmonier</b> .....	<b>110</b>
En rivaliserende nasjon.....	110
Konkurrerende autoriteter i samspill .....	110
Vedvarende autoritet: Religionssheikher .....	111
<b>Oppsummering</b> .....	<b>113</b>

<b>Avslutning .....</b>	<b>115</b>
<b>Appendiks.....</b>	<b>119</b>
Slektskapslinjen til Sheikh Abdullah Haqqi .....	119
Haqqi familien .....	119
Kurdiske politiske partier .....	120
<i>Figur 1:</i> Kart over Syria .....	121
<i>Figur 2:</i> Satellittbilde av Helwa Jedida/Helwa Ghamr og Helwa Sheikh .....	122
<i>Figur 3:</i> Utsikt fra moskétaket. ....	123
<i>Figur 4:</i> Jaama' ash-Sheikh. ....	123
<i>Figur 5:</i> Sheikh Khaasha' Haqqi og Sheikh Adi .....	124
<i>Figur 6:</i> <i>Sulh</i> på patioen til moskeen.....	124
<i>Figur 7:</i> <i>Salat al-maghreb</i> (solnedgangsbønn) i Jama' ash-Sheikh.....	125
<i>Figur 8:</i> To studenter i Jamaa' ash-Sheikh.....	125
<b>Litteratur .....</b>	<b>126</b>



## Innledning

### ”Vi liker ikke sheikhene, fordi de ikke forsvarer rettighetene våre!”

Jeg er på besøk hos en eldre herre i landsbyen Helwa Sheikh når Abdullah, en snekker i 40 årene, og sønnen hans stikker innom. Flere stoler hentes frem, mere te blir trukket, og far med sønn tar seg en hvil etter endt arbeidsdag. Abdullah, viser det seg, har viktige ting på hjertet, som han ganske umiddelbart tar til å dele med meg: ”Livet her er vanskelig, vi har ingen rettigheter, ingen frihet!” Utsagnet, som uttrykker misnøyen som jeg hadde hørt så mange uttrykke på landsbygda i syriske Jazeera, kommer uten at jeg har stilt spørsmål. ”Se på demonstrasjonen i Qamishli går! *Et menneske ble myrdet i en fredelig demonstrasjon!* Slagordet deres var ”Nei til tyrkisk–syrisk samarbeid [om å slå ned på PKK i Irak].”

Talen hans er allerede høy, stadig tiltagende: ”Kurdere er de fredligste av folk, vi blir drept og plyndret, men hevner oss aldri! Arabere derimot, har en uhyre svak evne til fred...” Han mumler noe mer ytterlig hånsk om arabere, før jeg spør: ”Alle arabere er vel ikke sånn!?” ”Nei, ikke alle”, tar han seg, ”Ikke alle. 85% er sånn!” Noen setninger senere utdyper Abdullah sine tilsynelatende rasistiske holdninger. Jeg spøker med at jeg skal delta i de kurdiske demonstrasjonene og skli ubemerket inn ved å kle meg i *agal* og *keffiyyeh*<sup>1</sup>, når Abdullah avbryter alvorlig: ”Ikke kle deg i *agal* og *keffiyyeh*! Det er *arabisk*.” Alvoret i tonen hans, den biske artikuleringen av ”arabisk”, insinuerer at han fraråder meg å bruke *agal* og *keffiyyeh* - ikke fordi de ville ha avslørt at jeg ikke er kurder - men fordi de tilhører en slags fiendens drakt. Hodetplagget som for meg var et sjal og en festemekanisme, et klesplagg som bæres av kurdere så vel som arabere og kristne, var for Abdullah et ladet symbol; et symbol som kommuniserte tilhørighet til en fiende eller motpart. Abdullahs fritale fremmer min egen: ”Jeg har funnet mye rasisme og fremmedfiendtlighet blant kurdere... Hat mot arabere, tyrkere, persere og palestinere!” Observasjonen min ville av mange blitt forsøkt bortforklart, men Abdullah anerkjenner den som et faktum og presiserer: ”*nondhor 'aleihim ma' 'aiyyuun sauda* (”Vi ser på dem [arabere] med svarte øyne”) - fordi de nekter oss retten vår! *Vi blir nektet vår rett!* Landets sanne folk [kurdere] spiser ikke, mens dets usanne folk [arabere] spiser. Vi er dødende her... Dette området er fortapt! *Ya Kurdistan, ya kurd namaan* (Enten Kurdistan, eller død kurder”)! ”

Abdullahs mine har i løpet av den korte, ladede samtalen beveget seg fra aggressiv til resignert. Han tar et pust i bakken, ser ut til å ha kommet langt på vei til bunns i saken. Jeg

---

<sup>1</sup> *Agal* er en svart ring som plasseres oppå hodeplagget *keffiyyeh*.



spør de tre andre som sitter rundt bordet og som har fulgt samtalen i stillhet: ”Er dere enige i hva han sier?” ”Alle kurdere er enige!” svarer eldste sønnen i huset kontant. Abu Khadija, far i huset, nikker bekræftende. ”Vi liker ikke [religions]sheikhene, fordi de ikke forsvarer rettighetene våre!” skyter Abdullah inn. ”De taler ikke den kurdiske saken, tar ikke opp kampen mot urettferdighetene... Sheikh Khaznawi<sup>2</sup> ble drept for to år siden fordi han reiste seg mot tyranniet. Han var en sann sheikh!”

Jeg stotrer noen uforståelige lyder, som for å bekrefte at jeg har hørt riktig. *Vi liker ikke sheikhene?* Dette hofteskuddet fra Abdullah, denne eksplisitte fordømmelsen av og *religionssheikher*<sup>3</sup>, inkludert landsbyens egne og prominente Sheikh Khaasha’, overrasker meg. Uttalelsen forkaster mine forestillinger om religionssheikhenes nærmest ubestridte og opphøyde status på landsbygda i syriske Jazeera. Jeg skriver intenst i notatblokka<sup>4</sup>, opprømt over følelsen av å ha oppdaget noe nytt, noe som endevender på tidligere antakelser. Imens lener Abu Khadija seg mot Abdullah og snakker inn i øret hans med lav stemme. Av det som blir sagt oppfatter jeg bare at informasjonen han formidler ikke er ment for mine ører, og at Abu Khadija har reagert på noe som Abdullah har sagt. Når jeg folder blokka mi sammen, korrigerer den frittalende: ”Vi liker sheikhene våre, vi setter pris på dem, men når det kommer til politikk liker vi dem ikke, fordi de ikke forsvarer folket sitt (*qawmihim*)!”

### **En provokasjon som bestemte fokuset for oppgaven**

Uttalelsene til Abdullah var overraskende og transformerende: de endret forståelsen min av autoritetsstrukturer på landsbygda i syriske Jazeera, og de fikk viktige konsekvenser for arbeidet mitt videre. Bekjentskap som jeg hadde stiftet til nevøer av sheikh Khaasha’ i Damaskus året før, hadde gitt meg inntrykk av at religionssheikhene var nærmest enerådende autoritetsskikkelser på landsbygda i Jazeera. Nå, i møte med Abdullah, ble jeg presentert med uttalelser som tegnet opp et ganske annerledes bilde. Uttalelsene pekte forbi det kjente konfliktstoffet som eksisterer mellom sivile syrere og den syriske statsmakt - konfliktstoff som i hovedsak bygger på frustrasjon over fattigdom og ekskluderende politiske prosesser -

---

<sup>2</sup> Sheikh Mohammad Maashouq al-Khaznawi (???? – 2005) var en stor autoritetsskikkelse i det muslimske så vel som det kurdiske samfunnet i Syria. Han er best kjent for sin kamp for kurdernes rettigheter, en kamp han kjempet på en islamsk plattform og som mange mener han led martyrdøden for. Sheikh Maashouq Khaznawi forsvant fra Damaskus 10. mai. Liket hans, som bar tegn av tortur, ble overlevert familien hans en uke senere av syriske myndigheter. Syriske myndigheter, som nekter befatning med dødsfallet, mistenkes for å stå bak dødsfallet.

<sup>3</sup> Termen ”religionssheikh” er direkte oversatt fra arabiske *sheikh ad-din* (flertall: *shuyyukh ad-din*). Termen ble brukt av mine informanter og refererer til ledere av sufiordner (*tariqaer*). Termen presiserer en statusdifferensiering mellom religiøse ledere og ledere for stammer: *stammesheikher* (*shuyyukh al-qabail*). I kapittel 6 kommer vi nærmere inn på ulikheter mellom disse.

<sup>4</sup> Under metoddelen (kapittel 2) drøfter jeg hvordan notatskriving påvirket informantene mine.

mot spenninger og splid internt i det syrisk-kurdiske samfunn. Abdullahs provoserende uttalelser ledet meg til å rette oppmerksomhet mot disse spørsmålene, mot forhold som hadde å gjøre med divergerende kollektive aspirasjoner og politisk og religiøs identitet blant kurdere i syriske Jazeera (heretter: Jazeera).

## Oppgavens struktur

Jeg vil i introduksjonskapitlet sette spenningen mellom kurdere, konservative religiøse ledere og det syriske regimet i kontekst. Ved å undersøke det *politiske rommet* som kurdere og disse religiøse autoritetsskikkelsene deltar i, søker jeg å bygge en bakgrunnsforståelse av hvordan kurdernes divergerende holdninger til religion og nasjonalisme-, deres ulike oppfatninger av hvem som er legitime ledere og deres kryssende lojalitetsbånd har tatt form. Mot slutten av kapitlet presiserer jeg fokuset for oppgaven og redegjør for teoretiske verktøy som vil bli benyttet i behandlingen av empirisk materiale.

I kapittel 2 presenteres noen metodiske betraktninger. Deretter ser vi på opptaktene til feltarbeidet, for så å bevege oss ut til den "fysiske felten": Jazeera-regionen, landsbyen Helwa Sheikh og moskeen der jeg oppholdt meg under feltarbeidet. Her stifter vi bekjentskap med en gruppe aktører som spiller en fremtredende rolle i oppgaven: religionssheikhene av Haqqi-familien.

I kapittel 3, 4 og 5 presenteres stemmer og personer som på en effektiv måte artikulere misnøye og aspirasjoner blant Syrias kurdere. Gjennom informanters uttalelser søker jeg å bli kjent med deres kunnskap og konkurrerende forestillinger om den sosiale verden, for så å bruke disse til å kartlegge og skissere kurdernes politiske identiteter. Stemmer som representerer det jeg har kalt *sekulærnasjonalismen* gjengis først (kapittel 3), deretter kommer stemmer av den diametralsk motsatte *islamfundamentalismen* (kapittel 4) og til slutt stemmer av den overlappende *nasjonalislamismen* (kapittel 5). I kapittel 5 ser vi også på feiringen av den kontroversielle *Newruz*-festivalen.

I kapittel 6 rettes fokuset mot en mekanisme for konfliktløsning som har pre-islamske røtter: *sulh*. Samspillet som statsmakten, stammesheikher, religionssheikher og kurdiske politiske partier inngår i under *sulh*-prosesser, illustrerer hvordan kurdernes kryssende og sammensatt lojaliteter spilles ut i praksis.

Ytringer eller diskurser, Eid Newruz og *sulh*-prosesser er tre prismer gjennom hvilke jeg søker å svare på spørsmålene mine. I avslutningskapitlet samles de viktigste funnene som er gjort med disse i en kortfattet oppsummering.

# Kapittel 1: Det politiske rom

## Introduksjon

Med ”politisk rom” (Natali 2005) refererer jeg til en stats nasjonsbyggingsstrategier og mekanismer for inkludering og ekskludering. Konseptet tar fatt på statusen eller posisjonen som en gitt gruppe nyter innenfor et nasjonalt fellesskap, og behandler disse som sentrale faktorer for utvikling av gruppeidentitet. Innsikt i det politiske rommet (eller den politiske konteksten) er av kritisk viktighet for å forstå kurdiske nasjonale identiteter, argumenterer Garthwaite (1993), fordi disse langt på vei har utviklet seg som svar på nasjonalstaters politikk, inkludert undertrykkende politikk.

Det politiske rom bør sees på som strukturer som *innskrenker* handling, men som ikke *bestemmer* den. Med det åpnes det for at kurderes identiteter kan utvikles i divergerende og retninger og frambringe kryssende lojalitetsbånd og konkurrerende autoritetsskikkelser.

## Kurdiske konfliktlinjer

For å utforske spenningsforholdene mellom kurdere, konservative islamske ledere og det syriske regimet, vil jeg i det følgende fokusere på det syriske regimets forhold til (i) kurdere og til (ii) islam. Syrias fulle navn, *jumhuriyyah al 'arabiyyah as-suriyyah* - Den Arabiske Republikk Syria - indikerer at kurdere som ikke identifiserer seg som arabere har en problematisk posisjon i det syriske fellesskapet. At ideen om sekularisme er en hjørnestein i det styrende Ba'ath-partiets ideologi, fanebæreren for pan-arabisme, indikerer et problematisk forhold mellom regimet og aktører som ønsker at religion skal spille en større rolle i det offentlige liv. Det blir også nødvendig å se på stammer/stammekultur/stammeorganisasjon - tribalisme - og på hvordan tribalisme spiller inn i politisk liv i Jazeera.

Samtlige av mine kurdiske informanter kunne på (meget) ulike måter identifisere seg som muslimer og som kurdere, og alle næret en viss følelse av tilhørighet til sine respektive stammer. Statsmakten, religionssheikher, stammeledere og kurdiske politiske partier synes, i følge mine observasjoner, å konstituere de øverste autoritetsfigurene i et sammensatt maktregime blant kurdere i Jazeera.

# Syria

## Bakgrunn

Den moderne syriske stat og dens grenser er et produkt av fransk-britisk arrangering etter første verdenskrig. Grensene av dagens Syria går langt innenfor de av det historiske stor-Syria (*bilaad ash-shaam*), et geografisk territorium (framfor en politisk enhet) som omsluttet, i tillegg til dagens Syria, Transjordan, Palestina, Libanon og Alexandretta (sistnevnte er i dag en del av det sørlige Tyrkia) (Zisser 2001). Samtidig som franskmennene reduserte *bilaad as-shaam* i vest under den franske protektoratet (1920-1946), ble en betydelig del av Jazeera, en provins som aldri hadde blitt regnet som ”*shaami*”, lagt til i øst (Vanly 1992). I Jazeera, som fortsatt fremstår som et noenlunde fjernt og fremmed ”anheng” til det hovedsakelig levantinske Syria, har jeg gjennomført feltarbeidet som ligger til grunn for denne oppgaven. Kunstigheten av Syrias grenser (Lowe 2006) og landets multietniske og multireligiøse befolkning, har gjort, som vi skal se, Syrias nasjonsbygging til en konfliktfylt prosess.

## Et autoritært regime

Offisielt er Syria en parlamentarisk republikk, men realitetene avslører et autoritært regime: Ba’ath partiets politiske monopol, ”valg” der den eneste presidentkandidaten får 99,7% av stemmene, mangelfull implementering av lov, forbud mot opposisjonsvirksomhet og et etterretningsorgan som gjennomsyrrer samfunnet og slår ned på opposisjonsvirksomhet (Wieland 2006).

Sittende president Bashar al-Assad overtok presidentembetet fra faren Hafiz al-Assad i 2000. Den nåværende, syriske statsmakt omtales følgelig som Assad-regimet (og noen ganger som Ba’ath regimet, i tråd med Ba’ath-partiets dominerende posisjon i nasjonalforsamlingen). Assad’ene har styrt Syria siden ”Den Korrigerende Revolusjonen” av november 1970, en revolusjon der avdøde Assad effektivt satte strek for tiår preget av hyppige statskupp.

Regimets autoritære forfatning fungerer delvis til å produsere en grad av nasjonal stabilitet, sikkerhet og orden som er sammenliknet med regionen forøvrig. Stabiliteten verdsettes av mange, og er av regimets viktigste kilder til legitimitet (Wieland 2006). Samtidig genererer regimets autoritære forfatning, dets maktmonopol og forbud mot motstand sterk misnøye blant aktører som ønsker politiske reformer eller radikal politisk forandring. Det blir viktig for oppgaven å identifisere hvordan kurdiske grupperinger som står i

ideologisk opposisjon til et regime som monopoliserer makt og slår hardt ned på motstand, posisjonerer seg i forhold til dette regimet. Lar de seg kooptere eller yter de motstand? Hva har dette strategiske valget å si for de ulike autoritetsfigurers og ideologiers anseelse og popularitet?

I følge tall fra 2006 rangeres Syria som nummer 105 av 179 land på Human Development Index (HDI), og som nummer 57 av 135 *u*-land på Human Poverty Index (HPI-1) (UNDP 2008). Trange økonomiske kår er kilde til stor frustrasjon blant syrere, ikke minst blant kurdere i den marginalt utviklede regionen i nordøst.

## **Kurdere**

Kurdere teller, med konservative estimater (Bruinessen 1998), 20 til 25 millioner og representerer med det den største nasjonen i Midtøsten uten stat (MacDonald & O'Leary 2007). De er et indoeuropeisk folk som hevder å avstamme fra Medes-folket<sup>5</sup> (Limbert 1968), distinkte fra tyrkere, perser og arabere. Det kurdiske språket regnes som oftest som et iransk språk, av hvilket det i dag snakkes to hoveddialekter, Kurmanji og Sorani.<sup>6</sup> Det store flertallet av kurdere tilhører den ortodokse Shaafi'i - skolen av sunniislamisk lov, og en betydelig andel bebor et halvmåneformet område som gjennom historien har blitt oppdelt og innlemmet i Tyrkia, Irak, Iran, Syria, Armenia og Azarbaijan (MacDonald & O'Leary 2007).

## **Kurdisk nasjonalisme**

Inntil opprettelsen av moderne nasjonalstater i Midtøsten var kurdere organiserte i konkurrerende stammer, i religiøse fellesskap og som subjekter for ulike imperier. Kurdere utgjorde ikke en samlet politisk blokk eller et fellesskap av delte politiske aspirasjoner, og gav lite oppmerksomhet til sin "kurdiskhet" (Abd al-Jabbar & Dawod 2006; Natali 2005).

Samtidig, må det nevnes, hadde kurdere i lang tid oppfattet seg som distinkte fra tyrkere, persere og arabere på grunnlag av språk, geografisk tilhørighet og enkelte tradisjoner - samt

---

<sup>5</sup> Veldig lite vites om Medes-folket. De blir først nevnt i en inskripsjon skrevet av den assyriske kongen Salmesar, datert 844 f.kr., som var i krig med en stamme ved navnet *Amada*. Medes-folket skal omsider ha seiret over aysserne i 612 f.kr., for siden å bli absorbert inn i Cyrus Achemniansers "medes og perser imperium" (Limbert 1968).

<sup>6</sup> Den kurdiske lingvisten Mehrdad Izadi argumenterer for at variasjonene mellom de kurdiske "dialektene" er "far too great by any standard linguistic criteria to warrant the classification of these tongues as simply dialects of the same language. To the discomfort of any [...] Kurdish patriot [...] one should speak of Kurdish languages." (Izady 1988:13)

fra sine ikke-muslimske naboer. Dette faktum, kan argumenteres, tillater oss å snakke om eksistensen av en slags kurdisk etnisk bevissthet forut for det 20 århundre, en oppfatning av ”oss” og ”dem”. Men denne bevisstheten var kun en oppfatning av *annerledeshet*, en kulturell merkelapp, og manifesterte seg ikke i solidaritet mellom kurdere vis-à-vis andre grupperinger. Kurdere opptrådte følgelig ikke, kan vi si, som en nasjon.

Medlemmer av en nasjon deler en spesiell følelse av solidaritet vis-à-vis andre grupper, en solidaritet som gjerne manifesterer seg i mobilisering av gruppen i møte med en ekstern trussel. Solidaritetsfellesskapet bygger ofte på delte erfaringer og følelser av tilhørighet til et bestemt område, samt på forestillinger om felles avstamning, -religion, -språk og tradisjoner. Disse erfaringene og forestillingene skaper til sammen en følelse av homogenitet og eksklusivitet (Geertz 1963), et psykologisk bånd som binder medlemmene sammen og differensierer de fra andre (Connor 1978). I dette ligger at hva folk *tror på* framfor hva som *er*, ligger til grunn for analysen av nasjonale grupper. Det er folks holdninger – ikke historiske faktum – som er antropologens fremste interesse i studiet av nasjonalisme. Perspektivene til Anderson (2006), Hobsbawm (1992) og Gellner (1997) er særlig relevante i denne sammenheng. Disse perspektivene faller innenfor modernismen og konstruksjonismen, paradigmer som understreker at nasjonale fellesskap er moderne og konstruerte fellesskap.

Etter første verdenskrig, da kurdere som andre folkegrupper innenfor det osmanske riket ble presentert med muligheten til å forme sin egen nasjonalstat, endret kurderes forhold til sin kulturelle identitet seg. I denne overgangsperioden vokste kurdisk nasjonalisme frem. Ideologien, som hviler på prinsippet om at politiske grenser og kulturelle grenser skal være sammenfallende (Gellner 1997), var en utfordrende ideologi til osmansk panislamisme samt til fremvoksende tyrkisk, arabisk og iransk nasjonalisme. Den hevdet, i likhet med verdens forøvrigte nasjonalismer, at kurdere var et spesielt folk med partikulære egenskaper og rettigheter: at kurdere konstituerer en enkelt nasjon som har okkupert dens nåværende habitat i minst tre tusen år, at kurdere har overlevd oppstandelsen og fallet til flere imperialistiske ”raser”, at kurdere har sin egen historie, kultur og et felles kurdisk språk, at kurdere har karakteristiske personligheter som er tilpasset livet av nomadiske gjeter og krigere mellom de majestetiske fjellene av Kurdistan, at kurdere har rett på kurdernes eget land – Kurdistan - et land som har blitt urettmessig oppdelt og underlagt fremmede regimer og at kurdere har ført en evig kamp for frihet og rettferdighet (Edmonds 1971; Wimmer 2002). Når et hjemland for kurdere endelig var etablert, lød den kurdisk-nasjonalistiske drømmen, ville kurdisk kultur igjen blomstre, kurderes barn bli frigjort fra de arabiske læreres trakassering, deres kvinner bli beskyttet for islamske strengheter som var fremmede for den

kurdiske sunni-tro, deres menn bli frigjort fra å spille blod i kriger som ikke tjente deres familiers eller nasjons interesser og deres interne feider opphøre (Wimmer 2002).

### **Politisering av kurdisk identitet**

Under det osmanske imperiet var det religiøse grenser som gjorde seg gjeldende, ikke etniske grenser. Det var religiøs tilhørighet som definerte grensene for inkludering og ekskludering: muslimer ble definert "inn", ikke-muslimer ble definert "ut". Avstamning, geografisk tilhørighet, tradisjoner og språk var uten slik politisk relevans. Men nå, i overgangen til det moderne nasjonalstatsystem, ble etniske grenser aktivisert, og det å være kurder gjort politisk relevant. Det nye systemet, konstruert og implementert av vestlige makter, bygget på antakelser om eksistensen av kulturelt homogene og blodsrelaterte nasjoner og på deres eksklusive og naturlig rett på en egen stat. Følgelig ble kulturelle forskjeller (antatte eller ikke) som skilte kurdere fra tyrkere, arabere og persere, ganske plutselig, for å bruke Eriksen, "husket" (Eriksen 1993) eller "funnet opp" (Anderson 2006), og brukt som bevis for at kurdere hadde rett på en egen stat. Identiteten "kurder" forvandlet seg i denne politiske overgangsfasen, for å si det med Rotschild, fra å være en "*personal quest for meaning and belonging*" til "*a group demand for respect and power*" (Rotschild 1981:6). Den kurdiske identiteten ble politisert: den ble lastet med aspirasjoner om et distinkt kurdisk (det vil langt på vei si *ikke-arabisk, ikke-tyrkisk ikke-iransk-*) (Natali 2005) politisk fellesskap, manipulert i hensikt om å oppnå politiske mål. Kurderes relasjoner til sine nabogrupper ble følgelig omdefinert, gjennomgående til det mer anstrengte. "Oss - dem" dynamikken flyttet seg fra å utspille seg mellom muslimer og ikke-muslimer, til å utspille seg mellom kurdiske, arabiske, persiske og tyrkiske muslimer.

### **Autoritetsskikkelser i kurdisk nasjonalbevegelse**

Den kurdiske nasjonalbevegelsen var i utgangspunktet drevet fram av sheikher av sufi-ordener, men etter det mislykkede Sheikh Sa'id opprøret mot den tyrkiske statsmakten i 1925, tapte nasjonalbevegelsen gradvis sine assosiasjoner med islam og islamske ledere (Bruinessen 1998). Fra 1950-årene var bevegelsen sterkt påvirket av Marxisme og noe senere av sosialisme, og kurdere som var aktive som dedikerte muslimer befant seg etter hvert i konflikt med nasjonalbevegelsen. Mer moderne, sekulære intellektuelle tok over lederskapet etter religionssheikher (Yavuz 2007), og anklaget religionssheikhene for å holde landsbybefolkningen uvitende, for å utnytte den økonomisk og for å selge ut til staten. Etter at

Marxisme opphørte som politisk kraft, har islam gradvis vendt tilbake som en faktor i kurdisk nasjonalbevegelse (Bruinessen 1998), men bevegelsen forblir dominert av mer sekulære, intellektuelle og urbane krefter.

### **Kurdistan**

Sèvres-avtalen, underskrevet i august 1920 av de allierte styrkene og de osmanske myndighetene, forutsatte opprettelsen av en selvstendig kurdisk stat på det som i dag er deler av tyrkisk, irakisk, iransk og syrisk territorium. Den anerkjente at kurdere var en distinkt nasjon, og at de i tråd med lover om selvbestemmelsesrett hadde rett på egen nasjonalstat.

Avtalen, som blant annet ville ha sikret kurdisk selvbestemmelse, ble aldri implementert. I et forsøk på å forbedre forholdet til det Kemalistiske Tyrkia, samt for å ivareta sine oljeinteresser i nord Irak, så britene det nødvendig å frafalle kravet om opprettelsen av et selvstendig Kurdistan (Ali 1997). Lausanne-avtalen, en avtale som kansellerte oppdelingen av Anatolia slik den var bestemt i Sèvres-avtalen, ble følgelig underskrevet i 1923. Området som var bebodd av kurdere, det tenkte Kurdistan, henfalt i følge denne Irak, Iran, Tyrkia og Syria.

Året 1923 synes å forbli et uhelet sår for kurdiske nasjonalister. Deres forhold til året likner på mange måter palestineres forhold til året 1948 – *al nakba*. Urettene som er begått mot kurdere siden er et kurderes mobiliserende prinsipp, et prinsipp som forener nesten alle kurdere. Kampen mot urett er tilsvarende, som vi skal se et meget sentralt aspekt ved den kurdiske identitet.

### **Kurdere og vertsnasjonalstater**

I Tyrkia, Irak, Iran og Syria, der konsentrasjonen av kurdere er størst,<sup>7</sup> deler store segmenter av den kurdiske populasjonen opplevelsen av å bli holdt utenfor de respektive statenes nasjonsbyggingsprosesser og nasjonale fellesskap (Abd al-Jabbar & Dawod 2006). Kurdere har, innenfor de nevnte nasjonalstatene, stått ovenfor massakre, gassangrep, massedeportasjon, lingvistisk diskriminering samt blitt nektet regionale, kulturelle og ikke minst nasjonale rettigheter (Ibid.). Samtidig som kurdere har blitt utsatt for overgrep og blitt definert ”ut”, blir de stadig nektet selvbestemmelsesrett (MacDonald & O’Leary 2007).<sup>8</sup>

Innlemmelsen av kurdere i separate nasjonalstater har splittet kurdernes nasjonale energier. Framfor å samle seg om felles kurdiske mål, argumenterer MacDonald (1988), har

---

<sup>7</sup> I tillegg finnes en stor kurdisk diaspora i vest-Europa, samt kurdere bosatt i Armenia, Azarbadjan og Georgia.

<sup>8</sup> Irak, der kurdere sikrer seg stadig større grad av autonomi, er delvis et unntak til dette.



kurdere blitt ledet til å etterstrebe nasjonale mål basert på deres distinkte opplevelser i de ulike statene de tilhører. Dette innebærer ikke at kurdere i Syria *ikke* følger med på hva kurdere i Irak foretar seg - det gjør de med stor interesse - men for å poengtere at de etablerte statsgrensene vanskeliggjør konstruksjonen av en mer enhetlig kurdisk identitet, og dermed opprettelsen av Kurdistan. Av denne grunn vier politisk aktive kurdere mesteparten av oppmerksomheten sin til forbedring av kurderes situasjon innenfor rammene av vertsstatene som de henfaller eller tilhører. Jeg vil utforske kurderes identiteter på bakgrunn av deres opplevelser og posisjoner i Syria.

### **Kurdere i Syria**

Kurdere i Syria i dag teller tett opp mot to millioner. De utgjør med det den største etniske minoriteten i Syria, og i underkant av 10% av den syriske befolkning. Kurdere i Syria snakker *kurmanji* og den store majoriteten av dem er sunnimuslimer. De bor i store antall langs grensen til Tyrkia og Irak, med den største konsentrasjonen i Jazeera-regionen i nordøst, Kubani i nord og Kurd Dagh i nordvest. Et stadig større antall er bosatt i de store byene, særlig i Damaskus og Aleppo.

Kurdere i det nordøstlige Jazeera er tradisjonelt organiserte i konkurrerende stammer og sufi-ordener, bosatt langt unna urbane sentra og langt på vei isolert fra store politiske hendelser og Syrias arabisk-talende majoritet. Følgelig har de møtt den syriske statsmakts moderne ekspansjoner med stor motvilje. Det brede lag av kurdere her synes å være mer bevisste sin kurdiske identitet enn Damaskus' kurdere (Ma'oz 2000), et forhold som blant annet manifesterer seg i et relativt høyt spenningsnivå mellom arabere og kurdere i regionen.

### **Kurdere og arabisk nasjonalisme**

Syrias frigjøring fra Frankrike i 1946, ble primært kjempet, ikke i termene av en syrisk nasjonalistisk diskurs, men i termene av en arabisk-nasjonalistisk diskurs (Galié & Yildiz 2005). Med "arabisk nasjonalisme" refereres til en ideologi for nasjonsbygging som vokste fram under det osmanske imperiet fra siste halvdel av attenhundretallet, og som er knyttet til globaliseringen av det europeiske systemet for suverene stater (Tibi 1997). Nasjonalistbevegelsen var en mobiliseringsprosess for å skape alternative sosiopolitiske bånd til de islamske (Al-Shawaf 2006) og "en kilde til antikolonialistisk kamp" (Krämer et al 2001: 10344-10348). Blant de viktigste ideologene bak nasjonalismen var et stort antall kristne arabere, blant dem grunnleggeren av Ba'ath partiet, Michel Aflaq.

Syria vokste fram som en fanebærer av arabismen og den pan-arabiske nasjonalismen, og etter at Egypt kastet av seg ideologien, står Syria igjen i dag som midtpunktet for denne langt på vei bankrupte ideologien. Men på tross av dens svakheter forblir panarabisme den offisielle statsideologien av Assad – regimet. Dette forholdet har alvorlige konsekvenser for Syrias kurdiske minoritet.

I 1961 skiftet Syria navn fra ”Den Syriske Republikk” til den ”Syrisk Arabiske Republikk”. Navneskiftet bekreftet Syrias heretter distinkte arabiske identitet og den arabiske befolkningens prioriterte posisjon i nasjonalstaten. Etniske minoriteter, av hvilke kurdere forblir den største, ble i tråd med navneskiftet effektivt ekskludert fra nasjonsbyggingen eller tildelt en annenrangs status i det nasjonale fellesskapet. Denne skjebnen delte Syrias kurdere langt på vei med kurdere i nabolandene Tyrkia, Irak og Iran.

### **Statlig diskriminering**

”The bells of Jazira sound the alarm and call the Arab conscience to save this region, to purify it of all this scum, these dregs of history, until, as befits its geographical situation, it can offer up its revenues and riches, along with those of other provinces of this Arab territory.” (Vanly 1992:153)

”[...] Such then is the Kurdish people, a people with neither history nor civilization, neither language nor ethnic origin, with nothing but the qualities of force, destructive power and violence, qualities which are moreover inherent in all mountain peoples.” (Vanly 1992:153)

Sitatene er hentet fra rapporten ”Studie av Jazeera-provinsens Nasjonale, Sosiale og Politiske Aspekter” (*”Dirasah ’an Mohafazat al-Jazira min al-Nawahi al-Qawmiyya wa-l-Ijtima’iyya wa-l-Siyasiyya”*), produsert av en tidligere etterretningssjef for Hassakah–provinsen, november 1963. Rapporten, som var ment for indre politiske sirkler, kom på avveie og ble publisert på en rekke språk etter arbeid av den kurdiske nasjonalisten Ismet Cherif Vanly. Av dens mest spektakulære innhold, er en tolvpunkts liste over tiltak som forfatteren anså som nødvendige å iverksette for å forsvare Syria og den arabiske nasjon mot den ”kurdiske trussel”. Av disse er flere implementert (se eksempler under). Syrias kurdere, av hvilke flesteparten syntes å kjenne til rapporten, anser den som et bevis for suksessive syriske regimers rasistiske eller fiendtlige holdninger til kurdere.

Inntil nylig har syriske offisielle myndigheter benektet at det i det hele tatt eksisterer kurdere i Syria. Hvis deres tilstedeværelse i Syria likevel har blitt erkjent, har det blitt hevdet at kurdere i nyere tid har ankommet fra Tyrkia og derfor ikke har noen naturlig plass i Syria (MacDonald & O’Leary 2007). Dette perspektivet, samt Ba’ath/Assad-regimets fiendtlige forhold til

kurdere og den arabiske nasjonalismen som ekskluderer kurdere fra det syrisk-nasjonale fellesskapet, legger mye av grunnlaget for myndighetenes diskriminerende grep vis-à-vis den kurdiske minoriteten.

### **En spektakulær folkeopptelling**

Den 5/10/1962, ble anslagsvis 120 000<sup>9</sup> kurdere strippet for syrisk statsborgerskap gjennom en spektakulær folkeopptelling. Syrias nye utlendinger<sup>10</sup> mistet rettigheter som er knyttet opp mot statsborgerskapet, bl.a. retten til privat eierskap, til å jobbe i statssektoren, til å reise ut av landet, til å registrere ekteskap og til å motta offentlige tjenester (som helsetjenester og høyere utdanning). Samtidig ble ”utlendingene” fritatt fra militærtjenesteplikt. Jordreformer som ble gjennomført etter Ba’ath partiets maktovertakelse fratok ”utlendingene” all jord, og fungerte således til å marginalisere kurdere som gruppe ytterligere. Benekting av statsborgerskap til ikke-arabere som ville bo i regionen var foreslått i den omtalte rapporten (Vanly 1992).

Antallet ”utlendinger” har i dag vokst til over 300 000 (Ibid.),<sup>11</sup> en vekst som ikke er satt i sjakk tross den nåværende president Assads løfter om å gi statsborgerskap til en betydelig andel av disse. I tillegg til utlendingene er om lag 100 000 kurdere uregistrerte. *Al maktumiin* (litterært: de bortgjemte, skjulte) er i enda større grad enn *al-ajaanib* (best. flertall *ajnabi*) marginaliserte. ”Utlendingssituasjonen” er kilde til stor frustrasjon blant den syrisk-kurdiske befolkningen, og blant de viktigste sakene til Syrias politisk engasjerte kurdere.<sup>12</sup>

### **”Det Arabiske Beltet ” og arabisering**

Den 24. juni 1964 vedtok Ba’ath partiet et kontroversielt program for utvikling av den syriske Jazeera-regionen. Også dette grepet var anbefalt i den omtalte 1963-rapporten (Vanly 1992). Iverksatt gjennom slutten av 1960-årene og avsluttet i 1976, var ”Det Arabiske Beltet” (*hizaam al ’arabi*) et program med formål om å svekke samhørigheten mellom kurdere i Syria og i Tyrkia. Det ble gjennomført under påskudd av behovet for å tilby land til arabere som hadde mistet hus og jord ved konstruksjonen av den enorme Athawra-demningen på Eufrat

---

<sup>9</sup> Tallet er hentet fra rapporten *Buried Alive: Stateless Kurds in Syria* (Lynch & Ali 2006). Andre kilder opererer med tall som er opptil dobbelt så høye.

<sup>10</sup> En kurder som er registrert men ikke tilkjenngitt statsborgerskap, kalles *ajnabii suuri* (syrisk utlending).

<sup>11</sup> Antallet er kontroversielt: kurdiske partier i Syria hevder at nærmere en halv million kurdere i Syria er statsløse i dag.

<sup>12</sup> Det skal nevnes at mange kurdere ikke ønsker statsborgerskap fordi statsborgerskap krever at de utfører militærtjeneste. To statsborgerskapsløse kurdere som studerte i moskeen der jeg gjorde feltarbeid, var blant disse. De ønsket ikke statsborgerskap fordi de fryktet islamfiendtlige holdninger og praksiser i det strengt sekulære syriske militæret.

(påbegynt i 1968). De arabiske innflytterne – populært kalt *al-maghmoroon* (litterært: de druknede, fordi landsbyene deres ”druknet” ved konstruksjonen av dammen) - ble tildelt land og gårder langs den syrisk-tyrkiske grensen og dannet slik et ”arabisk belte”, 375km langt og 10km bredt, mellom Syrias og Tyrkias kurdiske befolkninger.

Beltet overlapper med et område som mine informanter omtalte som ”den grønne linjen” (*khot al- akhdar*), et nedbørsrikt felt som strekker seg langs den syrisk-tyrkiske grensen. De arabiske innflytterne ble altså bosatt midt i det syrisk-kurdiske hjerteland, mellom to kurdiske befolkninger hvis familierelasjoner krysset landegrensene og tildelt regionens rikeste jordbruksjord (av hvilken mesteparten hadde tilhørt kurdere). Konfliktpotensialet, innlysende nok, var og er stort.

Mange ”utlendinger” og forøvrig kurdere ble parallelt med ankomsten av arabiske innflyttere tvangsflyttet til arabiskdominerte områder lenger sør. Grunnet flere storpolitiske forhold, bl.a. Sovjetunionens fall, mistet Damaskus evne til å gjennomføre programmet, og de fleste kurdere ble værende igjen. Det sosialgeografiske resultatet er et belte av arabiske landsbyer som ligger i umiddelbar nærhet av (beboede) kurdiske landsbyer langs den syrisk-tyrkiske grensen. Mange av de kurdiske landsbyene - men ikke alle – er omringet av jord som har henfalt de arabiske innflytterne, og baserer seg på jord av marginal kvalitet så vel som kvantitet, i sør. Helwa Sheikh, landsbyen som jeg gjorde feltarbeid i, er nettopp en slik landsby.

Den demografiske omstruktureringen av Jazeera-regionen ble understøttet med grep for *arabisering* og kvelning av uttrykk for kurdisk kultur. Kurdiske stedsnavn ble erstattet med arabiske (f.eks. ble byen Kurd Dagh omdøpt til 'Ain al-'Arab), og kurdiske publikasjoner, organisasjoner og undervisning i kurdisk språk gjort forbudt. Markeringen av Newruz (opprinnelig en nyttårsmarkering som mange i dag feirer som kurdernes nasjonaldag), ble sanksjonert og underminert. Syriske myndigheter forbyr forøvrig ikke, slik MacDonald og O'Leary hevder (MacDonald og O'Leary 2007), kurdere i å feire dagen (se avsnitt om Newruz i kapittel 5). Kampen for kurdernes kulturelle rettigheter (som retten til å undervise i kurdisk språk) er ved siden av utlendingssituasjonen den viktigste saken for kurdiske aktivister i Syria. Det bør også nevnes at regioner i Syria der kurdere utgjør et flertall forblir svært mangelfullt utviklet (Gambill 2004), og kurdere i Syria er marginalt representert i statlige organer. Partipolitikk på en kurdisk plattform er forbudt (Yildiz 2005).

### **Kurdiske politiske partier<sup>13</sup>**

På tross av forbudet mot politisk aktivitet på en kurdisk plattform, eksisterer det i Syria i dag tolv kurdiske politiske partier<sup>14</sup>, som i delvis hemmelighet jobber for å fremme kurdernes krav. Alle partiene - med unntak av ett - sporer sin avstamning tilbake til det første kurdiske partiet i Syria, *Partîya Demokrat a Kurdistan – Surîye (al-Partî)*. Stiftet i 1957 har partiet siden blitt fraksjonert grunnet ideologiske uenigheter, syriske myndigheters infiltrasjon og rivalisering om makt og posisjon mellom medlemmer av konkurrerende kurdiske stammer.

Partienes overordnede mål er forholdsvis uniforme; det dreier seg om å gjøre slutt på den økonomiske, politiske og kulturelle undertrykkelsen av kurdere i Syria, å bidra til demokratisering, å jobbe for implementering av de universelle menneskerettighetene og opphevelse av unntakstilstanden.<sup>15</sup> Ingen av partiene forfekter etablering av en selvstendig kurdisk stat eller kurdisk autonomi innenfor Syria. ”Vi drømmer om egen jord, om et eget flagg, om egne myndigheter” fortalte to representanter for Yeketi partiet meg, ”men vi jobber ikke for det. Omstendighetene tillater oss ikke å jobbe for et selvstendig Kurdistan”. Jalal Talabani, nåværende president i Irak, har i ettertid uttalt at ”*a kurdish state is just a dream in poems*”, og at det må en verdenskrig til for å etablere en kurdisk stat på irakisk, syrisk, iransk og tyrkisk territorium (Reuter, ukjent forfatter 2009). Nasjonalismen som de kurdiske politiske partiene representerer, og som et flertall av syriske kurdere kan assosieres med, skiller seg dermed fra *separatistnasjonalismene* som har vært dominerende i Tyrkia og Irak. Sistnevnte nasjonalismer er bevegelser som bygger på ideer om løsrivelse eller autonomi. Nasjonalismen som de syrisk-kurdiske partiene forfekter er heller en protestideologi, en ideologi som uttrykker misnøye med aktuelle politiske realiteter, og som tar sikte på å forbedre disse innenfor grensene av dagens Syria. De fleste syriske kurdere, både de med og de uten statsborgerskap, søker kun de samme rettighetene som ikke-kurdiske syrere nyter (Ziadeh 2009).

Partiene er videre uniforme i sine krav om å representere modernitet og opplysning, symbolisert av verdier som rasjonalitet, utvikling (med blant annet ”vestlige” modeller som demokrati, likestilling, ytringsfrihet og sekularisme som mål) og kurdisk universalisme (alle kurdere organisert i ett fellesskap). Ved å tilskrive seg rollen som representanter for denne

---

<sup>13</sup> Den følgende framstillingen er basert på Yildiz 2004 og intervju med to representanter for Yeketi-partiet i Syria.

<sup>14</sup> Se Appendix

<sup>15</sup> Unntakstilstand har vært i kraft siden Ba’ath partiet kom til makten i Syria i 1963. Tilstanden regulerer håndhevelsen av syrisk lov, og virker svært hemmende på demokratisk utvikling.

moderniteten markerer partiene avstand til Ba'ath-regimet, religionssheikher og tribalisme, med hvilke de blant annet assosierer rasisme, tradisjonisme og splittelse, respektivt.

I tillegg til å bedrive mer typisk politisk virksomhet (kanalisering av krav og kritikk til styresmaktene, deltakelse i det politiske ordskiftet, publisering av partiaviser, med mer), tar partiene på seg oppgaver knyttet til utdanning og kulturelle formål. De er ansvarlige for undervisning i kurdisk språk- og historie og organiserer tradisjonelle kurdiske festivaler, bryllup, sportsarrangementer og liknende. I den offentlige sfæren har partiene vært initiativtakere til kurdiske demonstrasjoner, demonstrasjoner som i de fleste tilfeller møtes med oppsplittelse av folkemassen og arrestasjoner. I tillegg yter de et betydelig engasjement som meglere i konfliktsituasjoner der én eller flere av de involverte partene er kurdere. Rollen som dommere - forvalter av rettferdighet og makt - peker mot endringer i autoritetsstrukturer blant kurdere i Jazeera: Tidligere fylte religionssheikher ene og alene rollen som de øverste dommere i konfliktløsningsprosesser<sup>16</sup>.

Partiene blir til en viss grad tolerert av myndighetene så lenge de holder seg innenfor visse grenser; så lenge de ikke kjemper for opprettelsen av et selvstendig Kurdistan, regimeendring eller former en enhetlig politisk kropp. Partimedlemmer opplever allikevel å bli overvåket, trakassert og arrestert mer eller mindre vilkårlig<sup>17</sup>, hvilket forklarer hvorfor det meste av deres aktivitet forgår i stor forsiktighet og i skjul for myndighetene.

På grunn av partienes standhaftige arbeid for forbedring av kurderes rettigheter nyter de bred oppslutning blant den syrisk-kurdiske befolkning. Utallige partimedlemmer har blitt arrestert, torturert og henrettet for dette arbeidet og partiene nyter følgelig statusen som heltmodige utfordrere. Partiene, synes det, handler i tråd med et kurdisk imperativ: motstand. Moderniteten som de assosieres med, det kulturelle innholdet som partiene forkynner, har dessuten bred appell. Som motkraft til populariteten deres, støter den interne rivaliseringen, oppsplittingen langs stammelinjer og den antatte korrupsjonen bort mange.

### **En ambivalent politikk**

Andre ikke-arabiske minoriteter i Syria, som armenere og assyrere, har ikke blitt utsatt for samme grad av sanksjoner som kurdere. Syriske myndigheter har eksempelvis manifestert betydelig toleranse ovenfor armenere, en gruppe som er relativt nyankommet til Syria, og som

---

<sup>16</sup> Dette drøftes nærmere i kapittel 6.

<sup>17</sup> Senest den 14. april 2009, ble syv medlemmer av ulike kurdiske partier dømt av syrisk høyesterett for å være medlemmer av ulovlige organisasjoner og for å konspirere for å annektere en del av Syria til en fremmed stat (FIDH 2009).

teller omkring 200,000 (tall fra 1992 i Vanly 1992). Armenere er tillatt å organisere seg som et distinkt samfunn og til å engasjere seg i armenske kulturelle aktiviteter (som undervisning i armensk språk i private armenske klubber). Disse rettighetene er nektet Syrias kurdere, en gruppe som utgjør et mye større antall enn armenerne i Syria, og av hvilken mange har vært i landet like lenge som arabere. Armenere som ankom Syria ved landets opprettelse i 1916 (på grunn av forfølgelse og pogromer i Tyrkia og Irak), har alle blitt tilkjenngitt syrisk statsborgerskap. Forskjellsbehandlingen antyder at kurdere ansees som en større trussel mot det syriske regimet enn de forøvrigte minoritetene (Lowe 2006). En hovedårsak til dette trusselbildet, ved siden av mange kurderes separatistaspirasjoner, er kurderes samarbeid med den franske kolonimakta mot arabisk-nasjonalistiske uavhengighetsforkjempere, kurderes samarbeid med sionistbevegelsen og kurderes støtte til amerikanske styrker. Den kurdiske minoritets relasjoner til disse fiendene av samtlige syriske regimer har gitt kurdere status som potensielle trojanske hester for fiendtlige makter (Fuccaro 2004). Men samtidig som syriske regimer har sett på kurdere med skepsis og utsatt dem for grep som med rette kan oppfattes som diskriminerende, har suksessive syriske regjeringer gitt massiv støtte til kurdere – syriske så vel som tyrkiske og irakiske - for å føre krig mot sentralmaktene i Tyrkia og Irak (dette, blant annet, for å sikre seg nødvendige vannressurser (Hyman 1988)).

Under skiftende politiske omstendigheter og interesser har Damaskus' politikk ovenfor kurdere vekslet mellom en politikk av underminering og en politikk av støtte. Den syriske statsmakts tilnærming til kurdere kan alt i alt karakteriseres som en meget ambivalent politikk, men med en underliggende antagonistisk tone.

## **Islamisme og islamsk fundamentalisme**

Termene islamisme og islamsk fundamentalisme brukes ganske ukritisk om hverandre i akademisk- og enda mer i populær diskurs. I det følgende vil jeg gi en kort definisjon av termene, for deretter å se på plassen som de to orienteringene (som termene refererer til) har i Syria.

### **Politisk islam/Islamisme**

Denooux gir en kort definisjon av islamisme som *"a form of instrumentalization of islam by individuals, groups and organizations that pursue political objectives"* (Denooux 2002). Det

vil si, deres mål er ikke *teologiske*, men revolusjonær forandring av statsstruktur og lovverk, en forandring som søkes gjennomført gjennom overtakelse av statsmakt.

### **Islamsk fundamentalisme**

Med ”islamsk fundamentalisme” refererer jeg til en iverksettelse av islam som har teologiske mål som sin primære anliggende. Islamske fundamentalister unngår generelt deltakelse i det politiske ordskiftet, og utfordrer sjelden regjeringer (Denoeux 2002). De søker å skape et konservativt islamsk samfunn ”innenifra”, ved å fokusere på saker som har med moral og sosiale relasjoner å gjøre, derunder implementering og streng etterfølgelse av sharia.

### **Islam i Syria**

Siden Ba’ath partiet grep makten i Syria i 1963, har landet vært en bastion av sekularisme (Eyal 2005). Gjennom sekulær-nasjonalistisk skoling, forbud mot bruk av hijab i utdanningssystemet, dødsstraff for medlemskap i Muslimbrødrene og strenge tiltak mot islamistisk opposisjonsvirksomhet, har det sekulære, arabisk-nasjonalistiske regimet søkt å presse islam bort fra plassen som religionen tidligere okkuperte i individets, samfunnets og statens liv (Ibid). Disse forhold, i tillegg til at det sterkt alawi- pregede regimet, i sunni-muslimers øyne, utgjør en foraktet, religiøs anomali i det overveiende sunnimuslimske Syria, forklarer mye av den fiendtligheten som eksisterer mellom regimet og islamistiske grupperinger.

Regimets kamp mot islamistisk opposisjon nådde sitt klimaks den 2. februar 1982. I en operasjon som etterhånden er kjent som ”Hama-massakeren” ble store deler av Syrias tredje største by jevnet med jorden og 10,000 til 20,000 innbyggere mistet livet (Seale 1988). Det islamske opprøret som hadde pågått siden 1976 var med det knust.

Siden den gang, og under nåværende president i Syria, Bashar al-Assad, har regimets tilnærming til islam og islamistiske miljøer endret seg meget. Dets steile holdning er erstattet med en mer pragmatisk og ”islam- vennlig” linje: hijab-forbudet ble opphevet da Beshar al-Assad overtok presidentembetet i 2000 og presidenten deltar offentlig i religiøse seremonier. Religiøse utdanningsinstitusjoner florerer og finansieres av staten, soldater tillates å be under militærtjeneste, Damaskus har blitt en ”pilgrims plass” for radikale islamske ledere, og regimet yter betydelig økonomisk støtte til ulike islamistiske grupperinger (Eyal 2005). Wieland argumenterer i tråd med disse observasjonene for at islamister langt på vei har blitt kooptert av staten (Wieland 2006). Samtidig som regimet praktiserer en relativt suksessfull politikk av



kooptering, iverksetter det stadig de strengeste av tiltak mot islamistisk opposisjonsvirksomhet. Bilbomben som rystet Damaskus 27. september 2008 og drepte 17 (Aji 2008), har utløst noe frykt for at islamistisk terrorisme har vendt tilbake til Syria.

Fra å forsøke å skape et ”islamsk” samfunn *ovenifra*, gjennom overtakelse av statsmakt, forsøker dagens dominerende islamske bevegelser i Syria å produsere en ”islamsk” orden *innenifra* - ved ”å vinne folks hjerter” - og *nedenifra* - ved å jobbe med å etablere ”islamske” sosiale relasjoner og ”islamsk” moral. I dette likner de mer på det som identifiseres som islamske fundamentalister enn på islamister. Det ser alt i alt ut som at regimet, gjennom strategier av kooptering og eliminering, har tvunget de islamske krefter som finnes i landet til å ta et fundamentalistisk uttrykk, framfor et islamistisk. I lys av dette kan vi si at islam, i den syriske konteksten, ikke lenger fungerer som et massemobiliserende middel for motstand eller politiske omveltninger. Religionen assosieres heller med aksept av det politiske status quo, et regimevennlig standpunkt.

Flere regimevennlige *ulemaa*'er kurdere, deriblant sheikh Ahmed Keftaroo, Dr. Bouti og Sheikh Khaasha' Haqqi.<sup>18</sup> Sheikh Khaasha' Haqqi, fokalpunktet for det islamskfundamentalistiske miljøet som jeg skisserer senere i denne oppgaven, er en representant for dagens trend hva hans pragmatiske forhold til den syriske statsmakt angår. Det faktum at Bouti, Keftaroo og Khaasha' er kurdere, danner grunnlaget for en utbredt oppfatning blant Syrias kurdere om at kurdere nyter en dominerende posisjon i Syrias religiøse institusjoner, men at de avstår fra å bruke posisjonen og innflytelsen sin til å kjempe for kurdernes sak. På bakgrunn av dette føler mange seg sveket og forlatt av sine religiøse ledere.

## **Tribalisme i Jazeera**

I skisseringen av aspekter ved det politiske rom i Syria som er særlig relevante for prosjektet mitt, er det avgjørende å inkludere et permanent - skjønt konstant omformet – komponent i kurdisk samfunn (Bozarslan 2006): stammen. Den kurdiske stammen er en sosialpolitisk og generelt også territoriell (og derfor økonomisk) enhet basert på patrilineær avstamning, ekte eller antatt (Bruinessen 1992). Den er kanskje særlig kjent for å mobilisere i situasjoner av

---

<sup>18</sup> Doktor Mohammad Sa'id Ramadan al-Bouti (1929-), leder institutt for Tro og Religion ved fakultet for islamsk lov, universitetet i Damaskus og regnet som en av de ypperste kontemporære islamske teologer. Tidligere Sheikh Ahmed Keftaroo (1915-2004) stormufti av Syria, forfekter av inter-religiøs dialog og ”uoffisiell ambassadør” for islam i den internasjonale arena.

konflikt eller føyd. Stammen deles opp i understammer, som igjen deles opp i mindre enheter, klaner, slektskapslinjer etc.

Det rurale Jazeera rommer et nettverk av stammer – både kurdiske og arabiske – som forblir aktive aktører på tross av Assad-regimets til dels aggressive statsbygging. Den viktigste funksjonen til stammen i Jazeera i dag, ser ut til å være økonomisk. Ved en dødsulykke mobiliserer medlemmene av stammen som den part i ulykken som (i) overlevde ulykken og (ii) hvis tilstedeværelse medvirket til dødsfallet, for å betale erstatning til den lidende part.<sup>19</sup> Stammenes rolle i Syria som økonomiske garantister ser forøvrig ut til å være meget truet: I løpet av 2006 tok folk til å henvende seg til staten for første gang, for å heve forsikringspenger. Dette fordi staten, i løpet av det aktuelle tidsrommet, begynte å utbetale erstatningspenger i form av et beløp som var fire ganger høyere enn det som var standardsummen som ble utbetalt mellom stammer<sup>20</sup>. Et annet karakteristisk trekk ved tribalisme, feide, kom ofte til uttrykk. Dette ser vi nærmere på i kapittel 6.

Stammetilhørighet kan argumenters å bryte med både nasjonalistisk og islamsk ideologi for sosial organisering. Dette fordi stammetilhørighet bygger på konkurrerende lojalitetsbånd til de av islam og nasjonale fellesskap, og dermed truer med å splitte opp de forestilte islamske og nasjonale fellesskap i konkurrerende, interne fraksjoner. La oss se hvordan stammen behandles av kurdiske nasjonalister, islamske fundamentalister og den syriske statsmakt.

### **Tribalisme og nasjonalisme**

Mine observasjoner korresponderer med litteratur (Yildiz 2005) som hevder at de ulike kurdiske politiske partiene i Syria representerer ulike stammer framfor grupper av individer som deler et sett av ideer om hvordan samfunnet bør konstrueres. Dette tyder på at idealet av den kurdisk-universalistiske nasjonalismen (at alle kurdere skal delta i et nasjonalt demokratisk fellesskap, et fellesskap hvis lojalitetsbånd er definert av felles, kurdisk, nasjonal identitet) forblir noenlunde fjernt. Nasjonalistiske kurdere lojaliteter forblir stadig påvirket eller definert – om ikke *sementert* slik Bozarlan (2006) hevder - av stammetilhørighet. Reproduksjonen av disse tradisjonelle strukturer for politisk organisering, er, for å sitere Nader Entessar, et av elementene i ”den kurdiske mosaikken av uenighet” (Entessar 1989), et

---

<sup>19</sup> Om en trafikkulykke mellom A og B inntreffer, der A er skyldig i ulykken (for eksempel ved å kjøre i feil fil) og A omkommer, avkreves likevel B og hans assosierte (familie og/eller stamme) for erstatningspenger. Dette i henhold til stammelover (*'urf*).

<sup>20</sup> Da jeg gjennomførte feltarbeidet lå den vanligste erstatningssummen mellom stammer ved dødsulykker på SYP 250.000 (NOK 25 000). Staten utbetalte SYP 1.000.000 (NOK 100.000).

fokuspunkt for spenning mellom kurdere (Bozarslan 2006), en kilde til fragmentering av kurdisk enhet (Yavuz 2007). Kurdiske intellektuelle og representanter for enkelte kurdiske partier hevdet ovenfor meg at stammer er bakstreverske enheter og at de utgjør en hovedhindring for opprettelsen av en kurdisk stat. I skiftende politiske rom, bør for øvrig bemerkes, har nasjonalister behandlet stammer som allierte så vel som fiender (Ibid.), alt ettersom hva som finnes mest pragmatisk i en gitt kontekst.

### **Tribalisme og islam**

Islam og stammer som to distinkte maktstrukturer står i et grunnleggende konfliktfylt forhold til hverandre, et forhold til hvilket islam søker å rive ned konkurrerende stammer for å etablere en overordnet, enhetlig, pan-islamisk "superstamme", *al-ummah*. I forhold til den konservative, rustikke "landsbyislamen" som jeg observerte praksisen av blant kurdere i Jazeera, inngikk tribalisme og islam som integrerte aspekter av en religiøs-sosial helhet. Fokuspunktet for det fundamentalistiske miljøet som jeg beskriver – Sheikh Khaasha' Haqqi – var selv stammeleder og fremmet aldri kritikk av tribalismens posisjon i samfunnet. Praksisen av tribalisme og islam, for å si det forenklet, var her *én*.

Ernest Gellner (1990) noterer at status differensierte, hellige slektslinjer, spredt blant segmentære stammer er en vanlig institusjon i stammeområder. Medlemmene av slike hellige slektslinjer sin opphøyde status, kombinert med at de avstår fra å involvere seg i stammefeider, kvalifiserer dem til å fungere som konfliktmeglere for den "ordinære" stammebefolkningen. De kan også tilby en form for lederskap, som forøvrig er avhengig av de ledeses frivillige støtte. Denne *komplementariteten* mellom islam som en opphøyd verdi og stammer som en sosial struktur, så i overbevisende grad ut til å være i operasjon i Jazeera.

### **Tribalisme og den syriske stat**

Med "den syriske stat" skal vi tenke Syrias partikulære, bunnede territorium over hvilket en suveren autoritet, for tiden Assad-regimet, krever legitim og eksklusiv makt. Når jeg har sagt det: relasjonene mellom stammer og stat er et komplekst tema, en gjenstand for betydelig mengde forskning, og noe jeg ikke har muligheten til å gjøre rede for her.<sup>21</sup> Stammer har i varierende grad blitt manipulert og kooptert av statsmakten, blant gjennom oppkjøp eller innsetting av regimevennlige stammeledere, og statlige organer har tatt over mange av oppgavene som stammene tidligere spilte. Tilstrekkelig å konkludere med her, er at den

---

<sup>21</sup> For en innføring til temaet og et verk som tar i bruk historiske, statsvitenskaplige og antropologiske perspektiver, se Khoury & Kostiner (1990). For en diskusjon av forholdet mellom stammer og stat i en kurdisk kontekst, se Bruinessen (1992).

syriske statsmakt, i sin kamp for universell kontroll over syrisk territorium, gradvis har svekket viktigheten av- og innflytelsen til stammer. Denne prosessen er kjent som *avtribalisering* (Barth 1953).

## **Fokus for oppgaven**

I dette kapitlet har jeg vektlagt hvordan religion, nasjonalisme og tribalisme spiller inn på politisk liv i Syria. Bildet jeg har tegnet er ufullstendig, men tilfredsstillende hensikten med denne oppgaven: På bakgrunn av de omtalte forhold, søker jeg å utforske syriske kurderes divergerende holdninger og praktiske relasjoner til islamske religiøse ledere og islam, til kurdiske politiske partier og kurdisk nasjonalisme, til arabere og til den syriske statsmakt. Disse holdningene er deler av det som jeg refererer til som syriske kurderes ”politiske identitet”, en kategori som her refererer så vel til følelser av primordial tilhørighet som til ideologi og strategisk interesse. Hvilke er de dominerende kategoriene for politisk identitet blant kurdere i Jazeera og hva kjennetegner disse? Hvordan er identitetsgruppene og de ulike sivile autoritetsskikkelser som kan assosieres med dem formet av møtet med den syriske statsmakt? Hva bygger legitimiteten til de konkurrerende autoritetsskikkelserne på? Disse er noen av spørsmålene jeg stiller med hensikt om å forstå kurderes ulike posisjoneringer i et komplekst politisk landskap og deres ulike håndteringer av vanskelige livssituasjoner.

Oppgaven søker videre å gi et mer generelt innblikk i en spennende og relativt isolert region som i kraft av et vedvarende sensitivt politisk klima har unndratt seg mye forskning: syriske Jazeera. I denne anledningen ønsker jeg også å gi leseren nære inntrykk av hvordan det er for en førstegangs feltarbeider å drive antropologisk forskning.

Med denne oppgaven, fremkommer det, kommer jeg innpå mange og kompliserte temaer av antropologisk interesse. Det kan sågar hevdes at oppgaven favner for vidt, at den ikke evner å gå i dybden - verken i dens fremstilling av empirisk materiale eller i dens teoretiske analyser. Denne kritikken er legitim, men kan pareres med henvisning til oppgavens overordnede formål: Med denne oppgaven søker jeg å fremstille bred og original empiri, med fokus på det jeg oppfatter å være de tydeligste linjer for ideologisk uenighet og konfrontasjon, de dominerende uttrykk for konflikt og friksjon – og dermed potensielle kilder til utvikling og endring (Navaro-Yashin 2002) - blant kurdere i Jazeera. Forkastningslinjene som jeg har identifisert synes å skille kurdere i tre distinkte kategorier for politisk identitet, og disse

kategoriene skal jeg skissere. Når vi kjenner disse, hevder jeg, har vi god innsikt i det heterogene syrisk-kurdiske miljøet, til legitimitetsgrunnlagene til de konkurrerende autoritetsfigurene som er i spill i Jazeera, og til de ulike lojalitetsbånd som figurene produserer og produseres av. Oppgaven, i sin helhet, bør sees på som et pilotstudium som ber om oppfølging.

## **Teoretiske perspektiver**

Arbeidet med identitetsgruppene inkluderer bruk av antropologisk og sosiologisk teori om etnisitet, nasjonalisme og autoritet. Teoriene og perspektivene som jeg vil gjøre rede for her, er generelle antakelser som ligger til grunn for oppgaven og som vil bli diskutert gjennom den.

Innfallsvinkelen til studiet av gruppeidentitet - det politiske rom - avdekker mitt syn på identitet som en fleksibel konstruksjon, en situasjonsbetinget posisjonering og en pågående prosess. *Situasjonist*-paradigmet kan spores tilbake blant til Leach (1954) og Moerman (1968). Kurderes ulike politiske identiteter, deres kryssende lojalitetsbånd og konkurrerende autoritetsskikkelser, forstår jeg delvis som kreative svar på strukturelle forhold, som strategiske posisjoneringer, framfor som urokkelige egenskaper. Personlige identiteter, skriver Eriksen, er nært knyttet til politiske prosesser, og sosiale identiteter er ikke gitte en gang for alle, men er forhandlingsbare og konstruerte (Eriksen 1993). Han bygger på Barth, som fremholder at etnisk identitet langt på vei er et produkt av aktørers streben etter å realisere egeninteresse (Barth 1969). I denne strebenen kan enkeltpersoner eller grupper gjøre hevd på identiteter dersom de anser dem som formålstjenelige (se også Patterson (1975) og Cohen (1974a)).<sup>22</sup>

*Instrumentalismen og konstruksjonismen* er paradigmer som bygger videre på antakelser som ligger til grunn for situasjonismen. Instrumentalismen inkluderer perspektiver som vektlegger aktørers strategiske bruk av etnisk og nasjonal identitet, mens konstruksjonistiske perspektiver fokuserer på konstruksjonen av identitet (hvilket tillater oss å kalle Barth for *instrumentalist* og *konstruksjonist* så vel som *situasjonist*). Disse perspektivene står i kontrast til perspektiver som behandler gruppeidentitet som et sett av primordiale og varige egenskaper. Et primordialistisk syn på etnisk identitet assosieres særlig

---

<sup>22</sup> Barth hevder for øvrig at ens identitet hviler på tilskrivning av identitet (at andre tilskriver X identiteten Y) så vel som selvtilskrivning (at X selvtilskriver seg identiteten Y), og at suksessfull tilegnelse av ny identitet følgelig avhenger av andres anerkjennelse (Barth 1969).

med Clifford Geertz (1973), men det må poengteres at forfatteren ikke omtaler identiteten som en primordial eller gitt egenskap: Geertz behandler heller etnisk identitet som noe som *oppleves* som primordiale og naturlig av aktører.<sup>23</sup> Han argumenterer, blant annet i lag med Epstein (1978), for at selvtilskrivning av etnisk identitet først og fremst skyldes det affektive potensialet i primordiale tilknytninger, framfor den instrumentelle manipuleringen av kultur for å tilfredsstille kollektiv økonomisk og politisk interesse (for eksempel Cohen (1969)). Blant de kritiske spørsmålene som ”primordialistene” stiller konstruktivistene, er hvordan det kan forklares at et menneske vil dø på vegne av gruppen sin, dersom denne er en moderne konstruksjon med hovedsakelig materielle formål. Dette spørsmålet mislykkes for øvrig ”primordialistene” selv å svare på. De *antar* at en følelse av primordialistisk tilknytning fungerer til å integrere medlemmer av en gitt gruppe, men forklarer ikke hvorfor den er der i første omgang.

Bourdieu argumenterer for at mennesket er disponert til å handle og tenke i spesifikke baner og at menneskets disposisjoner vanligvis ikke er åpne for bevisst oppfattelse av individet selv (Bourdieu 1977). Framfor å behandle handling eller agens som rasjonell og interessesøkende, analyserer han handling som overveiende habituell - ”*an acting*” - med Bentley sine ord, ”*out of objective constraints encoded in unexamined assumptions about what is reasonable and unreasonable*” (Bentley 1987:6). Disse ubevisste kodene eller disposisjonene er produsert gjennom ytre materielle forhold (sosiale strukturer, økonomiske og politiske realiteter med mer) og utgjør til sammen en persons *habitus* (vedvarende og tilegnede skjemaer for tanke, oppfattelse og handling) (Bourdieu 1977). Disposisjonene er ikke statiske eller endelige, men endrer seg i en dialektisk utveksling med disse ytre, objektive realiteter.

Med *habitus*-begrepet gjør Bourdieu rede for noe av den autensiteten, kilden til affekt, i etniske fellesskap som instrumentalistene benekter. Rotfestet i praksismønstre som ikke er tilgjengelige for bevisst oppfattelse, impliserer etniske identiteter, fenomenologisk sett, hvem vi er (Bentley 1987:48). Erfaringer blir behandlet i henhold til det symbolske materialet som er gjort tilgjengelig for en (gjennom oppvekst, tilhørighet), hvilket forklarer det tvingende aspektet ved etnisk medlemskap: grunnen til at en handler og tenker i tråd med sin etniske identitet også i tilfeller der identiteten står i konflikt med ens materielle interesser. Til forskjell fra ”primordialistene”, identifiserer Bourdieu dermed årsaker til etniske fellesskaps vedvarende og affektive potensial.

---

<sup>23</sup> I realiteten er det ingen antropolog som forklarer identitet med utgangspunkt i en konservativ primordialistisk forklaringsmodell.

Anthony Smith hevder at nasjonalisme og nasjoner i betydelig grad bestemmes av nasjonens *etniske røtter* (Smith 1986), at nasjoner bygger videre på allerede eksisterende fellesskap og deres affektive bånd. Med etnisitet mener Smith seks dimensjoner: felles navn, felles avstammingsmyte, delt historie, en distinkt, delt kultur, assosiasjoner med et spesifikt territorium og en følelse av solidaritet (Ibid.). I tråd med Smiths perspektiver på nasjonal identitet kan vi behandle den kurdiske nasjon, ikke som et tilfeldig konstruert fellesskap, men et fellesskap som er bygget på et sett av relativt stabile egenskaper. Fellesskapet tilfredsstiller økonomiske og politiske krav (blant annet gjennom kollektiv mobilisering i møte med en ekstern trussel), men fortsetter å være emosjonelt tiltalende også i en tid der trusler er fraværende.

Jeg vil gi oppmerksomhet til det kulturelle ”*stuff*” (Barth 1969) av de ulike kategoriene for identitet som jeg identifiserer gjennom oppgaven. Dette inkluderer ideologier, symboler og minner. Videre, langs Barthianske linjer, undersøker jeg hvordan disse markørene løftes fram for å markere annerledeshet vis-à-vis andre grupper, hvordan de gjøres relevante i samhandling. Etnisitet handler grunnleggende om differensiering, om den sosiale konstruksjonen av ”oss” og ”dem”, en konstruksjon som markeres i kulturelle termer (Jenkins et al 2001). I denne anledning er det viktig for oppgaven å gi oppmerksomhet til hvordan kurdiske grupper markerer sin distinkthet vis-à-vis andre grupper.

I tillegg til å skissere de ulike identitetene/diskursene/miljøene i relasjon til deres motsetninger, vil jeg som nevnt se på relasjonene deres til staten/det statlige. Med det gir jeg gehør til aktører som kritiserer Barth for å ignorere storpolitikk og historie, for å ignorere at grupperprosesser varierer i ulike kontekster av makt (for eksempel Asad 1972; Jenkins 1997).

Makt er legitim, kan vi si, når den som er subjekt for makten ønsker å adlyde (Raz 1990). Legitim makt er autoritet. I studiet av autoritet behandler Weber legitimitet som en sentral, underbyggende faktor for autoritetsrelasjoner (Weber 1978). Ved å se på livssituasjoner og lytte til motivasjoner og aspirasjoner, forsøker jeg i kapittel 3, 4, og 5, inspirert av Weber, å oppdage og forstå kilder til legitimitet blant kurdere i Jazeera. I denne prosessen oppdages aspekter ved konstruksjon av autoritet og autoritetsrelasjoner. Weber argumenterer videre for at det finnes tre idealtyper for autoritet i historien: *tradisjonell autoritet* (”adlyd meg fordi det er hva folket vårt alltid har gjort”), *karismatisk autoritet* (”adlyd meg fordi jeg kan transformere livet ditt”) og *institusjonalisert autoritet* (”adlyd meg fordi jeg er den rettmessige

utnevnte overordnede”). Disse er målestokker som jeg finner det nyttig å måle de ulike autoritetsfigurene i oppgaven opp mot.

I tråd med Richard Friedman antar jeg at den delte grunnen – en følelse av felles identitet eller tilhørighet – som eksisterer mellom den som bestemmer og den som adlyder, tillater utøving av autoritet (Friedman 1990). Ved å lytte til individers livshistorier og aspirasjoner vil jeg dermed undersøke legitimitetsgrunnlaget til konkurrerende autoritetsfigurer, figurer som jeg knytter opp til distinkte fellesskap, instrumentelle så vel som emosjonelle, og som jeg behandler som representanter for ulike identitetsgrupper.

I lesning av Syrias og kurderes historie har jeg lagt særlig vekt på realpolitiske forhold. Jeg plasserer meg med det i interaksjonssonen mellom tre overlappende fagretninger: historie, statsvitenskap og sosialantropologi. Etter i dette kapitlet å ha tatt for meg forhold som typisk faller innenfor de to førstnevnte fagretningers domene, vil jeg utover i oppgaven bevege meg inn på områder som i større grad henfaller antropologien: sosiale relasjoner og sosial samhandling, konstruksjon og iverksettelse av ulike identiteter og lokalbefolkningens kategorisering av den sosiale verden.



## Kapittel 2: Metodiske betraktninger, feltarbeidet og felten

### Metodiske betraktninger

#### Presentasjon av stoff

Leseren vil legge merke til de ulike tekstlige formene som benyttes for å formidle stoff; oppgavens sammensatte *tekstur*. Langs de litterære linjene av John Bornemans *Syrian Episodes; Sons, Fathers and an Anthropologist in Aleppo* (Borneman 2007), presenterer jeg empiri gjennom gjengivelse av feltarbeidsepisoder, skrevet i etnografisk presens. Dette gjør jeg i et forsøk på å ivareta, med Bornemans ord, ”*the irreducible vividness of fieldwork episodes*” (2007:XVIII). Jeg gjengir videre utdrag fra dagboka som jeg skrev under feltarbeidet, beskriver hendelser i fortidsform, og foretar drøfting i mer alminnelig akademisk form: ”*The value and place of different discursive styles have to be decided by the situation we find ourselves in and the problems we address*” (Jackson 1986:186). Jeg er selv til stede i teksten, gjennom spørsmål og kommentarer, men forhåpentligvis uten å være påtrengende. Ved å inkludere meg selv unngår jeg å gi inntrykk av at mange av uttalelsene som blir gjengitt ikke var formet av mine spørsmål eller nærvær: det var de.

I likhet med Michael Gilsonan (Gilsonan 2000), søker jeg å gi leseren en følelse av utforskning når han eller hun leser oppgaven, heller enn å presentere en serie av dommer eller teoretiske slutninger som feilaktig ville antydnet at jeg forstår alt av syriske kurderes politiske identiteter eller kollektive aspirasjoner. Denne noe ”åpne” formen er videre tenkt å skulle gi vibrasjon til teksten, til å stimulere til spørsmål og debatt, og forhåpentligvis til å fatte leserens lyst. Presentasjon av empirisk materiale er et hovedmål for oppgaven, antropologisk teori bruker jeg i utgangspunktet som et redskap for å fremstille den; derav empiriens dominerende plass i oppgaven.

#### Å gjøre feltarbeid i et konfliktområde

”Vesten” og dens agenter blir av syriske myndigheter beskyldt for å stimulere til- og fyre opp under politisk uro i Syria. Av denne grunn er en rød linje (George 2003) tegnet opp - en uoffisiell grense som gir overtrederen avkastning i tett oppmerksomhet fra myndighetene. Den røde linja, bekrefter mine observasjoner, går ved *hemmelige relasjoner og relasjoner til*

*utlendinger*. Kombinasjonen *hemmelige relasjoner til utlendinger* er svært betent. Dette fikk en informant og nær venn av meg erfare. Etterretningsspolitiet hadde mottatt rapporter som holdt Karim ansvarlig for å ha brakt meg til Helwa Sheikh. Vennen min fra Damaskus var uskyldig, men hadde unnlatt å informere myndighetene om vårt vennskap, samt om andre ”hemmelige” vennskap til utlendinger. Karim ble av disse grunnene, av hvilke hans assosiasjoner med meg var utløsende årsak, truet til å betale en høytstående person i militæretterretningsspolitiet SYP 50 000 (NOK 5000, over en halv årslønn for Karim)<sup>24</sup> for ikke å bli fengslet og trakassert. Karim ble under presset fra myndighetene forvandlet fra å være en livsglad og sosial person til å bli depressiv og redd: han sluttet å snakke, sluttet å be, spiste lite, sov dårlig, reduserte sosial kontakt til et minimum og virket alltid urolig eller stresset. Jeg fikk beskjed om hans elendige tilstand av en kamerat som hadde besøkt ham i Damaskus. Beskjeden han formidlet på vegne av Karim var klar: ”Ligg lavt! Dine aktiviteter har store implikasjoner for Karim, siden det er antatt at han har hjulpet deg til Helwa”.

Feltarbeidet i Syria bidro til å utsette Karim og flere andre informanter for fare. Det var vondt å høre om Karims problemer med myndighetene og jeg var lei meg for å ha bidratt til disse. Selv sto jeg sannsynligvis ikke ovenfor annet enn å bli kastet ut. Dette gjør feltarbeidet mitt etisk problematisk. Av hensyn til Karim og eventuelt andre informanter, reduserte jeg aktiviteten min som feltarbeider da jeg fikk høre om situasjonen hans, og forsøkte å gå fram på en mer varsom måte.

### **Frykt**

Det følgende er et utdrag fra dagboka som jeg skrev under feltarbeidet, datert 15. november, 2007. Preteksten er at jeg endelig var på vei til en landsby for å gjøre et intervju som jeg i lengre tid hadde ventet på muligheten til å gjennomføre:

*Jeg hadde ikke rukket å forlate landsbyen før en bil stoppet opp foran meg. Sjåføren vinket meg til side. Det var Abu Fadi, agenten fra mokhaberaats militære fløy. Hjertet mitt gjorde et hopp. Han hilste på meg med et stort smil og kyss på kinna. ”Hvor har du vært Even? Det er lenge siden jeg har sett deg! - Og hvor er du på vei?” Jeg svarte at jeg stort sett var i og rundt moskeen, og ukentlig i Qamishli for å gå på internett, og at jeg var på vei dit nå for å ringe kjæresten. Abu Fadi nikket og ledet meg inn i huset til Basel der vi hadde hatt lange samtaler eller avhør tidligere.*

---

<sup>24</sup> Alle summer i NOK er avrundet og beregnet i forhold til kursen som gjaldt mens jeg utførte feltarbeidet.

Vi satte oss ned i stua og fikk servert kaffe av Basels mor. Abu Fadi bød på sigaretter og jeg røyket for å dempe nervene. Vi snakket litt generelt om hva jeg drev med, at jeg var kommet for å studere arabisk hos sheikhen, for turisme og for å slappe av i det gode været. Rein repetisjon av ting vi hadde vært gjennom tidligere. Han spurte deretter ettertrykkelig om det var noe mer jeg drev med, til hvilket jeg anstrengte meg for å svare et naturlig "nei". Han spurte lattermildt, men med tydelig alvor, om hvordan det gikk med bønn. Jeg svarte komfortabelt at det hender at jeg ber men at jeg ikke er muslim, at jeg søker å lære men at jeg ikke ønsker å tre inn i noe som jeg ikke føler meg tilstrekkelig trygg på. Så ville han se på passet mitt og jeg gikk tilbake til moskeen for å hente det. På vei ut av moskeen møtte jeg Rashid [student i moskeen] som sa at jeg måtte gå til sheikhen [Sheikh Khaasha'] før jeg dro til al-Hafedhie [landsbyen som jeg var på vei til]: "Gå til ham nå!".

Sheikhen vasket bilen sin da jeg åpnet porten til hagen hans, og han gav meg følgende råd/ordre: "Even, du må ikke reise så mye rundt lenger. De [al-mokhaberaat] overvåker deg. Hvis du ønsker å reise noe sted, spør meg først. De kommer til å kaste deg ut hvis du flyr rundt overalt!" Jeg takket for rådet, som på forunderligste vis kom akkurat nå, og gikk. 10 meter senere ropte sheikhen meg tilbake: "Even, Vi blir holdt til ansvar for dine handlinger (nahnu mahsuub 'aleik)! Hvis du får problemer får vi problemer!"

På veien tilbake til Basel tenkte jeg at " greit, jeg får ikke lov til å reise rundt lenger. Det vil hindre informasjonshenting, men i forbudet ligger det i seg selv informasjon". Tilbake hos Basel undersøkte Abu Fadi passet mitt med omhu. Etter noen minutter smilte han fornøyd og gav passet tilbake: "Perfekt! Alt er som det skal være".

I løpet av "avhøret" løy jeg til Abu Fadi om at jeg ikke hadde telefonnummer i tillegg til løgnene om formålet med opphødet. En kamerat hadde ordnet meg sim-kort slik at linja mi ikke skulle bli tappet og jeg gjorde mitt beste for å holde den fri for avlytting. Men å lyve til Abu Fadi om et telefonnummer var kanskje en strategisk feil. "Hvorfor løy du om at du ikke har telefonnummer, Even!? Har du gitt nummeret ditt til noen?" spurte Basel opprørt, da Abu Fadi var gått. Jeg fortalte at rundt 20 stykker hadde nummeret mitt, av hvilke jeg regnet de fleste som helt trygge. "Ååååh, nei, nei, nei! Du har feil, Even ('andak akhtaa)!" Påstanden om at jeg "har" feil gjenspeiler det strategiske spillet som foregår mellom folk og statsmakt. I dette gjelder det å bygge en vannrett fasade vis-à-vis etterretningspolitiet, å skjule sine kontroversielle handlinger og holdninger; å ikke "ha feil". "De kan lett finne ut av at du har et nummer og når de gjør det røper de at du har løyet, og da lurere de på hva annet du har løyet om!" Basel var bekymret. "Mens du var i moskeen fortalte han meg at du reiser mye rundt, snakker mye, stiller mange spørsmål, at du alltid noterer i en svart notatbok... Men at

*du var ryddig og ordentlig og at de ikke hadde funnet noen alvorlige forhold ved deg. Deretter påsto han at du sitter ned med representanter for de kurdiske partiene, men jeg vet at dette var en løgn som var rettet mot meg som en advarsel mot å blande meg med deg.”* Løgneren som lett lot seg avsløre, og myndighetenes tette overvåkning av meg, gjorde meg nervøs. Men Basel syntes langt mer nervøs, redd, en redsel som skulle smitte over på meg: ”Jeg sverger ved Gud den allmektige! Ved Gud Even, ved Gud: Jeg ønsker at du reiser hjem tidligere Even, så snart som mulig, slik at du kommer hjem i trygghet til familien din! Ved Gud Even, jeg ønsker ikke at det skal skje deg noe! Ved Gud Even, ved Gud...”

Bønnfallingene til den ellers så religionsblottede Basel resonerte i meg i lang ettertids. Der og da fikk jeg følelsen av å være iaktatt av en alltid tilstedeværende og fiendtlig makt, en makt som kunne slå til når som helst; en slags politisk angst. En nærliggende storm fikk jeg nå varslet av sheikhen (hvis vinge jeg lå i beskyttelse av), av Basel (en god venn og en viktig informant) og Abu Fadi (som overvåket meg og muligens vurderte å kaste meg ut). De nærmeste døgnene fantaserte og drømte jeg om forfølgelse, tortur, drap, og liknende. Politisk angst var nytt for meg, en besnærende følelse. Jeg holdt meg i moskeen de neste dagene, for mentalt redusert til å drive undersøkende arbeid, og var i sannhet lettet over at jeg ikke fikk lov av sheikhen til å gjøre stort annet. Sheikhen hevet portforbudet ca. to uker før jeg skulle reise, da det gjensto så lite tid at det kunne være det samme om jeg ble kastet ut eller dro frivillig.

Angsten gav meg noe innblikk i livene til et stort antall syrere. Den informerte meg om følelser av fangenskap, maktesløshet og redsel; om hvorfor folk aksepterer forhold som de er uenige i framfor å gjøre opprør for å endre. Angsten gav meg for øvrig ikke bedre kontakt med informanter slik Clifford Geertz opplevde da han under et feltarbeid på Bali rømte fra politiet sammen med lokalbefolkningen, hvorpå lokalbefolkningen i mye større grad gav ham innpass og innsikt i livene deres (Geertz 2005). Personer som er under syriske myndigheters oppsyn blir ofte presset til å gi etterretningen informasjon. Følgelig, av frykt for å bli angitt, kutter mange kontakten til slike.

Bruken av løgn, tilsynelatende som strategi for å unngå sanksjoner fra ulike autoritetsskikkelser (religionssheikher, faren eller etterretningspolitiet), var svært utbredt i Jazeera. Jeg benyttet meg selv av løgn ovenfor etterretningspolitiet. Det å operere delvis på falske premisser er problematisk da vi risikerer vi å skade ryktet til faget og dets utøvere, og dermed fremtidige feltarbeidsmuligheter. Ovenfor syriske myndigheter så jeg det for øvrig som legitimt å spille med delvis skjulte kort.

I forhold til informantene mine har jeg stort sett fortalt hva prosjektet mitt handlet om. Ovenfor personer som jeg hadde liten tillitt til var jeg mindre åpen. Ved ett tilfelle løy jeg om intensjonene med oppholdet. Det er etisk problematisk å skjule sannheten for- eller å lyve til informanter. Ved skjulte intensjoner skapes et uryddig og uærlig forhold mellom forsker og informant, et forhold der informanten behandles som et objekt for forskeren. Antropologien ønsker å basere seg på- og bidra til å bygge åpenhet og likestilling mellom forsker og informant. Det er særlig i denne anledning at tilbakeholding av informasjon er problematisk. Kravet om åpenhet vurderte jeg i forhold til mine informanternes sikkerhet, deretter i forhold til mine ønsker om å tilegne meg informasjon.

### **Feltarbeid i en moské**

Viljen til å lære om islam var med på å gi meg legitimitet til å bo i en moské, selv som ikke-muslim. Elevrollen gjorde også oppholdet mer fruktbart. Som en student av islam deltok jeg i større grad i de andre studentenes hverdag og etablerte meg i større grad som en integrert del av samfunnet enn hva jeg ville ha gjort hvis jeg ikke hadde studert religionen. Og kunnskap om islam gjorde meg i stand til i større grad å forstå de hendelser og prosesser som fant sted, det gav meg evne til å tolke et samfunn som i stor grad er påvirket av islam. De gav meg kunnskap og forståelse til å *suksessfullt kunne kommunisere* med de lokale (Hutchinson 1996). God kommunikasjon, kommunikasjon som bygger på tillitt og en relativt høy grad av felles forståelse og opplevelse av den sosiale verden, er, i likhet med hva den var for den anerkjente antropologen, et grunnleggende redskap for feltarbeidsundersøkelsene mine.

Oppholdet i moskeen legger sterke føringer på datamaterialet mitt. Det tok ganske lang tid før det gikk opp for meg hva som foregikk parallelt med og isolert fra den ”religiøse sfære”, fordi jeg ”tilhørte” sheikhen og moskémiljøet. Hadde jeg gjort et lenger feltarbeid og vært fri for tilknytning til *bayt ash-sheikh* ville jeg blitt bedre kjent med andre sider av samfunnet. Men moskeen, antar jeg, gjorde feltarbeid i Jazeera til en mulighet. Andre boplasser (private hjem, hotell, andre moskeer etc.) ville etter all sannsynlighet ha medført for store problemer med etterretningspolitiet.

### **Sikre nettverk**

Å skaffe seg informasjon i en situasjon der folk er usikre på hvem de snakker med og på hva som er hensikten med spørsmålene som stilles og svarene som gis, er et generelt metodologisk problem ved arbeid i konfliktområder. Under det politisk sensitive politiske klimaet i Jazeera

er kommunikasjon mellom mennesker sterkt avveid i forhold til hvor godt samtalepartnerne stoler på hverandre. Informantene mine ville være sikre på at jeg ikke forårsaket at hans eller hennes radikale politiske synspunkter ble lekket til ”feil” personer, og jeg ønsket likeledes å forsikre meg om at informanten ikke lakk informasjon om prosjektet mitt til offisielle myndigheter. Å bygge et grunnlag av gjensidig tillitt fra bunn av ville tatt mer tid enn jeg hadde til disposisjon. Jeg forsøkte derfor, i størst mulig grad, å følge en strategi for å sosialisere meg på en ærlig, åpen og undersøkende måte med personer som jeg anså som sikre: Jeg hadde fullstendig tillitt til mine beste venner X, Y og Z etter å ha næret lengre og nære vennskap med dem sist jeg var i Damaskus. Disse hadde igjen fullstendig tillitt til Æ, Ø og Å (bosatt i Helwa Sheikh og andre steder i regionen) og disse hadde følgelig jeg tillitt til. Deres betrodde regnet jeg igjen som sikre, også videre. Denne strategien lot meg samtale åpent, ærlig og i trygghet med et stadig ekspanderende nettverk av informanter. Flesteparten av informantene som jeg bruker i denne oppgaven faller innenfor dette nettverket. Problemet med strategien var at den begrenset datamaterialet. Det viste seg å være vanskelig å stifte nytt bekjentskap med for eksempel kristne eller mindre religiøse personer så lenge jeg fulgte strategien, da få av mine svært religiøse muslimske informanter (arabiske så vel som kurdiske) hadde relasjoner til disse. Resultatet var etter hvert et ganske homogent nettverk bestående av svært religiøse muslimer. For å favne bredere, for å oppdage ting som foregikk utenfor den delvis så distinkte religiøse sfære, tok jeg etter hvert sjansen på å bryte med strategien min - mot mine tiltroddes alvorligste advarsler. De fleste personene som jeg ble kjent utenfor nettverket hadde sterke nasjonale følelser og var mindre opptatt av religion enn mine tidligere informanter. Meget viktig empirisk materiale ble tilgjengelig gjennom disse.

Pålitelighetsgraden av uttalelser til informanter som ikke var del av nettverket er nok noe lavere enn den av medlemmene av sikkerhetsnettverket. Det er derfor verdt å stille seg kritisk til noe av det empiriske grunnlaget til denne oppgaven. Jeg regner likevel, blant annet på bakgrunn av informasjonen som de aktuelle personene formidlet og som andre personer formidlet om dem, at jeg har oppfattet personene riktig. Det er dessverre ikke plass til å redegjøre tilstrekkelig om hvorfor jeg stoler på datamaterialet mitt her.

### **Notatskriving**

I et samfunn som er preget av spenning og angst, et samfunn der mange lever i frykt for offisielle myndigheter, er det relevant å stille spørsmål ved notatskrivingen min. Hvordan reagerte informantene på at jeg tok notater? I episoden som gjengis innledningsvis ser vi at

Abdullah snakker meget åpent om sensitive temaer, på tross av at jeg noterer. Bare avslutningsvis modererer han et utsagn, tilsynelatende etter råd fra Abu Khadija. Gjennom feltarbeidet gjennomførte jeg mange slike uformelle intervjuer eller samtaler hvor jeg åpenlyst tok notater. Denne åpenheten fra informantenes side er kanskje overraskende for forskere på Midtøsten eller tilsvarende sensitive regioner. Det er vanskelig å forklare det tilsynelatende fraværet av frykt som informantene mine syntes å vise. Det hadde vært lettere å finne en plausibel forklaring dersom informantene hadde reagerte på notablokka med taushet. Noe kan allikevel sies: Abdullah var ikke redd for å kritisere eller ta avstand fra sheikhene fordi Abdullah i liten grad er subjekt for deres jurisdiksjon og innflytelse. Han henvender seg til andre autoritetskikkelser eller institusjoner for jobb, sosiale tjenester, politisk støtte osv. Når det kommer til at jeg noterte kritikk som ble rettet mot den syriske statsmakt opplevde jeg at Abdullah, i likhet med andre informanter, hadde stor tillitt til meg. De regnet det rett og slett som usannsynlig at jeg ville lekke informasjon til myndighetene. Følgelig, og dersom vi var et lite og fortrolig selskap, fryktet de ikke notatblokken min. Videre informerte jeg alle informantene mine om at jeg skrev på norsk, hvilket så ut til å falle i god jord.

### **Anonymisering**

En del av de data som presenteres i denne oppgaven er av følsom natur, og kan få uheldige konsekvenser for informanter dersom disse identifiseres. Jeg har derfor valgt å anonymisere alle informanter som lar seg anonymisere ved å omskrive deres navn. I enkelte tilfeller vil ytterlige detaljer (bosted, studier, familierelasjoner m.m.) være manipulert. Kjente personer, personer som jeg mener at ikke lar seg anonymisere, omtales med sine respektive navn. Disse har etter diskusjoner rundt omtalen av dem i oppgaven, samtykket med å stå fram med sine ekte navn, og jeg har selv vurdert at omtalen ikke medfører noen sikkerhetsrisiko for dem. Disse personene er Sheikh Khaasha', Sheikh Abdel Melek, Sheikh Abdullah og Mulla Abdullah.

### **Språk**

I Jazeera er arabisk hovedspråk ved siden av kurmanji (kurdere) og arameisk (kristne). Samtlige religiøse og etniske grupper har befatning med språket. Kurmanji og arameisk benyttes i forsamlinger som er rent kurdiske eller kristne. Jeg mestrer arabisk godt, men kan ha problemer med å forstå taler (for eksempel fredagsprekener, nyheter på TV og lignende), samt samtaler der jeg selv ikke er aktiv deltaker. Slike samtaler, samtaler der antropologen

ikke har innflytelse på samtaletema, kan være svært gode kilder til informasjon: uventet og ”uformet” informasjon kan dukke opp. Følgelig har en del potensielt relevant informasjon gått meg forbi. Allikevel regner jeg språket for å ha vært svært nyttig på feltarbeidet. Jeg er blank i *kurmanji*.

## Bakgrunn for feltarbeid

I perioden 15. august til 23. desember 2007 gjennomførte jeg et drøyt fire måneder langt feltarbeid i Syria,<sup>25</sup> mesteparten av hvilket foregikk i- og rundt en landsby i den nordøstlige delen av Syria: syriske Jazeera. Materialet fra dette feltarbeidet, i tillegg til et fåtall observasjoner som jeg gjorde under en reise i regionen tidligere, utgjør det empiriske grunnlaget for denne oppgaven.

Jeg var kjent med den kurdiske landsbyen Helwa Sheikh forut for feltarbeidet, etter å ha tilbrakt tre døgn i og rundt landsbymoskeen i 2006.<sup>26</sup> På tross at jeg ikke var muslim, tok sheikhen og studentene meg den gang i mot på det mest sjenerøse og gjestfrie vis. Ved avreise ønsket de meg hjertelig velkommen tilbake når det måtte passe meg, for å slå meg ned i moskeen over en lengre periode. Deres vennlighet og imøtekommenhet, kombinert med plassens karakter og tilsynelatende forskningsmuligheter, gjorde at jeg et halvt år senere tok til å planlegge et feltarbeid her.

Planen ble å vende tilbake til landsbyen, bosette meg i moskeen og studere sivile mekanismer for konfliktløsning, *sulh*. Sheikhen hadde så vidt nevnt for meg at han var engasjert i denne tradisjonelle institusjonen for konfliktløsning. Ettersom jeg kjente landsbyen, moskeen, folket og språket (de fleste kurdere i Jazeera snakker arabisk), regnet jeg med å ha et solid utgangspunkt for å gjennomføre feltarbeidet. Usikkerhetsmomentene var hvorvidt det virkelig eksisterte slike sivile konfliktløsningsmekanismer - og hvis ja - om jeg ville ha tilgang til å studere dem, samt hvorvidt det sensitive politiske klimaet i regionen ville tillate meg å drive forskning. Vestlige besøkende til regionen er kjent for å være under konstant overvåkning av det syriske etterretningspolitiet.

---

<sup>25</sup> På grunn av stort press, særlig i forhold til etterretningspolitiet og mine informanternes sikkerhet, besluttet jeg å korte ned på feltarbeidet. Dette skulle i følge den opprinnelige planen vare i 6 måneder.

<sup>26</sup> I høstsemesteret 2005 og vårsemesteret 2006 studerte jeg arabisk språk på universitetet i Damaskus. I løpet av dette oppholdet besøkte jeg Jazeeraregionen og Helwa Sheikh.



## Ankomst Damaskus

Ved ankomst Damaskus møtte jeg sheikh Khaasha', en av de viktigste religiøse autoritetsskikkelsene i Jazeera, en travel konfliktløser, forvalter av moskeen jeg planla å bo i, og essensielt døråpneren – eller *lukkeren* – til feltarbeidet mitt. Sheikhen var, til min store glede, begeistret over prosjektet og ønsket meg hjertelig velkommen til å bo under hans beskyttelse og omsorg i moskeen, til å nyte gratis kost og losji (i likhet med de andre studentene i moskeen), og til å utføre feltarbeidet slik jeg ønsket.

Han uttrykte for øvrig usikkerhet over hvorvidt jeg ville få tillatelse av syriske myndigheter til å bo i moskeen, etter å ha mistet telling på hvor mange utenlandske studenter som etterretningspolitiet hadde forvist fra moskeen opp gjennom årene.<sup>27</sup> Vi ble enige om å se an problemet når vi kom ”opp dit”, samt om å holde tett om mine akademiske intensjoner, å omtale meg som turist og arabisk-student.<sup>28</sup> Uten forskningstillatelse og med intensjoner om å gjennomføre et prosjekt som lett kunne komme til å røre i ”skitten under teppet” (Syria er kjent for å ha mye ”skit under teppet”, for å ”feie problemer under teppet” framfor å løse dem), var det nødvendig å ikke spille med helt åpne kort.

Ulike signaler pekte mot at gjennomføringen av feltarbeidet ville bli utfordrende. Det er en kjent sak at samfunnsvitenskapelig forskningsarbeid i regionen kan by på vanskeligheter, særlig i forhold til offisielle myndigheter og informanternes sikkerhet. Usikkerheten angående gjennomførbarhetspotensialet til prosjektet - som jeg hadde fattet intellektuelt i Norge – forvandlet seg gradvis til følelser av uro og nervøsitet.

## Damaskus – Qamishli (utdrag fra dagbok, 01/09/07)

---

<sup>27</sup> Siden jeg besøkte moskeen i 2005 var en tunisiske student som studerte hos sheikhen, blitt hentet i moskeen av sikkerhetspolitiet og forvist fra Syria. Studenten holder kontakt med studentene per telefon, men ingen – inkludert ham selv – hevder å vite hvorfor han ble kastet ut. På et tidlig tidspunkt under feltarbeidet mitt ankom en libyer moskeen. Han kalte seg Salehiin, fortalte at han kom fra et sharia' institutt i Idleb (by vest i Syria) og at han nå ønsket å studere i moskeen, på uviss tid. Da ”Salehiin” og jeg skulle til politiet i Qahtanie (nærmeste by til Helwa) ca. tre dager etter ankomsten hans for å registrere tilstedeværelsen vår i regionen samt formålet vårt med oppholdet, var ”Salehiin” forduftet. Hos politiet forklarte jeg hvorfor jeg kom alene, hvorpå politiagenten som jeg kjente fra besøket i 2005, fløy fly forbanna. ”Salehiin”, hevdet han, hadde gitt ham et falskt identitetskort, løyet om sitt virke, og kom muligens fra Libanon og engasjement i terroristgruppen Fatah al-Islam. ”Salehiin” var altså på flukt, og nå var jakten i gang. Når jeg etterhånden møtte politiagentene, fortalte de (som sant var) at de hadde pågrepet libyeren hos sheikh Khaznawi (sheikh i landsby 30 min fra Helwa), og ”at han nå skulle sitte i fengsel til han døde”.

<sup>28</sup> Dette ble i liten grad gjennomført. Sheikhen meddelte flere forsamlinger ved flere anledninger - til min betydelige forskrekkelse - at jeg var en orientalist som skriver om arabere og kurdere og islam i Syria.

*Man burde ta toget til Qamishli, det gamle russiskbygde diesellokomotivet som pløyer gjennom Syria i sikksakk på sine trege bane mot grensebyen i nordøst. Ikke fordi det er så komfortabelt, men fordi turen gir en tid til å ta inn over seg avstanden mellom det mer verdslige og delvis så dekadente Damaskus og "stammenes" al-Jazeera, samt tid til å møte folk. Bondske klesdrakter og bønder, barn og voksne som ligger strødd utover gulvet i søvn og 15 timer trutt tøffing er tegn på stor avstand. Enslige hjemreisende menn som har tatt den lange turen til hovedstaden for å få den ene rette signaturen av den ene rette instansen i Damaskus, en enkel etappe i Syrias alvorlig oppsvulmede byråkrati. Irakiske galgenhumorister (flyktninger) som vender tilbake til et hjemland i krig fordi de ikke lenger har midler til å forsørge seg selv i et fremmed land. Studenter og arbeidere som drar hjem til de stillestående landsbyene sine (men bare på besøk for der er lite å leve av), og deg eller meg, garantert de eneste vestlige på en reise som mest av alt føles å føre vekk.*

*I te - vognen kan store deler av natten tilbringes med fordel og fornøyelse i livlig lag med nytt bekjentskap, inntil man smyger seg tilbake til en overraskende myk seng og tjukk dyne for å unngå å ikke røyke enda flere sigaretter etter å allerede ha røyka langt flere sigaretter enn man vanligvis gjør, med hensikt om å tilfredsstille sine nye bekjentskaps behov for å fremstå som gavmilde verter. Om morgenen kan en rette opp puta, trekke bort gardinen og se på landskapet gli forbi. Gulgrå grunn, sand, flatt og blå himmel. En døsig monotoni som nå og da brytes av klynger med hus som er bygget av materialet de står på. Spredte beduinleire som ser ut som om de er sluppet ned fra himmelen. Hvetemarker hvis grønne spirer står i radikal kontrast til den gule sandgrunnen. En ung gjeter som ser toget sige forbi. Sauer som napper på noen usynelige gresstuster. En gammel mann som humper bortover på et enda eldre esel.*

...

Stønnet som lød da lokomotivet gav opp all bevegelse ved ankomst Qamishli, føltes å markere begynnelsen på feltarbeidet mitt. Og begynnelsen ble en gledesstund da Saleh, en kamerat fra forrige Syria-opphold, sto på stasjonen og vinket meg velkommen. En stor klem og tre minutter senere satt vi i en taxi på vei hjem til ham, lettet over ikke å ha blitt stoppet og avkrevd informasjon av *al-mokhaberaat* (etterretningsspolitiet).

Taksien tok oss gjennom en by i veldig forvandling; utallige skjellletter av framtidige moderne boligkomplekser reiste seg høyt over leirhusene av gamle dager. Sola, som i sine varmeste timer hadde tømt gatene for liv, sørget for å svekke inntrykket av at forvandlingen var en pågående prosess.

Saleh og lillebroren Khaled, begge shariastudenter på Universitetet i Damaskus, var hjemme på sommerferie og holdt hus med familien i en ny leilighet i et av de ferdigstilte kompleksene. Etter å ha ventet utenfor huset deres noen øyeblikk (mens familiemedlemmene organiserte seg slik at kvinnene i huset og jeg skulle unngå komme i kontakt), trådte jeg inn i hjemmet deres der jeg ble hjertelig hilst velkommen av faren, Abdullah Gulal, best kjent som sheikh Abdullah. Jeg lot meg opprømme av å være i huset til denne respekterte skikkelsen – han er en prominent religionssheikh i Jazeera - og gledet meg over den barnlige vennligheten hans. To og en halv dag tilbrakte vi i stua deres, beskyttet for den sviende sola, og kvinnene og jeg for hverandre.

Omsider, to uker etter ankomst Damaskus, tok jeg til landsbyen og moskeen. Folk satt på moskeens patio og skravlet da jeg kom gående, en patio som er avgrenset av en langvegg mot sør og en søylegang mot nord, med utsikt mot hagen og Taurusfjellene i Tyrkia. Det opplevdes som en sjelden flott plass å ankomme. Et ganske praktfullt bygg ute i stillheten og tilsynelatende ingensteds, som oste av vennlighet og gode feltarbeidsmuligheter.

## **Felten: sentrale arenaer og *bayt ash-sheikh* (sheikhens familie)**

### **Al-Jazeera<sup>29</sup>**

Al-Jazeera er landet mellom de to elvene, Eufrat og Tigris, en del av det nordøstlige Syria og det nordvestlige Irak. Historisk går området under betegnelsen ”sivilisasjonens krybbe”, et område som alltid har vært en øy av fertilitet.<sup>30</sup> For Syria har Jazeera-regionen siden 60-årene vært et bærende fundament i landets matproduksjon grunnet dens vannressurser og gode jordbruksjord. I 70-årene ble flere oljefelt oppdaget, og betydelig utvinning fra disse har ytterligere økt viktigheten av Jazeera-regionen for Syria.<sup>31</sup> Olje og jordbruk forblir de to store næringene i regionen, men begge gir synkende avkastning. På tross av regionens stadig relativt høye ressursriksdom, er fattigdom blant lokalbefolkningen utbredt.

Hoved-arterien i regionen er en asfaltert hovedvei som går nordover fra Hassakeh til Qamishli og videre i en øst-vest akse langs den syrisk-tyrkiske grensen. Det er verdt å merkes seg diskotekene som ligger langs denne. Disse fylles opp nattetid, særlig i anledning bryllup,

---

<sup>29</sup> Det følgende avsnittet er basert på Galié og Yildiz (2005), ispedd enkelte egne observasjoner.

<sup>30</sup> *Jazeera* er det arabiske ordet for ”øy”

<sup>31</sup> I følge Richard Sim, forfatter av et tidligere konfliktstudie, *Kurdistan: the Search for Recognition*, var omplasseringen av arabere og kurdere i regionen ”motivated as much by the discovery of oil in Qarathchnok in Kurdish territory as by any strategic imperative” (Sim 1980:19). Med ”strategic imperative” refereres det til det syriske regimets politikk vis-à-vis kurdere i regionen.

av kurdere, kristne og arabere. I de to kurdiske bryllupene jeg deltok i danset kvinner og menn *dabke* sammen, kvinnene i utfordrende kjoler, menn i dresser. Dette liberale samværet står i stor kontrast til hvordan sosialt liv utfolder seg i kurdiske landsbyer i Jazeera til daglig. Kvinner var nesten ikke til å se her, særlig ikke de yngre og ugifte. Bortsett fra religionssheikher, koranstudenter og andre svært religiøse personer, deltok et bredt utvalg av landsbyenes kurdiske befolkninger på bryllupene. Ingen arabere eller kristne deltok, og jeg ble fortalt at det var sjeldent at kurdere og arabere kom sammen i slike lag.

Jazeera er hjemplassen og hjertelandet til et flertall av Syrias kurdere. Flertallet av disse igjen har gamle røtter i området (Vanly 1992), mens et betydelig antall er etterkommere av flyktninger som tok seg over grensen fra Tyrkia i 1920-årene. Blant flyktningene fra Tyrkia var et stort antall sufi-sheikher som flyktet fra kemalistenes krafttiltak mot religiøse autoriteter. Denne migrasjonen har ført til at det nordøstlige Syria (syriske Jazeera) har en svært høy tetthet av sheikher per populasjonsenhet (Bruinessen 1998).

Ved siden av det kurdiske sunni-islamske flertallet, finnes det i Jazeera flere Yazidi- og Zoroastrianersamfunn som har *kurmanji* som morsmål. Disse er stort sett organiserte i egne landsbysamfunn og vedlikeholder meget begrensede relasjoner til det kurdiske og arabiske (sunnimuslimske) flertallet. Diverse kristne sekter er etablerte i området, hvorav et flertall er armenere og assyrere som ankom Syria i 1920-årene. Disse er i all hovedsak bosatt i by-sentre.

Arabere er bosatt i hele regionen, og plasseres typisk i to distinkte kategorier: *al-asli* ("de originale" – arabere som har bodd i regionen i lang tid) og de allerede nevnte "*al-maghmoroon*". De innflyttede araberne ("*al-maghmoroon*") er alle bofaste, mens det finnes beduiner så vel som bofaste blant araberne som har oppholdt seg i regionen i lengre tid. Relasjonene mellom araberne av den sistnevnte kategorien og den forøvrigte lokalbefolkningen har tradisjonelt vært vennskapelige (Vanly 1992), mens forholdet mellom "*al-maghmoroon*" og lokalbefolkningen er preget av stor spenning og fiendskap. "*Aswa min al-khalq al-maghmoroon*" (det dårligste i skaperverket er *al-maghmoroon*") lød det fra flere personer i Helwa Sheikh, den kurdiske landsbyen som jeg oppholdt meg i under feltarbeidet. Ingen her, bortsett fra religionssheikhene, hadde kontakt med de arabiske innflytterne. Aldri spilte ungdommer fra Helwa Sheikh fotball med de innbyggere i Helwa Jedida, en innflytterlandsby som lå bare to hundre meter unna. Fra ungdomsskolen ble det stadig meldt om bråk mellom barn av arabiske innflyttere og kurdere.

De ulike kristne grupperingers relasjoner til arabere og kurdere faller utenfor fokuset til denne oppgaven, men noe kan jeg si. Historisk har relasjonene mellom armenske (kristne) bønder og kurdiske pastoralister vært symbiotiske, deres sameksistens er en historie av konvertering, og den kurdiske nasjonalbevegelsen har vist vennskapelige gester ovenfor den framvoksende pan-assyriske nasjonalbevegelsen (Bruinessen 1998). Samtidig huskes pogromer og tvangskonverteringer rettet mot den armenske befolkningen, prosesser i hvilke kurdiske befolkninger var aktive deltakere. Kristne ble i dag generelt omtalt på en positiv måte av mine kurdiske så vel som muslimske arabiske informanter, selv om det eksisterte misunnelse og forargelse over de kristnes *de facto* privilegerte økonomiske situasjon. Fredelige, profesjonelle relasjoner er de dominerende bånd mellom kristne og de forøvrigte grupperingene i Jazeera, mens mer intime, vennskapelige bånd syntes sjeldne.

Det Arabiske Beltet, kurdisk-nasjonalistiske strømninger, diskrepans mellom regionens ressursrikdom og folks fattigdom, invasjonen av Irak i 2003 samt kamper mellom PKK og den tyrkiske statsmakt, regner jeg som hovedårsaker til et rådende, høyt spenningsnivå i Jazeera. Fiendskapet mellom kurdere og regimet er antatt å være verre enn på mange år (Ziadeh 2009). Spenningsnivået imøtekommes av regimets faste grep og sterke militære tilstedeværelse i regionen.

### **Qamishli**

Qamishli (kurmanji: *Qamishlo*) er den største byen i Hassakeh-provinsen, med en befolkning på drøye 200 000. Etablert på den syrisk-tyrkiske grensa som en togstasjon til Taurus-jernbanen (den gamle Orientekspresen) i 1926, vokste byen raskt ved ankomsten av assyriske, armenske og kurdiske flyktninger fra Tyrkia og Irak. Qamishli var, i likhet med de fleste kurdiske byer (Bruinessen 1998), også hjemplassen til en liten jødisk befolkning. I dag befolker kurdere (som utgjør majoriteten), arabere, armenere (katolske, protestantiske og av den gregorianske kirken), arameisk-talende (som i Europa er kjent som assyrere eller nestorianere og jakobitter, respektivt) (Ibid.) og én jødisk familie byen.<sup>32</sup> Kurderne regner Qamishli som hovedstad for det syrisk-kurdiske samfunn (Britannica 2008).

---

<sup>32</sup> Den gjenværende jødiske familien ble ifølge mine informanter igjen i Qamishli da den siste syrisk-jødiske utvandringen til Israel fant sted på 80-tallet. Familien hevdes å forvalte de utvandrede jødernes eiendom, og å sende inntektene av disse utvandrerne i Israel. Patriarken i familien ble omtalt på mest respektable vis av mine mer sekulære så vel som religiøse, kurdiske så vel som arabiske informanter. Denne omtalen gjenspeiler historiske, vennskapelige relasjoner mellom kurdere og jødene av Kurdistan. Se Brauer (1993).

Qamishli var i 2004 arena for en fotballkamp der tre kurdere ble drept av arabiske fotballsupportere, understøttet av et passivt syrisk politi. Opptøyene skal angivelig ha startet ved at arabiske, pro-Ba'ath supportere av gjestelaget fra Deir Ezor (arabisk by sentralt i Syria) terget de kurdiske supporterne fra Qamishli ved å synge slagord til støtte for Saddam Hussein. De kurdiske supporterne skal ha svart med å hylle Ariel Sharon.

Store mengder kurdere samlet seg i en demonstrasjon dagen etter (14.4.2004), og rev blant annet ned en statue av tidligere president Hafiz al-Assad, som en kopi av fallet til Saddam-statuen i Baghdad året før. Demonstrasjonen ble slått hardt ned på av syriske sikkerhetsstyrker: 30 kurdere ble drept, et uvisst antall såret og rundt 1500 fengslet (Yildiz 2005). Byen er i ettertid under streng kontroll fra myndighetenes side, men flere blodige episoder har allikevel inntruffet.<sup>33</sup>

### **Helwa Sheikh**<sup>34</sup>

Helwa Sheikh ligger ved hovedveien, ca 20 km øst for Qamishli og 10 km sør for nasjonalgrensen. En ragende, turkis, løkkuppel - kuppelen til landsbymoskeen - gjør Helwa Sheikh lett gjenkjennelig fra hovedveien, og lett å skille fra andre landsbyer. Ellers er den på mange måter typisk i Jazeera: Den består av ca. 80 hus (alle unntagen fire er reist på strå og leire), en religiøs og språklig homogen landsbybefolkning (*kurmanji*-talende sunnimuslimer) som hovedsakelig livnærer seg på jordbruk og husdyrhold, en moské, en barneskole, et brødbakeri, tre små utsalgssteder av de enkleste basisvarer og en fotballbane. Ingen av gatene i landsbyen er asfalterte og det finnes kun noen få lamper som lyser opp nattetid. Rundt Helwa Sheikh brer jordbruksmark seg utover, og to andre landsbyer lar seg syne fra bakkenivå. 10 km mot nord reiser Djebel Taurus seg i Tyrkia, mens Djebel Sinjar i Irak sees vagt i sør.

Landsbyens *modafa*<sup>35</sup>, som fram til 60- 70- tallet var fylt opp hver eneste kveld av landsbyens menn, benyttes i dag kun til sene kaffeslabberas av et lite knippe eldre. Etter jordreformene som ble gjennomført på seksti og syttitallet, ble mesteparten av jorda til daværende *mokhtar* (landsbyleder) - som også var en viktig stammeleder - i Helwa, stykket opp, ekspropriert og

---

<sup>33</sup> Se blant annet Blanford (2005) og Oweis (2007).

<sup>34</sup> Se kart over landsbyen i appendix.

<sup>35</sup> *Modafaen* er en institusjon som har stått sentralt i landsbyer over hele Midtøsten. Den har tradisjonelt fungert som et fellesrom for landsbyens menn, en arena for møter og diskusjoner og en plass for å ta imot gjester utenifra. I følge dagens forvalter av modafaen, sønnesønnen av landsbyens siste *mokhtar*, var det *tvunget* oppmøte hver eneste kveld for alle landsbyens menn, særlig med hensikt om å forhindre *zina* (seksuelle relasjoner utenfor ekteskapet).

gjort til salgsvare. Med sitt økonomiske fundament revet bort, forsvant *mokhtarens* maktgrunnlag og med det hans nettverk av assosierte. Folk tok til å henvende seg til de fremvoksende statlige institusjoner framfor til den berøvede landsby- og stammeleder, og *modafaen* som institusjon ble strippet for politisk relevans. Tomheten til denne fordums viktige institusjonen bærer vitne om viktige endringer i Jazeera de senere tiår; om ekspanderende statsstrukturer, det syriske statsapparatets overtakelse av roller som lokale myndigheter (som stammeledere og landsbyledere) tidligere hadde fylt, og avtribalisering. Jeg har ikke anledning til å gå inn på årsaker til- og virkninger av *mokhtarens* fall, men utover i oppgaven vil jeg komme noe nærmere på hvordan religiøse autoritetsskikkelser – religionssheikhene - og deres roller har blitt påvirket av moderne maktforhold.

Helwa Sheikh het tidligere bare Helwa, men fikk i 1974 tilnavnet "Sheikh". Årsaken til navnetillegget var opprettelsen av en arabisk pilotlandsby i umiddelbar nærhet. Opprettelsen av Helwas nye "søsterlandsby" (hvis offisielle navn er "Helwa Jedida" – "Nye Helwa" – men som omtales blant Helwa Sheikhs kurdiske befolkning med det mer bespottende navnet "Helwa Ghamr"<sup>36</sup>) var ett ledd i det omtalte Arabiske Beltet og et hardt slag for befolkningen i Helwa Sheikh. Mesteparten av jorda som omringer den gamle landsbyen og som tilhørte dens beboere ble overført til araberne i nye Helwa. Landsbybefolkningen i Helwa Sheikh bærer vitne om at tretti av dagens åtti husholdninger i Helwa Sheikh fikk beholde små jordflekker i nærheten av landsbyen. De resterende husholdningene opplevde at de vidstrakte, fellesforvaltede jordene deres, med næringsrik jord og rikelig med nedbør, ble tatt fra dem i bytte med små jordflekker av saltholdlig jord i nedbørsfattige områder 20 – 40km sørpå. Frustrasjon over den nye, vanskelige jordbrukssituasjonen, hvilken bare har blitt vanskeligere i de senere årene på grunn av tørke og lave innkjøpspriser på jordbruksprodukter, syntes særlig stor blant de voksne generasjoner. Av disse kunne flere fortelle at de hadde gitt opp jordbruket og eventuelt solgt jorda for en rimelig penge. Sharif, en eldre herre i landsbyen, var en av disse. Han hadde blitt tildelt 3 *qiis* (10 *qiis* = 1 hektar = 10 dekar) jord i sør. "Tre *qiis* gav ingenting, så jeg gav opp jordbruket og solgte jorda. Andre har 10 *qiis*, 15 *qiis*, og disse jobber."

Den vanskelige økonomiske situasjonen har drevet landsbyens unge menn til byene, bare med unntak av et lite knippe studenter som tilhører mer økonomisk privilegerte familier. Parallelt

---

<sup>36</sup> Ghamr kommer fra roten *gh-m-r* som betyr å drukne. Betegnelsen refererer til de arabiske innflytterne, hvis gamle landsbyer ble "druket".

med fraværet av unge menn, fungerer økonomien i samspill med konservative holdninger til kjønnsrelasjoner til å holde unge, ugifte kvinner hjemme og innendørs. Fattigdommen blant kurdere i Syria, argumenterer Galié og Yildiz, går først og fremst utover kvinner da utgifter til menn (for eksempel til utdanning), i en kontekst av begrensede økonomiske midler, vil bli prioritert (Galié & Yildiz 2005). Denne observasjonen samsvarer med egne observasjoner: flere jenter i Helwa Sheikh kunne fortelle at de hadde blitt tatt ut av skolen i økonomisk trange tider, mens brødrene deres fikk fortsette. Resultatet av fattigdom og konservative holdninger til kjønnsrelasjoner var en landsby som uti fra sitt offentlige rom syntes svært foreldet. Dette gjaldt nok Helwa Sheikh i enda større grad enn andre landsbyer, på grunn av religionssheikhenes sterke posisjon i landsbyen (se under). Men forholdene i andre kurdiske så vel som arabiske landsbyer var langt på vei de samme: konservative holdninger til kjønnsrelasjoner og fravær av kvinner i det offentlige rom. Unntaket til den foreldede stemningen som preget Helwa Sheikh var å finne i landsbymoskéen der et knippe studenter holdt hus.

### **Et religiøst sentrum**

Helwa Sheikh skiller seg ut som en relativt viktig landsby i Syriske Jazeera, en landsby som folk kjenner til på navn eller fordi de har vært der. Dens viktighet og ry stammer fra faren til Sheikh Khaasha', Sheikh Ibrahim Haqqi, som flyktet fra Tyrkia til Irak i 1924<sup>37</sup> og slo seg ned i Helwa med familie i 1938. Tilstrekkelig å si om Sheikh Ibrahim er at han var *shariif*<sup>38</sup>, leder for en *tariiqā naqshbandiyya*<sup>39</sup>, overhodet til Haqqi- familien (som i kraft av å ha fostret en uavbrutt rekke av *'ulama*<sup>40</sup> gjennom de siste 400 år nyter en opphøyd status), *'aalim*, "kalif"<sup>41</sup> og eier av veldige jordbruksarealer. Oppå det hele huskes han som en uvanlig karismatisk skikkelse. Med Sheikh Ibrahim forvandlet Helwa seg fra å være en

---

<sup>37</sup> Sheikh Abdullah fortalte at Ibrahim Aluwan Haqqi opplevde at huset hans i det sørøstlige Tykia, der han og mange familiemedlemmer oppholdt seg, ble omringet av militære styrker. Året var 1924, og militæraksjonen var trolig et ledd i Attaturks kraftiltak mot islamistiske autoriteter. Mennene i huset, Haqqi inkludert, greide i ly av nattens mørke å snike seg ut av huset og forbi militærstyrkene som omringet det. I løpet av natten tok de seg videre til Irak. Kvinner og barn ble etterlatt i huset, og siden gjenforent med mennene i Syria.

<sup>38</sup> Avstammet fra profeten Mohammed

<sup>39</sup> En *tariiqā* tilhører en skole av sufi-islam. *Tariiqāen* består av en gruppe *muriidiin* (individer som "begjærer" kunnskap om- og nærhet til Gud) og ledes av en *murshid* (spirituell leder). *Tariiqāer* har *silsilaher* (lenker, slektskapslinjer av sheikher), og *Naqshbandi-silsilahen* går tilbake til Abu Bakr, den først islamske kalif. Et flertall av kurdere er knyttet til *tariiqā naqshbandiyya*.

<sup>40</sup> Éntall: *'alim*. Lærd i islamske vitenskapsgrener (Sharia)

<sup>41</sup> "Kalif" er (den emiske) betegnelsen som benyttes av Haqqi-familiens medlemmer for å referere til lederen av "Haqqi-kalifatet", til familiens patriark. Opprinnelig var "kalifen" den som regjerte over alle muslimer og embete ble sett på som det høyeste innen det islamske samfunnet. Kalifen utfylte fire funksjoner: han var åndelig leder, religiøs leder, politisk leder og militær leder. "Kalifene" av Haqqi-familien fyller i dag bare de to førstnevnte av disse funksjoner.



ordinær boplass for bønder til å bli sete for en av Jazeeras mektigste sheikher<sup>42</sup>, et sentrum for sheikhens stadig større skare av tilknyttede; et ”mikrokalifat”. De arabiske og kurdiske stammene i området tok disputtene sine til sheikhen for å søke dem løst, fredagsbønnene tiltrakk seg folk langveisfra, skårer av gjester kom for å besøke sheikhen og studenter slo seg ned i moskeen for å studere. Med sin utstrakte innflytelse, likner sufi-lederen på andre kurdiske sufier som opp gjennom historien har spilt viktige sosiale og politiske roller i de kurdiske områdene (Bruinessen 1998).

”Kalifatet” som Sheikh Ibrahim stiftet, har blitt videreført av fire av hans ti sønner (posisjonen som ”kalif” er arvelig, slik den pleier å være i ”Kurdistan” (Bruinessen 1998)), og nåværende kalif er Sheikh Khaasha’. På fredager og helligdager fylles moskeen av mennesker, de fleste av hvilke kommer utenifra landsbyen. Stadig søker parter i en konflikt til sheikhen og moskeen for å lage *sulh* (løse en konflikt/stifte fred). Et varierende antall studenter bor i moskeen og undervises av sheikhen til enhver tid, mens mange kommer innom for kortere eller lengre perioder. Mye av aktiviteten som tidligere fant sted i moskeen finner stadig sted, men omfanget er sterkt redusert. Landsbybeboere kunne fortelle om den intense aktiviteten som fant sted under Sheikh Ibrahim tid, og hvordan denne gradvis har avtatt og nådd dagens ”minimale” nivå.

### **Jamaa’ ash-Sheikh - Sheikhens moské<sup>43</sup>**

Bygget på tegningene til daværende kalif, sheikh Mohammad Zaki, sto Jamaa’ ash-Sheikh (Sheikhens moské) ferdig i 1972. Den erstattet landsbyens tidligere moské, en langt enklere konstruksjon bygget av leire og strå, som sto oppført på samme plass. Moskeen er landsbyens første bygning i betong (moskeen har i dag, over 30 år senere, blitt tilsluttet av ytterlig tre moderne betonghus), og markerer seg arkitektonisk med en seks meter høy løkkuppel og en bønnosal (ca 200m<sup>2</sup>) som er fri for bæresøyler. Mot landsbyens forøvrig bebyggelse, lyser

---

<sup>42</sup> Van Bruinessen (1992) redegjør for det han mener at er de mest innflytelsesrike Naqshbandi- familiene i Jazeera- regionen. I denne anledning inkluderer han *bayt* Khaznawi (*bayt* betyr her ”storfamilie”) og *bayt* Darbasiya innenfor Syria, men ikke *bayt* Haqqi eller *bayt* Dershewi. De to sistnevnte ble under feltarbeidet mitt beskrevet som de store Naqshbandi- familier i Jazeera, ved siden av *bayt* Khaznawi. *Bayt* Darbasiya ble aldri nevnt når jeg forhørte meg om religiøse myndigheter i regionen. *Bayt* Khaznawi er utvilsomt den største og mektigste blant disse, men har i senere tid mistet mye støtte som følge av interne maktkamper om kalifembetet. Tel M’aruuf, landsbyen som *bayt* Khaznawi hører til, har i lengre tid vært under streng politikontroll, og instituttet for islamske studier som familien har drevet her forblir (i skrivende stund) midlertidig stengt. Jeg anser det som plausibelt at van Bruinessen har oversett viktigheten av de to sistnevnte naqshbandi- familiene i Jazeera. Samtidig indikerer hans redegjørelse at disse ikke er på høyde med *bayt* Khaznawi, hvilket stemmer helt overens med egne observasjoner.

<sup>43</sup> Se figur 4 i appendix.

moskeen - i kraft av sin størrelse, sine arkitektoniske rariteter, farger og utsmykninger, av stor autoritet.

Moskeen eies og drives av Haqqi-familien, og kalifen - i dag Sheikh Khaasha' - er ansvarlig for drift og vedlikehold av moskeen gjennom egne økonomiske midler. Moskeen står registrert i ministeriet for *awqaaf* (donasjoner). Strømutgifter samt lønn til bønnelederen (*al-imam*) og predikanten (*al-khaatib*) kan derfor avkreves staten. Tross dette har ikke sheikhene av Haqqi familien tatt, og tar fortsatt ikke, ut lønn for arbeidet som bønneledere og predikanter. Lønnen beløper seg på i overkant av 1000 NOK i måneden, et substansielt beløp å regne. Strøm tillater de seg derimot å få dekket. Haqqi'enes delvise økonomiske uavhengighet, i tillegg til at de ikke gjennomfører den lovpålagte hyllesten av presidenten under fredagsprekenen, markerer elementer av motstand mot den syriske statsmakt. Samtidig, som vi har etablert innledningsvis, er Sheikh Khaasha' og Haqqi familien nært knyttet til "det statlige".

### **Studier i moskeen**

Den teoretiske undervisningen i Jama' ash-Sheikh syntes meget begrenset i kvantitet så vel som i kvalitet. Tiden til selvstudier var knapp og etter endt studieløp sto studentene igjen uten offisielt anerkjente vitnemål. Ut ifra parametrene *undervisningstid, tid brukt på selvstudier og jobbmuligheter etter endt studieløp*, var gevinsten av et studieopphold i Jama' ash-sheikh marginal. Disse var årsaker til at moskeen tiltrakk seg langt færre studenter i dag enn hva den hadde gjort tidligere. Samtidig: senest på nittitallet hadde opptil 20 studenter oppholdt seg i moskeen, mens antallet studenter de siste årene hadde ligget rundt 5. Hva var grunnen til at disse studerte i moskeen? Samtlige seks studenter som oppholdt seg i moskeen mens jeg gjorde feltarbeid hadde sluttet på skolen i niende klasse. Studier i Jama' ash Sheikh var for dem (*i*) en måte å tilegne seg grunnleggende kunnskap i religion og klassisk arabisk på, for siden å kunne fortsette islamstudier på statlige utdannelseinstitusjoner. Én av studentene forlot moskeen og begynte på et institutt i Damaskus mens jeg var på feltarbeid. Studier, kost og losji i moskeen var gratis, og moskeen fungerte derfor som (*ii*) en institusjon der vanskeligstilte (som studenter som hadde blitt utstøtt hjemmefra) kunne få tilfredsstillende grunnleggende materielle behov. Videre, gjennom velkomst av gjester, sosialisering i et muslimsk fellesskap, oppofrelse ovenfor sheikhen og deltakelse på viktige ritualer (bønn, begravelser, høytider), ble studentene formet som muslimske sosiale og moralske vesener og gjennom ivaretakelse av moskeen. Gjennom bønnerop og ledelse av bønn ble de utstyrt for å

kunne ta en lederrolle i det religiøse liv. Dette (iii) religiøse liv, denne praksisen – denne *levde religion* – er en sentral del av utdannelsen i Jama' ash-Sheikh og liknende institusjoner. Den antas å være det viktigste fortrinnet til tradisjonell islam-utdanningen vis-à-vis moderne utdanningsinstitusjoner. Praktisering av religionen (bl.a. gjennom samarbeid og hjelpsomhet) gjorde dessuten at (iv) studentene følte seg vel i moskeen, at de så på livet her som behagelig og godt sammenliknet med det harde livet utenfor. Dette ble understøttet av at moskeen var en politisk nøytral sone, verdsatt for å være (v) skånet for etniske stridigheter. Opphold her gav også avkastning i sterkt (vi) utvidede sosiale nettverk. Avslutningsvis kunne studentene fortelle at de (vii) vokste moralsk gjennom oppholdet i moskeen og at de ble møtt med større respekt blant folk.

Blant moskeens fordeler, kan jeg selv legge til at livet her langt ifra var preget av konstante krav og streng disiplin. Studentene i Jama' ash-Sheikh fikk rikelig med tid til å sove, og om sommeren slang vi på mosképatioen til langt på natt. Sammen med et knippe landsbyboere som var fast inventar, satt vi og skravla og diskuterte, drakk brus, spiste vannmelon og lekesloss til like før soloppgang. Den rådende stemningen i moskeen var, om jeg skal beskrive den med ett ord, leken. Flertallet av menneskene som møttes her var glade for å se hverandre, latteren og de vennskapelige spøkene florerte og folk klemte mye på hverandre. Jevnaldrede gutter, lange diskusjoner, sene netter, fotturer, fotball, lekeslossing, byturer og snop: Studentene hadde (viii) rikelig med fine stunder i moskeen, og alt i alt mange gode grunner til å være her.

### **Mingling i moskeen**

Etter fredagsbønn i moskeen ble det sosialisert heftig. Et typisk scenario utspilte seg slik: Mange stiller seg i kø for å hilse Sheikh Khaasha, kneler foran han og kysser hånden hans. Sheikh Abdullah, Sheikh Khaasha's nevø, sikter mot utgangen, men bruker en god halvtime på å nå fram da mange av de oppmøtte skal hilse og presentere et ærend for ham. Sheikh Abdel Melek, "nettverkskongen" og Sheikh Abdullahs fetter, er ytterlig aktiv. Som den yngste av de tre sheikhene som til sammen utgjør "Haqqi-kalifatet" i Helwa, har han allikevel det største nettverket av assosierte rundt seg. Dette manifesterer seg blant annet i minglingen etter bønningen. Tilsynelatende alltid i et viktig ærend og elsket av alle: sheikhen er i høygir når de rigide rammene under preken og bønn, ledet av den eldre, mer autoritære Sheikh Khaasha, forløses i friere former for samhandling.

Vennskap som ellers ikke blir næret, næres nå. Selv hadde jeg flere venner fra andre plasser som jeg ikke fikk sett og slått av en prat med annet i denne oppløftende stunden etter bønn. Forespørsler om hjelp og tjenester ble rettet til sheikhene: økonomisk hjelp, hjelp til å megle mellom mann og hustru (det vil som oftest si mellom mann og en eller flere av hustruens nærmeste mannlige slektninger), eller en lapp skrevet av sheikhen med et vers fra koranen til å sys inn i jakka så den ligger inntil hjertet og velsigner bærereren. Invitasjoner til middager, 'azima, ble presentert, og til slutt, før sheikh Khaasha gikk til sitt for lunsj, fant eventuelt *sulh* sted.

Tiden rundt fredagsbønnen var altså tidspunkt for utveksling av tjenester og for pleiing av sosiale nettverk. Det høye aktivitetsnivået her tydet på at sufi-ordener og Haqqiene stadig har betydelige organiseringsevner. Samtidig opplevde jeg denne stunden som det muslimske broderskapet rundt Sheikh Khaasha' sitt høyeste eksistensielle uttrykk, en stund der dets sosiale idealer ble satt ut til live. En stund der egaliteten og kjærligheten mellom folk kom strålende til syne, en stund der arabere og kurdere bare var muslimer, der deres etnisitet ble *underkommunisert* (Goffman 1992). En stund der respekten for- og den ytterlige kjærligheten til de eldre og de vise - deres egne ledere - lot seg manifestere. En stund der de fattige ble forsørget gjennom almisser. En stund der samholdet, med unntak av forstyrrelsen forårsaket av myndighetenes agents tilstedeværelse, var unisont; en stund da *ummahen* var forenet. I denne stunden var det som om idealsamfunnet - sett fra menneskes side - var realisert.

Utenom fredager og høytider, samt korte stunder på torsdager og lørdager da *dhikr*<sup>44</sup> og forelesning fant sted, virket moskeen glemt og forlatt. Sheikh Khaasha' ledet færre enn halvparten av bønnene, og Sheikh Abdel Melek steppet sjeldent inn i patriarkens fravær. I fraværet av sheikhene ledet en av studentene bønnen, eller den mest lærde blant de oppmøtte. Men uansett hvem som ledet til bønn: i hverdagen talte antall bedende i moskeen mindre enn ti. Og de oppmøtte var nesten alltid av det samme marginale utvalg: studentene, tre menn av en irakisk familie, en eller to eldre menn, én elev på ungdomsskolen og fire-fem andre. Det tok en god stund før det gikk opp for meg hvor lite utsnitt av landsbybefolkningen som faktisk tok veien til moskeen på regelmessig basis for å be. En kjent *hadith* sier at en bønn i moskeen er verdt 17 bønner hjemme, så hvorfor tok ikke flere av landsbybefolkningen (som alle er muslimer) veien (som nesten ikke kunne ha vært kortere) til moskeen for å be? Kunne Abdullahs uttalelser opplyse oss om dette?

---

<sup>44</sup> I dette tilfellet, et ritual for felles ihukommelse av Gud.

## **”Vår oppgave er å kalle til Islam (da’awa li-islam), vi blander oss ikke i politikk!”**

- Sheikh Abdullah

Haqqi-familien har som ”politikk å ikke blande seg i politikk”. Med det mener jeg at familiemedlemmene bevisst avstår fra å rette politisk engasjement gjennom offisielle politiske kanaler og at de avstår fra å konfrontere eller kritiserer representanter for staten. Istedenfor driver de aktivitet av mer sivil karakter: familiens medlemmer er særlig engasjert i opptegning av sosiale relasjoner etter islamske anvisninger (bl.a. i forhold til regler om kjønnssegregering, mannens rettigheter vis-à-vis kvinnen og likestilling mellom etniske grupper), og i produksjon av islamsk moral (bl.a. i forhold til forpliktelser om en altruistisk livsførsel, ydmykhet i møte med andre mennesker, dydighet osv.). Gjennom nettverksbygging, ved å tilby tjenester (som utdanning eller beskyttelse) til assosierte, ved å yte økonomisk støtte (for eksempel til *hajj*) og gjennom karismatisk, religiøs formidling, m.m., søker de realisert sine mål.

Implisitt i dette engasjementet ligger at de jobber for ivaretagelse av en konservativ sosial orden i hvilken deres egne maktposisjoner (som ”sheikh”, ”*shariif*”, ”kalif”, ”eldre” og ”far”) sikres. Innenfor nasjonalstaten som forespeiles og søkes produsert av kurdiske nasjonalister, er disse statusene ikke oversettbare til politiske makt i sentrum. Det foreligger derfor meget verdslige insentiver for at sheikhene skal spre sin islamske, konservative orden og kjempe mot de kurdisk-nasjonalistiske strømningene.

Det er ikke dermed sagt at islam blant Haqqiene utelukkende benyttes som et middel for sikring eller utbredelse av eget maktgrunnlag. Det eksisterer opplagt en annen dimensjon bak det religiøse engasjementet enn det politiske, en distinkt *spirituell* dimensjon - deriblant troen på- og kjærligheten til Gud og følelsen av forpliktelse til å fullbyrde Guds vilje på jord. Det er umulig for meg å dissekere engasjementet til Haqqi familien, å måle viktigheten av den ”politiske dimensjonen” versus viktigheten av den ”spirituelle dimensjonen”. Det holder å konkludere, uti fra det ovennevnte, at deres engasjement kan analyseres som både et politisk foretagende og som et distinkt spirituelle foretagende.

Samtidig skal vi ta sheikh Abdullah’s påstand om at Haqqi- familien ikke intervensjonerer i politikk på alvor: den setter ord på familiens *de facto* ikke-engasjement i den offisielle, statlige politiske sfære, i den politiske ordvekslinga, i kontrast til hvordan de kurdiske politiske partiene og andre elementer i den kurdiske nasjonalbevegelse opererer. Dette, skal vi se, er av kritisk betydning for sheikhenes oppslutning: Et flertall blant kurdere i Jazeera ser på sin økonomiske, kulturelle og politiske marginaliserte situasjon som sitt største elende i livet.

Blant disse eksisterer en utbredt oppfatning om at eksplisitt og direkte motstand mot Ba'ath-regimet er nødvendig. Aktører som ikke handler i henhold til denne oppfatningen taper anseelse. Jeg spør derfor, i likhet med Gilsenan: hvordan er autoriteten til religionssheikher definert, innenfor hvilke felt- og av hvem blir de regnet som kompetente og med jurisdiksjon? Hva er deres *kulturelle kapital* og legitimitetsgrunnlag (2000:30)?

### **Kapittel 3: Et reservoar av sinne, rasende motstand: *Sekulærnasjonalismen***

**”Islam har ikke gitt oss annet enn elendighet!”**

”Islam er undertrykkelse for kurderne! Da tyrkerne ville opprette en tyrkisk nasjonalstat, sa de til kurderne: ”vi er alle muslimer, ingen problem!” Så spredte nasjonalismen seg til araberne, og kurdere bosatt i de syriske og irakiske områdene fikk høre: ”Vi er alle muslimer, ingen problem!” Og perserne sa til kurderne [da perserne ville lage en nasjonalstat]: ”vi er alle muslimer, ingen problem!”

Ordene kommer fra Jelal, en av mange entusiastiske kurdiske nasjonalister på landsbygda i Jazeera. Han kan ikke fordra religionen som han mener har skadet det kurdiske folk: ”Vi ble lovet likhet for loven, like rettigheter, ettersom vi alle – tyrkere, arabere, persere og kurdere - er muslimer. Men islam har ikke gitt oss annet en elendighet!”

Jelal bor i sitt trettiende år i Tel Diwar, en kurdisk landsby øst for Helwa. Her tar han på egenhånd vare på sin aldrende mor, etter at hans far gikk bort og hans eneste bror emigrerte til Sverige. Han livnærer seg på sesongarbeid i jordbruket og diverse strøjobber. Jeg kom i kontakt med ham ved en tilfeldighet i Qamishli, og han var utenfor sikkerhetsnettverket mitt.

Uttalelsene hans uttrykker en utbredt oppfatning blant kurdere i Jazeera, en oppfatning om at islam har fungert som et verktøy for opprettelsen av fremmede og undertrykkende nasjonalstater på kurdisk territorium. Ved å spille på felles religion, argumenter Jelal, maktet forfekterne av de nye nasjonalstatene å overbevise kurderne om at kurdere skulle inngå som fullverdige medlemmer i de kommende politiske enhetene. Men sannheten, slik han tyder den, var at de dominerende etniske gruppene i de fremvoksende nasjonalstatene Iran, Tyrkia, Syria og Irak – persere, tyrkere og arabere respektivt - i realiteten var tiltenkt privilegerte posisjoner innefor statsgrensene. Det var på grunnlag av *etnisk* identitet, ikke *religiøs* identitet at tilhørighet i de nye nasjonale fellesskap skulle bestemmes. Det var etnokratier som skulle etableres, ikke islamske kalifater. Og kurderne lot seg altså ”forføre” av retorikken, av tanken om å ta del i opphøyde muslimske fellesskap, og ble derfor stående igjen som tapere.

Blant kurdere som jeg stiftet bekjentskap med i Jazeera og som var utenfor sikkerhetsnettverket mitt, anså bare et forsvinnende antall seg tilknyttet islam annet ved navn. ”Ti prosent!” var svaret jeg fikk de gangene jeg spurte folk om hvor stor andel av kurderne som bryr seg om eller praktiserer religion (*iahtamuun bi ad-diin*). Basert på

observasjoner av samtlige personer som jeg kom i kontakt med, kan jeg vanskelig fastslå om dette anslaget er presist eller ikke (fordi jeg i hovedsak stiftet bekjentskap gjennom sikkerhetsnettverket mitt som i dominerende grad omfattet religiøst dedikerte kurdere). Bekjentskap som jeg stiftet med kurdere utenfor sikkerhetsnettverket, derimot, gir signaler om at anslaget ikke er en overdrivelse. Av disse uttrykte samtlige minus én - 17 personer - negative holdninger til islam og islamske autoritetsskikkelser. Ingen av disse så jeg noen gang be, resitere koranen eller utføre handlinger som kommuniserte nær tilknytning til religionen. På den andre siden registrerte jeg at flere av dem drikker, danser med jenter på diskoteker og deltar i politiske partier som sto i et konfliktfylt forhold til ortodokse islamske autoritetsskikkelser.

Måten folk begrunnet sine negative holdninger til islam varierte noe, men kan samles under to hovedbolker: begrunnelser basert på religionen *per se*; at teorien; islam isolert fra menneskets handling var feil, og begrunnelser basert på at religionen *slik den ble praktisert* var feil. Det store flertallet argumenterte ut ifra den sistnevnte, dvs. at religionen *slik den ble praktisert* var feil, at de muslimske autoritetene formidlet en forvrengt versjon av islam, men at islam *egentlig* var en god og rettferdig religion. Majoriteten av de som kritiserte religionen gjorde det altså ut ifra en definisjon av "religion" som det vi kan kalle for *levd religion*, religion slik den blir praktisert og transformert, slik den blir effektuert og satt ut til live (Johnston 2003).

Det var underveis i sitt tredje år som sharia-student på universitetet i Damaskus, at Jelal konkluderte med at islam var feil. Grunnen han oppgir fra den gang er av mer teologisk enn politisk karakter: "Jeg kunne ikke tro på en religion som sier at Gud straffer alle som ikke er muslimer". Ved en annen anledning utalte han: "Jeg liker ikke islam, fordi islam er feil! Hvis jeg kunne ha valgt selv ville jeg ha blitt kristen eller yazidi. Jeg sverger ved Gud, Even; jeg føler meg mye nærmere disse religionene! Menneskene, vanene deres, kulturen deres... De er bedre mennesker!". Den siste uttalelsen tar opp sosiale og kulturelle aspekter ved religiøse fellesskap, og peker mot at Jelal identifiserer seg mer med livsførselen, vanene og skikkene til menneskene av de omtalte religionene enn med praksiser som han assosierer med islam. Og Jelal gjorde nettopp dette: av nære venner ble han omtalt som *ajnabi* (utlending) eller *gharbi* (vestlig). Med sin klesstil (denim, trange t-skjorter), sexliv (ugift, men - ifølge ham selv - med seksuelle relasjoner til flere kvinner), alkoholvaner (ja) og ikke-religiøse orientering, tilfredsstilte han på mange måter folks oppfatning av hva det vil si å være vestlig.



I følge det overstående tar Jelal avstand fra islam både som *teori* og som *praksis*. Majoriteten av de som kritiserte islam, gjorde det som sagt uti fra en definisjon av islam som *levd religion*, og regnet religionen i seg selv for å være ”god”. Jelal synes dermed å representere et mindretall blant kurdere generelt, så vel som blant kurdere i det sekulærnasjonalistiske miljøet. Jeg regner det allikevel som relevant å trekke ham frem når jeg søker å bli kjent med det dette: Jelal, med sin ikke bare sekulære, men distinkte *antiislamske* holdninger, representerer et ekstremt standpunkt i det sekulærnasjonalistiske miljøet, et standpunkt som ikke finnes blant menn eller kvinner i de to andre miljøene. Og dette sekulærnasjonalistiske miljøet, i likhet med de to forøvrige miljøene som jeg intenderer å beskrive, må forstås som et heterogent miljø. Det omfavner en rekke forskjellige syn på islam. Her finnes alt fra personer som ser på religionen som en trussel (Jelal) og som mener at den bør undergraves – ikke bare i det offentlige - men også i det private rom, til individer som holder religionen for å være av stor verdi i livene deres.

Istedenfor å vie seg til religionen være oppofrende i islams navn, deltar Jelal som kurder, på veiene av kurdere, i den kurdiske nasjonalbevegelse. Hans kamp er kurdernes rettigheter, hans primære fellesskap er et kurdisk fellesskap, hans høyeste drøm er et selvstendig Kurdistan. Gjennom de siste seks årene har han vært aktiv medlem av det største kurdiske politiske partiet i Syria, Yeketi.<sup>45</sup> Som aktiv medlem bidrar han med distribusjon av partiavisa ”Yeketi”, og deltar i demonstrasjoner, kulturelle begivenheter, på debatter og møter. Han forherliger ideen om et selvstendig Kurdistan, deltar på alle arrangementer som har en kurdisk agenda (som Eid Newruz og kurdiske demonstrasjoner) og anser kurdere som ikke identifiserer seg med- og ikke deltar i den kurdisk nasjonalistiske bevegelsen som svikere. Videre hyller han Ariel Sharon og *Abu Hurriyya* (Frihetens Far – George W. Bush) på grunn av deres fiendtlige forhold til den syriske statsmakt og er gjerne blant de som bærer plakater av disse ”heltene” under kurdiske demonstrasjoner i Qamishli. Han bespottet den kurdiske hærføreren Salah ad-Diin (Saladin) og anser ham for å være en sviker mot kurdere fordi hærføreren, som sant er, handlet som en islamsk leder framfor som en kurdisk leder (McDowall 1997).

Perspektivene på disse historiske lederne gir oss signaler om ekstremistiske tendenser i det sekulærnasjonalistiske miljøet. Synet på Saladin for eksempel, som syntes å være meget utbredt, er ganske spektakulært. Nasjonalisme og etnonasjonalisme er biprodukter av moderne statsdannelse (1800-tallet og utover) (Wimmer 2002). På Saladins tid, 1100-tallet, eksisterte

---

<sup>45</sup>Partiets fulle navn er *Yeketi Neteweyi Demokrati Kurdistan* (Kurdistan Nasjonal-Demokratiske Union)

altså ikke etnisk motivert politikk: identiteten ”kurder” var ingen kilde til politisk kamp, den kurdiske nasjon var enda ikke forestilt eller tatt form. Å fordømme Saladin fordi han ikke handlet som en kurdisk leder, at han ikke handlet eksklusivt på veiene av det kurdiske folk, er derfor en absurd anklage. Det er en anklage som peker videre mot mange av dagens kurdiske nasjonalisters ganske ekstreme innbitthet til sin kurdiske identitet. Ekstremt ekskluderende holdninger er, som vi skal se, en sentral årsak til at andre kurdere underspiller sin kurdiske identitet og vender ryggen til nasjonalbevegelsen.

Det politiske undergrunnsarbeidet og dobbeltrollene Jelal spilte – rollen som en lovlig borger og moralsk person *frontstage* (Goffman 1992), versus rollen som partimedlem og umoralsk hedning *backstage* (Ibid.) – satte preg på ham. Jelal led av søvnproblemer, virket nervøs og urolig og snakket alltid om problemene sine: om frykten for å bli arrestert (og for hva det ville medføre for moren), om frykten for aldri å få jenta han elsket og som elsket ham (fordi broren hennes en gang hadde sett han drikke under feiringen av Newruz) og om arbeidsløshet og pengemangel. Bak et smilende ytre virket han å være i skjør forfatning.

Det mest oppsiktsvekkende resultatet av dobbeltlivet hans var det innfløyte systemet av løgner han iverksatte. Med idealisme, dristighet og detaljkunnskap om samfunnets farvann brukte han systemet til å holde sin vågale kurs, i konstant manøvrering mellom utallige skjær. Jelal løy til politiet som av ulike grunner var i jevnlig kontakt med ham, han bespottet kurdiske nasjonalister i politiets nærvær og hyllet sikkerheten som Assad - regimet sto for. Han smisket og spilte på lag med dem, holdt fienden nær, som i Gudfarens ånd.<sup>46</sup> Han løy til folk fra landsbyen om hvor han dro og hvem han besøkte, lot bare de nærmeste vite at han besøkte kristne eller yezidier.<sup>47</sup> Han anstrengte seg for å holde sine liberale drikke- og samlivsvanene skjult for offentligheten (men hadde begrenset suksess), og underdrev sine svært negative holdninger til islam. I et samfunn preget av strenge, til dels totalitære autoritetsfigurer – faren, religionssheikher og statsmakten - grep mange, som Jelal, til løgn.

### **“Islam kills my heart and the men of religion close the doors in my life”**

Etter å ha observert *khotba al-juma*’ (fredagsprekenen) i Jama’ ash-sheikh, legger Pablo, en spansk venn som besøkte meg i moskeen, og jeg til fots mot Tel-Leilan. Landsbyen ligger om lag 10 kilometer sørvest for Helwa Sheikh og er kjent for sine ruiner fra den Halafiske periode

---

<sup>46</sup> ”Keep your friends close, but your enemies closer” – Don Corleone, fra filmtrilogien ”Gudfaren” (1972)

<sup>47</sup> Yezidismen er en religion fra Midtøsten, hovedsakelig utbredt blant kurdere. Antallet yezidier i Syria er uklart, men ingen stipulerer mer en 20 000 individer. De fleste syriske yezidier er bosatt i Jazeera og Aleppo.

(5500 – 4500 f.kr.) og fra tiden da plassen var en hovedstad i det Akkadiske imperiet (2400 – 2200 f.kr.).<sup>48</sup> Tiltrukket av denne fordums storhet, ankommer vi landsbyen to og en halv time etter avmarsj fra Helwa. På toppen av en voll, med skue utover det flate landskapet som lå badet i kveldssol, tok landsbyen utseende av en mektig borg. Men her var ingen makt eller borg å finne, bare leirhusene av i dag og noen forsvinnende ruiner av massive konstruksjoner. Landsbyen, slik den reiste seg for noen tusen år siden, så opplagt mer grandios ut enn landsbyen anno 2007.

Vi blir snart kjent med en ung mann fra landsbyen, et strålende eksempel den veldig nysgjerrigheten, vennligheten og gjestfriheten til befolkningen i Jazeera. Munir viser seg å være nesten flytende i engelsk, utdannet i arabisk litteratur ved universitetet i Aleppo og maler av hobby. Han rommer uvanlige egenskaper til en 30-åring i Jazeera å være, en region som preges av mangel på jobb og utdanningstilbud, og tilsvarende mangel på unge, studenter og utdannede. Munir er gift med en kone (bare et margnalt mindretall i Syria er gift med flere), har to barn og bor i huset til sin avdøde far sammen med moren, den ene broren og brorens familie på tre. På tross av utdannelsen er han arbeidsløs, men deltar i sesongarbeid i jordbruket.

Etter å ha vist oss ruinene i landsbyen, inviterer Munir oss hjem til seg. Her blir vi servert te, kaffe, limonade, tolv fat med forskjellig mat, sigaretter og rikelig med oppmerksomhet. Av ulike årsaker får jeg straks tillit til Munir (var det hans galgenhumoristiske humor, hans dannelse, hans ”gode glimt” i øyet?). Etter å ha fortalt kort om prosjektet mitt, spør jeg: ”Dersom det oppsto et problem mellom deg og en annen part, la oss si at du forårsaket en persons dødsfall i en bilulykke, hvem ville du ha henvendt deg til for å få løst problemet, laget *sulh*?” Munir svarer at *sulh* alltid kommer an på sakens omfang; om problemet er lite kan familiemedlemmer forsøke å løse det, hvis det er større kan det søkes løst hos stammeledere eller familieeldre, og om det er av enda større omfang kan det løses hos de kurdiske politiske partiene. ”Ville du ha oppsøkt religionssheikhene, som sheikh Khaasha’?” spør jeg, undrende over at han ikke nevner religionssheikhene som tradisjonelt har spilt en viktig rolle i konfliktløsning. ”Tidligere hadde religionen og de religiøse lederne en viktig plass i samfunnet, og religionssheikhene intervenerte i *sulh*. Nå følger færre mennesker religionen, og stammeledere eller politikere tar rollen som konfliktmeglere.” Han poengterer: ”Jeg drar til den som kan løse problemet, og det er ikke sheikhen fordi få mennesker anerkjenner og følger ham! De kurdiske partiene representerer nåtiden, mens

---

<sup>48</sup> For mer informasjon, se <http://leilan.yale.edu>.

[religions]sheikhene representerer fortiden. De kurdiske partiene sier: ”*Reis! Lær! Utforsk verden!*” mens [religions]sheikhen sier: ”*Fast! Be! Gå i moskeen!*”. Sheikhen i landsbyen sa til faren min at han ikke måtte la oss gå på skole eller studere! *Kan du fatte det??* Vi trenger å lytte til de kurdiske politikerne mer en til [religions]sheikhene. Og vi trenger politikk mer enn vi trenger religion. Her er ikke arbeid, her er ikke rettigheter, her er ikke frihet, her er ikke likhet for loven; de religiøse lederne tar ikke opp disse problemene og gir meg således ikke det jeg trenger! De lover meg bare noe i etterlivet, dersom jeg følger dem. Men jeg lever nå. Jeg trenger noe nå! *Live and let live*, er det ikke det som det heter i den James Bond filmen!?”

Misnøyen som Syrias kurdere næret til muslimske religiøse autoritetsskikkelser syntes omfattende. Disse skikkelsene, *ash-shuyuukh ad-diin* (entall *sheikh ad-diin*; religionssheikh), er for mange autoritetsskikkelser som mangler fotfeste og relevans i nåtiden, aktører som fungerer til hindring for utvikling. I stedet for å tilpasse seg og ta fatt på dagens realiteter, synes Munir å mene, forholder *ash-shuyuukh ad-diin* seg til en politisk og sosial orden av en fjern fortid. Framfor å forsøke å løse viktige politiske, sosiale og økonomiske utfordringer - for eksempel det han regner som et autoritært og illegitimt regime, diskriminering av den syrisk-kurdiske befolkningen, bakstreverske sosiale normer (se under) og fattigdom – utfordringer som til daglig har stor påvirkning på Munir og andre syreres liv – anklager han *ash-shuyuukh ad-diin* for å messe om tålmodighet, religiøs pietisme, bønn og konservative sosiale relasjoner. Redskapene som sheikhene omtaler som essensielle for å realisere et rettferdig samfunn, regner Munir som kontraproduktive eller i beste fall irrelevante i kampen for å bryte ut av undertrykkende maktregimer og lave prestasjoner.

”Har du respekt for religionssheikhene?” spør jeg, i et forsøk på å provosere fram ytterligere refleksjoner. ”De gir meg ikke det jeg trenger” svarer han kort, som om han ikke nærer vonde følelser til sheikhene, men heller regner dem som irrelevante i sitt livsløp. ”Alle store *'ulamaa* og religiøse ledere i Syria er kurdere, visste du det!?” Jeg gjenkjenner oppfatningen som bygger på en ikke ubetydelig grad av sannhet, og nikker. ”Sheikh Khaasha’, Sheikh Khaznawi, Sheikh Dirshewi, Doktor Bouti, den tidligere stormuftien av Syria, Ahmad Keftaro... Og mange av dem erkjenner ikke at de er kurdere! De svarer oss på arabisk når vi spør dem på kurdisk. De taler ikke saken til sine kurdiske brødre! Bouti sa en gang at han legger nasjonaliteten under såla si! Slik trækker han på alle oss som holder vår kurdiske nasjonalitet kjær, på oss som kjemper for våre rettigheter som kurdere. Derfor forlater vi dem!”

”Kysser studentene hånda til sheikhen?” spør han meg så. Jeg svarer positivt, hvorpå Munir fnyser høylytt: ”Det er ikke bra... Vi lever ikke i en tid av tilbedelse av de eldre!” Jeg

nevner noen grunner til at studentene innretter seg lydige etter sheikhen, deres takknemmelighet og kjærlighet til deres spirituelle leder og økonomiske forsørger. ”Staten gir oss det samme” parerer Munir kontant. ”De tilbyr gratis skolegang og jobb - men vi gjør dem ikke hellige eller opphøyde av den grunn!” Munir rister oppgitt på hodet. ”Jeg vil virkelig forlate denne plassen... Det er en milliard prosent sikkert at jeg kommer til Europa! Måten samfunnet vårt er organisert på er tilbakestående (*motakhallaf*). I stedet for en samlende makt, følger alle sine egne grupperinger. Akkurat som dyr.”

Stammeorganisering involverer konkurranse mellom stammemedlemmer over makt og innflytelse. Konkurransen medfører igjen fraksjonering av stammekonstellasjoner, interne feider og et høyt konfliktnivå, og denne konkurransen og fraksjoneringen har som jeg tidligere har vært inne på langt på vei forplantet seg i de kurdiske politiske partiene i Syria. Splittet opp langs stammelinjer har partiene mistet kapasitet til å jobbe for ”kurderes sak” på en effektiv måte. Munirs siste uttalelse (”istedenfor en samlende makt, følger alle sine egne grupperinger”) forstår jeg som kritikk av denne interne rivalisering. Uttalelsen uttrykker en utbredt følelse av desillusjonering med den kurdiske nasjonalbevegelsen i Syria.

Kritikken av studentenes ”tilbedelse av sheikhen” peker mot misnøye med tradisjonelle autoritetsregimer, et oppgjør mot en sosial orden der blant andre eldre nyter en slags overdreven autoritet. Drømmen om en reformert sosial struktur, en struktur uten stammer, uten dogmer, uten de eldres overdrevne autoritet, føyer seg til rekken av Munirs motforestillinger mot religionssheikhene.

”Religion tilhører det private” fortsetter han. ”Hvorfor drar folk til moskeen for å be når de kan gjøre det hjemme?” ”Fordi sheikhene sier at en bønn i moskeen er verdt 17 bønner hjemme?” foreslår jeg. ”Ja, og hvorfor sier de det!?” spør han retorisk, og gir svaret selv: ”For at folk skal komme til moskeen, lytte til sheikhene og følge sheikhene; for at moskégjengerne skal bli en stor og sterk gruppe i samfunnet! Det er politikk!” Ordene reflekterer oppfatningen om at religionssheikhenes engasjement i bunn og grunn er en streben etter makt. Gjennom hjernevasking i moskeen forsøker sheikhene å bygge en stor tilhengerskare, for deretter å implementere en bakstrevsk sosial orden som særlig de selv er tjent på.

Likhetstegnet mellom den levde religionen og politikk hadde jeg notert meg tidligere på dagen. Muhammad, en dresskledd herre i femtiårene meddelte meg mens vi vandret mellom ruinene: ”Jeg liker ikke islam. Jeg liker ikke måten islam blir anvendt på. Det er bare ord... Hvis islam hadde blitt fulgt hadde det vært en god religion! Men den blir ikke fulgt. Den blir brukt som et politisk middel.” En annen sa: ”Jeg liker ikke islam, fordi de som representerer den tar feil. Jeg er muslim, men for meg selv.”

”Islam kills my heart. And the men of religion close the doors in my life” konkluderer Munir på engelsk, med en oppgitt stemme. ”*Live and let live!*”

I åttetida må vi sette kursen tilbake til moskeen. Vi takker ja til tilbudet om å bli kjørt. Munir blir med, ettersigende for å hilse på sheikhen. Når vi kommer fram en halvtime senere er ingen sheikh å finne. Moskeen er kald og mørk, bortsett fra soveværelset der lyset står på. Basel, en ung arabisk student som hadde blitt utstøtt fra familien sin fordi han insisterte på å studere sharia hos sheikhen, sitter alene og leser koranen. Foreldrene hans var av en utbredt oppfatning om at studier hos sheikhen var irrelevante i dagens samfunn fordi de ikke gav jobb. Basel og moskeen syntes på en karikaturmessig måte å illustrere forhold som Munir nettopp hadde omtalt: i bygningen som tidligere rommet et stort antall studenter og besøkende, i et av fortidens hovedkvarterer for politisk aktivitet og for produksjon av samfunnets sosiale vev, satt det nå en enslig, utstøtt student og leste tekstene som ble samlet til en bok for snart 1400 år siden. Det virket sannsynlig, slik Munir hadde hevdet, at kurdere hadde vendt ryggen til de tradisjonelle islamske autoritetsskikkelsene, at religionssheikhene representerte en forbigått tid.

Basel løfter snart blikket fra koranen, snur seg mot oss, og spør våre to følgesvenner med en trøtt og gretten mine: ”Hva heter dere?”. Han oppfatter navnene deres og gir dem sitt, før han forsetter, klandrende: ”Hvorfor kommer dere aldri til oss? Besøk oss, spis med oss, lær en *hadith*<sup>49</sup> eller to!” ”Islam og jeg er ikke knyttet så tett sammen!” ler Munir unnskyldende.

En nedbrutt mine henger over ansiktet til Basel og jeg spør om han er vel. Han utgjør en uvanlig og påfallende lite hyggelig velkomstkommité, med sin upolerte, gretne og bebreidende tilnærming til våre gjester. Han forkynner med krass stemme at vi må vise takknemlighet til Gud, og resiterer noen vers fra koranen. Mine venner sitter i stillhet og lar seg tilsnakke, svarer ikke. Jeg blir ille berørt og går bort og klemmer og rister litt på Basel, sier at vi alle har våre veier. Han avgir et lite smil og fortsetter sin preken inntil vi snart forlater moskeen for å kjøre Pablo til en buss.

I bilen forteller jeg Munir hvor pinlig jeg opplevde at møtet i moskeen hadde vært. ”Han tror at alle som ikke gjør som han vil havne i helvete! Han føler seg forpliktet av religionen til å si ifra når han ser sånne som oss, som for han er noen uvitende stakkarer!”

---

<sup>49</sup> Ytring tilskrevet profeten Muhammed

## Avsondrede arenaer

Landsbymoskeens plassering leder mange landsbybeboere til å bevege seg over moskéområdet. Med mosképatioen vendt mot forhagen, mot alle tre åpningene i muren som omkranser moskeen, samt mot veien og bakeriet - en patio vi tilbrakte mye tid i - hadde jeg gode muligheter til å observere mye av den menneskelige trafikken som fant sted her. Det er ikke meningen å gi en omfattende beskrivelse av denne, men å bemerke ett aspekt ved den, et aspekt som vil fungere som innledning til vår neste informant: Av den forflytning og trafikk jeg observerte i på moskéområdet, var alle trafikanter - med unntak av fire tilfeller - menn.

Den første observasjonen jeg gjorde av en kvinne på moskéområdet, var av en ung kvinne som styrtet ned trappene fra moskeen, rev av seg hijaben og skrek gråtkvalt: "Jeg tar livet mitt! Jeg tar livet mitt!" Den andre observasjonen jeg gjorde var av to kvinner som gikk inn porten til høyre for moskétrappa, ventet litt i moskéhagen på en reisefelle, og fortsatte ut av åpningen foran moskeen. Taha skulte etter disse og uttrykte misnøye over at kvinnene - en av dem uten hijab - befant seg på moskéområdet: "*Hvorfor går de her!? De kan gå rundt!*". Den tredje kvinnen jeg observerte på moskéområdet var en eldre dame som bodde i Sheikh Abdullahs hus (moskeens nærmeste nabo) og som ofte lot seg syne på mosképlassen med huslige gjøremål. Damen ble ansett som annerledes eller gal. Den fjerde observasjonen jeg gjorde av kvinner på moskéområdet, var av en økonomisk kategori: tiggere. Etter fredagsbønn- eller bønn under høytidene, satt ofte to eller tre kvinner i heldekkende drakter utenfor moskeen og tigget.

Opptreden til disse kvinnene syntes å representere et avvik fra den moralske opptreden slik den var definert i den lokale konteksten, og tilsvarende et avvik fra opptreden som det store flertallet av kvinnene i Helwa praktiserte. Den avvikende opptreden ble akseptert (i alle fall ikke sanksjonert), enten fordi kvinnene som opptrådte avvikende hadde en særskilt status (gal eller meget fattig) eller fordi de var kommet til moskeen av spesielle årsaker (som var tilfellet med kvinnen som truet med å ta livet sitt: hun var kommet til moskeen med noen av sine mannlige slektninger, mannen sin og noen av hans slektninger for å diskutere en skilsmisssak med sheikhen). Kvinnene som ventet på reisefølge hadde tilsynelatende ingen ekstraordinær status eller spesiell grunn til å oppholde seg på moskéområdet og ble derfor sanksjonert (gjennom fordømming av Taha, denne høyt respekterte studenten).

Den "moraliske" kvinnen, den ueksponerte og beskyttede kvinnen, var ikke å se på moskéområdet. På bakeriet, på butikken, eller på vei en plass, var kvinner derimot synlige - men bare de eldre blant dem eller småpiker. Jeg hadde ikke sett en eneste ung kvinne i

Helwas gater, og hadde, med unntak av en kort ordveksling med Abu Khadijas datter, ikke snakket med kvinner i noen alder. Så en dag åpnet Jelal døren til ”kvinneverden” i Helwa for meg. Han lovet, da jeg la fram for ham hvor mye jeg ønsket å snakke med kvinner fra landsbyen, at han ville ta meg med på besøk til venninner av ham, og at jeg kunne samtale åpent med dem. ”Vi er ikke så fanatisk entusiastiske til religionen (*mota’asib bi ad-diin*)” hevdet han. ”Araberne derimot, og de veldig religiøse som *bayt ash-sheikh*, ser på denne formen for samvær [sosialt samvær mellom ugifte menn og kvinner og mellom menn og kvinner som ikke er ulovlige (*motaharrama*) for hverandre] som synd (*haram*).”

### **”En kurdisk tigger er bedre enn en arabisk sheikh!”**

Jelal starter motorsykkelen sin. Vi kjører noen hundre meter til et hus i det nordøstlige hjørnet av landsbyen, der en mann i begynnelsen av trettiåra hilser oss velkommen. Stua vi trer inn i er typisk innredet med madrasser langs veggene og tv i den ene kortenden. Porselensfigurer og plastblomster står til pynt. På de hvitmaltede veggene henger bilder av avdøde familiemedlemmer. To yngre kvinner og deres eldre mor reiser seg for oss. Vi hilser, smiler og setter oss ned. Det følte *i overkant intimt* å være i et så lite rom i lag med jevnaldrede kvinner. Separasjonen av kjønnene som jeg til daglig tok del i i moskeen, hadde satt tydelige spor i meg.

Den yngste jenta, Nevad (21), setter seg i lag med meg, mens Jelal, broren, eldste søstera og moren danner en egen sittegruppe. ”Spør i vei!” oppfordrer Jelal. Søstrene ser meg forventningsfullt inn i øynene. Jeg presenterer meg selv, forteller litt om prosjektet mitt, og forklarer at jeg har kommet på besøk for å høre hva kvinner har å si om livet på landsbygda. ”Hvordan anser du forholdet mellom kvinner og menn hos dere, er menn og kvinner likestilte?”, åpner jeg. ”Kvinnen er alltid hjemme, blir hersket over av mannen, får ikke bevege seg hvor hun vil, får ikke kjøpe ting hun vil” svarer Nevad. ”Det må/bør være (*lazem iakuun*) likestilling, men samtidig liker jeg det som Allah har foreskrevet meg som kvinne. Jeg har ikke de samme rettighetene som mannen i Islam. Men det er ingen feil i islam!”

Nevad fortsetter: ”Moren min sier at kvinnene på hennes tid var langt mer undertrykket enn hva de er i dag. Hun lurte på hva vi hadde gjort den gang, når vi klager over situasjonen vår i dag.” Nevad ser ut til å ha funnet et lyspunkt og ler overbærende, før hun forsetter alvorlig. ”Samfunnet vårt er meget undertrykkende. Men Allah gav oss tolvmodighet! Allah er stor, vi tror at han vil gi oss vår rett!” Hun forteller at hun leser koranen og



praktiserer bønn fem ganger daglig. Hun bærer hijab som et skaut, slik kurdiske kvinner typisk bærer den; lar den røpe hennes blåsorte hår.

”Jeg er nesten alltid hjemme! Bare noen få ganger i året drar vi til Qamishli for å handle!” Jeg stusser: ”Hvor kjøper dere livets nødvendigheter?” ”En bil kommer til landsbyen med grønnsaker og mat. Men jeg og søsteren min handler ikke fra den. Det gjør moren eller broren min. Hvis jeg hadde handlet ville folk ha snakket, gjort oss til skamme. Det regnes som skam (*'aib*) for ugifte kvinner å gå ut”.

Når kurdere sammenlikner seg med arabere, lyder det typisk at kurdiske kvinner står langt sterkere i forhold til mannen enn hva arabiske kvinner gjør, at kurdere praktiserer likestilling mellom kjønnene. Denne forestillingen om kurdisk kultur hørte jeg ofte at kurdiske nasjonalister understreket for å legitimere kurdernes nasjonale aspirasjoner. Nevads uttalelser, som samsvarer med egne observasjoner, reiser tvil om kurdernes overlegenhet vis-à-vis arabere på området likestilling. Svært konservative, patriarkalske holdninger til kjønn er utbredte også blant kurdere.

Samtalen dreies på dette tidspunktet fra kvinnekamp over til kurdernes kamp. Temaskiftet er det Nevad selv som står for: ”Vi blir undertrykt som folk (*qawm*)! Kurdernes situasjon i Syria er virkelig vanskelig. Vi har blitt fratatt nesten all jord! Moren min hadde jord før i tida, nå har vi ingenting... Vi får dårligere og færre jobber enn araberne i den statlige sektoren. I Romeilan<sup>50</sup> er bare 20 % av arbeiderne kurdere, på tross av at kurdere er i flertall. En av fetterne mine søkte jobb der, men ble fortalt at han stilte i annen rekke blant jobbsøkerne fordi han var kurder, og at han i realiteten ikke hadde sjanse til å få jobb! Maten vår er dårligere, husene våre dårligere... Alt hos oss er dårligere enn hos araberne!” Uttalelsen gjenspeiler en utbredt oppfatning blant kurdere i Syria om at arabere prioriteres over kurdere, og at Ba'ath regimet er diskriminerende.

”Jeg har aldri sett en vakker dag i livet mitt!” fortsetter Nevad, nå nesten gråtende. ”Jeg skulle ønske jeg fikk spise kjøtt! Men vi har ikke råd, alt vi har er pengene broren min tjener.” Boren er en av to partnere i en grønnsaksbutikk, og tjener rundt 8000 syriske pund (NOK 800) i måneden. Inntekten hans er grunnlaget for familieøkonomien, i tillegg til mindre, uregelmessige inntekter (først og fremst gaver fra andre familiemedlemmer). Jeg spør Nevad hvorfor hun ikke søker jobb. Hun forteller at hun og søsteren sluttet på skolen da de var ferdig med ungdomsskolen, og at arbeid frister lite. ”Vi sluttet på skolen fordi det var vanskelig. Særlig på grunn av språket [arabisk]. Vi forsto ingenting!” Kurdernes

---

<sup>50</sup> Syrias viktigst oljeby, en halvtimes biltur øst fra Helwa.

manglende arabisk kunnskaper regnes som en viktig årsak til kurderes høye frafallsrater på syriske skoler (Yildiz 2005). ”Og skolegang var ikke forsikring for framtiden... Nå får jeg ingen jobb utenom i jordbruket. Jeg kan plukke bomull fra kl. 0600 til kl. 1300 for 100-125 syriske pund (NOK 10 – 12) - er ikke den lønnen *haram* (synd)!?” Nevad fnyser: ”Allah lagde oss kurdere, vi vil ha rettighetene våre som folk! Hvorfor liker ikke naboene våre oss? Hvorfor vil de ikke ha oss? Jeg vil ikke at noen dømmer meg fordi jeg er kurder, jeg vil bli dømt på grunnlag av mine handlinger, på grunnlag av hvem jeg er!”

Jeg spør samtlige om de har arabiske venner. ”Ikke en eneste én” svarer Nevad. Suraya, storesøsteren, nikker bekreftende: ”På skolen mobbet de oss fordi vi var kurdere, ville ikke være med oss fordi vi var kurdere!” Broren forteller at han har et ”helt vanlig” forhold til arabere; han handler hos dem og de hos han, de er på hils med hverandre, men at forholdet begrenser seg til det: ”Det er umulig at vi inviterer arabere hjem. Det skjer ikke. Og de som gifter bort jentene sine til arabere blir forhatt av kurderne! Det er veldig lite giftemål mellom kurdere og arabere” forklarer han. De andre nikker samtykkende og erindrer et par tilfeller der kurdiske jenter ble giftet bort til arabiske menn. Jeg rekker ikke å spørre om hvordan forholdet deres til disse jentene og familiene deres er før Nevad skyter inn: ”Vi har et uttrykk som sier at ”en kurdisk tigger er bedre enn en arabisk sheikh” (*al-motasawwil al-kurdi kheiron min ash-sheikh al-'arabi*)! - Fordi de [arabere] undertrykker oss!”

Suraya og Jelal har latt seg engasjere av samtalen vår, og oppfordrer Nevad til å vise meg noe. Lillesøsteren åpner et skap bak en gardin, løfter opp noen tepper og henter fram en avis. Det er siste nummeret av den ulovelige kurdiske avisa *Yeketi*, publisert og distribuert av partiet ved samme navn, fra september 2007. ”Avisene kommer alltid ut forsinket” forklarer Jelal, ”fordi alt foregår i streng hemmelighet. Skrivningen, trykkingen, distribusjonen... Han slår opp en artikkel som heter ”*wada' al akraad fi suriyya*” (Kurdernes situasjon i Syria), der vi leser at det i 1962 var 120 000 *ajaanib* (kurdere uten syrisk statsborgerskap) i Syria, og at antallet i 2007 har nådd en halv million. ”Det er nødvendig at vi reiser oss mot denne undertrykkelsen!” sier Nevad. Moren sitter sammenkrøpet og bønnfaller barna om å ikke vise meg avisa, om å ikke snakke mer. ”Hun er redd for oss, redd for at det skal skje oss noe” smiler Jelal. ”Hun skjønner ikke at vi tør å vise deg disse tingene.”

I avisa er det i tillegg til artikkelen om kurdere i Syria reisebrev fra Europa, en oppsummering fra en konferanse om Kurdistan som ble holdt i Tyskland, leserinnlegg og bilder fra kulturelle arrangementer. Avisas syn på eksemplariske vis å illustrere Benedict Andersons syn på nasjonen som et forestilt fellesskap, et fellesskap som er konstruert på

*trykkekunstkapitalisme* (Anderson 2006). Tilhørighet til en nasjon - hvis flertall av medlemmer aldri vil møte hverandre – bygger i følge dette modernistiske perspektivet på nasjonalisme på distribusjon og lesning av det trykkede ord (bøker og aviser). Gjennom lesning av materiale som distribueres og konsumeres av en avgrenset gruppe, blir personer som ikke kjenner hverandre bevisste på at de inngår i et slags felles rom, et avgrenset fellesskap. Dette fellesskapet, hevder Anderson, er *forestilt* fordi flertallet av de som deltar i det aldri har møtt og aldri kommer til å møte hverandre. Yeketi-avisa henvender seg til-, omhandler- og skrives av personer som føler tilhørighet til den splittede og spredte kurdiske nasjon, *det kurdiske forestilte fellesskapet*. Avisa presenterer Syrias kurdere med muligheten til å delta i et slags felles rom med kurdere som er utenfor deres fysiske rekkevidde: Nevad og Jelal vet at de bruker og er tiltenkt den samme informasjonen som andre kurdere og dette tillater dem å identifisere seg med disse. Deltakelse i slike forestilte fellesskap, understreker Anderson (Ibid.), hviler på at individet blir *motivert* til å delta. Syrias kurdere syntes å bli tiltrukket av det pan-kurdiske fellesskapet, å bli motivert til å delta, blant annet på grunn av nyheter om kurderes politiske seiere i Irak og den kurdiske diaspora sitt utrettelige arbeid for dem. Disse var for øvrig nyheter som ble formidlet ikke bare gjennom det trykkete ord, men gjennom radio og TV.

Avisa er på 14 sider, i A4 format og skrevet på arabisk. Dette eksemplaret er brettet i fire, etter å ha blitt fraktet hjem i skjul. ”Alle avisene brennes etter at vi har lest dem” forklarer Jelal. Den kurdiske avisa syntes meget utbredt. Utenfor sikkerhetsnettverket mitt dukket den stadig opp.

Moren stotrer ”nei, nei!”, holder hånden for munnen og puster urolig idet døtrene tar til å lete fram flere ting fra skapet. Nevad henter ut en pose med cd-plater og blar gjennom innholdet. Der er musikk, filmopptak av Newruz festivalen, diverse teateroppsetninger og begravelser av kurdiske martyrer. Etter å ha strødd platene utover gulvet i jakt på en utvalgt tittel, finner hun den hun leter etter. Hun setter på et filmopptak fra Qamishli hendelsen av 13. og 14. mars, da tretti kurdere ble drept av- og med hjelp fra syriske sikkerhetsstyrker. Det amatørmessige opptaket viser angivelig klipp fra fotballstadionen i Qamishli der fotballkampen mellom lagene fra Deir-Ezor og Qamishli nettopp er avsluttet. Et skjelvende bilde avdekker fotballsupportere fra Deir-Ezor som kaster stein på kurdiske supportere. De kurdiske supporterne trekker jakker over hodet og trenger seg sammen mot en utgang fra tribunen. Uniformerte politimenn står blant de steinkastende, men overværer angrepene uten å intervensere. Deretter ser vi bilder fra gatene. Menn i sivil, angivelig *mukhaberaat*-agenter, trer

ut av to biler og skreder over en vei. Ansiktene deres er rettet mot en menneskemengde. De bærer geværer og pistoler. To stykker retter geværene sine mot menneskemengden og løsner skudd.

Videoen varer i en drøy halvtime og kommenteres av kurdiske politikere og ikke-kurdiske menneskerettighetsaktivister. Den er ulovlig i Syria. Deretter ser vi et opptak av en teateroppsetning fra en Newruz-festival. Den handler om en kurdisk aktivist som ble drept i syrisk fengsel.<sup>51</sup> Teateroppsetningen er forholdsvis enkel: mannen som spiller fangen blir banket av tre menn som skal forestille syrisk politi mens han skriker sin smerte og kurdernes situasjon inn i en mikrofon. Mye rødmaling og dramatisk musikk bidrar til å skape en makaber stemning. ”Jeg gråt første gang jeg så denne videoen” stotrer Nevad, ”alle gråt, fordi det er en sann historie. Da mannen omsider var banket til døde, hentet politiet faren hans og sa at han måtte gravlegge liket av sønnen i løpet av natten, slik at man unngikk oppmerksomhet!”

Kvelden bringer med seg flere historier om trakassering og diskriminering av kurdere: ”Kinoen i Qamishli brant ned da flere kurdiske skoleklasser så film. Mange døde!”<sup>52</sup>; ”Et fengsel med utelukkende kurdiske fanger brant ned, alle fangene omkom. Etterpå ble det oppdaget at brannvarslerne var satt ut av spill, slik at fangene ikke fikk meldt i fra om brannen. Og hvordan kan et fengsel i betong ta fyr? Noen må ha helt på bensin og satt fyr på stedet!”; ”Arabiske stammer ble gitt våpen for å kjempe mot kurdiske stammer!”<sup>53</sup>

Erfaringer av undertrykkelse, lidelse og martyrdom, hadde bygget opp i Nevad et reservoar av sinne. Dette sinnet fant uttrykk i en kurdisk nasjonalistisk diskurs og kurdiske nasjonalistiske følelser, følelser og ord som inkluderte et massivt fokus på diskriminering av arabere.

Nasjonalismen som Nevad representerer, de aggressive holdningene til arabere, det massive fokuset på diskriminering av ”de andre” og fokuset på kurdernes lidelse, gjør at hun kan assosieres med ”sekulærnasjonalistmiljøet”. Samtidig peker hennes religiøse tilknytning mot andre kategorier for politisk og religiøs identitet. Jeg omtaler henne under sekulærnasjonalismen fordi jeg regner de demoniserende holdningene som hun formidler, måten grensen mellom ”oss” og ”dem” vedlikeholdes på, som karakteristiske for

---

<sup>51</sup> Amnesty International har dokumentert utstrakt bruk av tortur mot kurdiske politiske aktivister i syriske fengsler.

<sup>52</sup> McDowall (1997) skriver at 250 kurdiske skolegutter omkom i en ildpåsettelse av en kino i Amuda, en liten by i umiddelbar nærhet av Qamishli.

<sup>53</sup> I følge Yildiz (2005) ble arabiske innflyttere til Jazeera utstyrt med våpen for å forsvare seg mot lokale innbyggere (hvilke fortrinnsvis var kurdere).

sekulærnasjonalistmiljøet. Disse grenseprosessene er videre et fokuspunktet for fundamentalistenes kritikk av den kurdiske nasjonalbevegelsen.

Til sammen besøkte Jelal og jeg kvinner i fem familier i Helwa Sheikh. I hjemmene, i det private rom, var den rigide separasjonen mellom kjønnene oppløst i et åpnere former for samvær. Flere kvinner viste seg uten hijab, men alltid med mannlige slektninger eller ektefeller til stede. Kvinnene uttrykte unison misnøye med det de opplevde som mangel på frihet og rettigheter. En sa ”Jeg ønsker at disse vanene (*adaat*) hvor menn står over kvinner forsvinner, at kvinner får sine rettigheter, at vi blir respektert og hørt, at flere kvinner studerer og får jobb!”. En annen sa: ”Islam vil ha det slik! Det er sånn det er. Jeg har ingen mening (*ra’y*), mine meninger betyr ikke noe. Sheikhen sier at det og det er *haram* og at det og det er *halal*. Og jeg må bare innfinne meg med det han sier.” En annen sa: ”Sheikhen er *moqaddas* (hellig) for oss. Vi er nødt til å følge det han sier. Og ordene hans er som lindrende medisin for oss. Hans ord lindrer smerten vår!” ”Sheikhen følger sharia og sharia er våre bestefedres lover som er videreformidlet til oss” fortalte en annen. ”Det er ikke riktig å forandre på disse lovene! Men hvis åpenbaringen (*al-wahy*) var gitt til Khadija<sup>54</sup> ville ordet vært til kvinnen i islam!”

## **Sekulærnasjonalismen**

På bakgrunn av de forestillinger, oppfatninger og ideer som Abdullah, Jelal, Munir og Nevad kommuniserer, kan vi oppsummere noen sentrale aspekter ved sekulærnasjonalismen. På tilsvarende måte skal vi oppsummere islamfundamentalismen (kapittel 4) og islamnasjonalismen (kapittel 5).

Denne ideologiske retningen har langt på vei oppstått og vunnet oppslutning som følge av undertrykkelsen som dens forfektene opplever at kurdere *er og har vært* utsatt for i Syria så vel som i de andre landene hvor kurdere har holdt til- og stadig holder til i. At følelser av lidelse og undertrykking forplanter seg i denne nasjonalistiske mobiliseringen der kurdiske politiske partier er sentrale autoritetsfigurer, synes dels å være en virkning av oppfatningen av kurdiske religiøse lederes manglende eller utilstrekkelige engasjement for ”kurdernes sak” og

---

<sup>54</sup> Khadijah bint Khuwaylid (555 – 623 e.kr.) var profeten Mohammed’s første kone

dels av oppfattelsen av at islam har hatt en generelt negativ innvirkning på kurderes situasjon. I tillegg kommer oppfatningen av at kurdiske partier yter ettertraktet motstand og politisk engasjement. Partiene favner mange av sekulærnasjonalistenes aspirasjoner, blant annet bedre kulturelle rettigheter og representasjon i det offisielle politiske apparatet. De inkluderer derimot ikke oppfatningene av arabere som et fiendtlig folk eller religionssheikher som svikere, og jobber kun for syriske kurderes rettigheter innenfor Syria. Politikken som partiene representerer er en tilpasning mellom kurderes krav og politiske realiteter og spilleregler. Sekulærnasjonalismen representerer på sett og vis mer ”upolerte” aspirasjoner enn den institusjonaliserte nasjonalbevegelsen. Det kan allerede her understrekes en ambivalens ved kurderes identitet: samtidig som det drømmes om og mobiliseres mot et selvstendig Kurdistan uttrykker, i følge Zideh (2009), et flertall at de ikke ønsker løsrivelse fra Syria.

Menn og kvinner som kan assosieres med sekulærnasjonalistmiljøet omfatter alt fra religiøst dedikerte mennesker til distinkt antiislamske. Samtlige mener at de dominerende, kurdiske islamske ledere og organisasjoner i Jazeera så vel som i Syria for øvrig, representerer en feil islam. De fleste regner seg som ”kurder” og deretter som ”muslim” eller ”syrer” (kurder som primære identitet).

### **Et lidelsesfellesskap**

Den kurdiske identiteten og den kurdiske nasjon (*qawm al-kurdi*), synes i meget stor grad å defineres gjennom forestillinger om *lidelse* og *offer*. I den sekulærnasjonalistiske diskursen blir kurdere omtalt som et undertrykket folk, et folk hvis naturlige hjemland er okkupert av fremmede og fiendtlige regimer, et folk som blir forsøkt undergravet av sine naboer, og hvis lidelse ikke anerkjennes av disse. Det er kurderes erfaringer av urett og undertrykkelse som blir trukket fram som kurderes viktigste delte erfaringer, delte erfaringer som igjen er med på å danne grunnlag for identifikasjon. Det var erfaringer av lidelse og urett som langt på vei så ut til å binde kurdere sammen i et kurdisk fellesskap, et fellesskap av lidelse, et *lidelsesfellesskap*. Sekulærnasjonalistene kan i likhet med jødiske sionister synes å disponere en *traumebank*, en ”bank” hvis innskudd er traumer og avkastning er intern samhørighet og legitimitet til å opprette en nasjonalstat (Lønning 1995).

Forestillinger om *felles opphav* ble i motsetning til opplevelsen av denne felles skjebne (oppsplittet, underlagt og undertrykket), viet liten eller ingen oppmerksomhet. Myten om

kurderes avstamning fra Medes fortryllet ingen av mine informanter. Likeledes kom historier om ”et krigerfolk av fjellene” og forestillinger om en *pan-kurdisk* (dvs. tyrkisk-kurdisk, irakisk-kurdisk, iransk-kurdisk og syrisk-kurdisk) kultur, i svært liten grad til uttrykk. Den eneste forestillingen om et *positivt* og *distinkt* (pan-) kurdisk kulturtrekk som kom meg for øret, var forestillingen om kurdiske kvinners suverene posisjon vis-à-vis arabiske kvinner. I tillegg ble ’eid Newruz feiret som en pan-kurdisk begivenhet. Ellers var det kurdernes elendige politiske og økonomiske skjebne som ble trukket fram som det viktigste innholdet i kategorien ”kurder”.

Jeg oppfattet altså en svært begrenset interesse i å fremheve positive aspekter ved medlemsgruppen (oss - kurdere). Til gjengjeld var det et massivt fokus på fordommer mot- og forakt for ikke-medlemmer (de andre – muslimske arabere, Ba’ath regimet og religionssheikher). Som følge av sekulærnasjonalistenes tilsynelatende mangel på identifisering av positive fellestrekk blant kurdere, fellesstrekk som kunne gjøre det psykologisk motiverende å delta i fellesskapet selv uten en sterk ytre fiende og som kunne fremme en følelse av intern samhörighet, syntes miljøet på sett og vis *tomt*. Hvordan defineres kurdere av sekulærnasjonalistene annet enn som *ikke-arabere*, *anti-Ba’ath* og *anti-religionssheikh*? Hva *var* de som skilte dem fra andre grupper, annet enn *å ikke være*? Mange kurdere kjempet innbitt (blant annet gjennom aktivisme i politiske partier), for radikale reformer av statsapparatet, mer rettferdig økonomisk fordeling, større grad av likestilling mellom kjønnene og bedre kulturelle, økonomiske og politiske rettigheter for kurdere. Gjennom disse aspirasjoner og engasjementer, syntes mange kurdere å identifisere seg. De var symboler som ble holdt fram for å vise avstand fra mer fundamentalistiske og konservative retninger, og for å kommunisere identifisering med den antatte mer moderne vestlige verden. Men, med unntak av reformer som var spesifikt rettet mot kurdere, skiller ikke disse politiske prosjektene kurdere i Syria fra Syrias forøvrig befolkning. Aspirasjoner om- og arbeid for politiske, sosiale og økonomiske reformer samler det brede lag av Syrias befolkning - ikke bare kurdere. De politiske prosjektene syntes derfor å knytte Syrias kurdere til Syrias forøvrig befolkning, heller enn å skille dem.

Samhörigheten og lojalitetsbåndene mellom kurdere i det sekulærnasjonalistiske miljøet, så altså i overveiende grad ut å bli produsert gjennom diskriminering av ikke-medlemsgruppene (”de andre”). Samtidig må jeg ta høyde for at det eksisterer emosjonelle bånd som ikke ble satt ord på som knytter kurdere sammen i et følt fellesskap. Det kan være emosjonelle bånd som er formet gjennom en lang historie av sameksistens og erfaringer av lidelse og undertrykking, et felles *habitus* (Bourdieu 1977), bånd som ikke kan forklares fra et

instrumentalistisk ståsted fordi følelsene som båndene produserer og produseres av og handlingene som disse legger opp til ikke er tilgjengelige for aktørens bevisste erkjennelse. Denne emosjonelle tilknytningen til det kurdiske fellesskapet kommer jeg nærmere inn på når seinere går inn på nasjonalislamistene. De lærde informantene som representerer denne orienteringen, syntes å ha en viss symbolsk beherskelse – med det mener jeg bevisst erkjennelse og verbalt uttrykk (Bourdieu 1977) – over den emosjonelle tilknytningen som kurdere føler til et kurdisk fellesskap.

Situasjonister understreker betydningen av diskriminering av ikke-medlemmer i grupperprosesser. Det argumenteres for at ”du og jeg er de samme fordi vi ikke liker de andre”, at følelser av samhörighet først og fremst produseres i motsetning til andre identiteter. Å rette fokus mot forskjeller og grenser syntes å være riktig når vi søker å forstå sekulærnasjonalismen. I analysen av andre identitetsgrupper skal vi for øvrig se at vektleggingen av grenser og forskjeller ikke er like nyttig.

### **De andre**

Ettersom *felles lidelse* syntes å utgjøre en svært betydelig del av det kulturelle innholdet i kategorien ”kurder”, var sekulærnasjonalistenes relasjoner til grupperingene som ble anklaget for å være ansvarlig for kurdernes lidelse svært anstrengte. Disse - muslimske arabere, arabiske innflyttere, kurdiske religionssheikher og religiøst dedikerte kurdere som ikke sympatiserte med den kurdiske nasjonalbevegelsen - var alle umiddelbare naboer av sekulærnasjonalistene. Profesjonelle eller økonomiske bånd bandt dem sammen, mens mer intime bånd var sjeldent eller ikke-eksisterende. I demoniseringen av kurdiske religionssheikher og kurdere som ikke sympatiserte med nasjonalbevegelsen, kan det trekkes paralleller mellom segmenter av sekulærnasjonalistmiljøet og PKK. PKK ser på slike ”assimilerte” kurdere som den største fiende (Yavuz 2007). Videre ser kurdere som kan assosieres med sekulærnasjonalismen ut til å inneha en delvis radikal kultur av hat, rasisme og ekstremisme, en kultur som i følge Yavuz er utbredt blant medlemmer av PKK (Ibid.).

Gjennom kritisering av religionssheikhenes avhold fra politisk kamp, gjør sekulærnasjonalistene felles sak med en konkurrerende politisk bevegelse: syriske islamister. Sa'id Hawwa (1935-89), ledende ideolog for de syriske Muslimbrødrene, siteres av Sivan: ”*The root cause of all evil is the tendency of so many pious Muslims to run away from any kind of political activity [...]*” (Sivan 1990:105).



Jeg hevder altså at demoniserende eller *xenofobiske* og *rasistiske* ytringer preger diskursen deres og at tilsvarende holdninger og handlinger er delvis karakteriserende for miljøet. Jeg omtaler diskursen som xenofobiske eller rasistiske på bakgrunn av Wimmers fem pilarer for rasistisk diskurs: (i) oppfatning av fare (f.eks. ”de andre” tar våre jobber eller fremmedgjør oss fra ”vår kultur”), (ii) fobi mot krysning og kreolisering (ideen om at krysning av forskjellige kulturelle eller biologiske enheter er farlig), (iii), ideen om at enkelte biologiske eller kulturelle karakteristikk er så dype at de ikke kan endres gjennom et individs livstid eller historien til en gruppe (ideen om uforanderlighet), (iv) hierarkisering av ulike grupper, med ens egen gruppe øverst og (v) oppfatningen av et null-sum spill mellom fremmede og ”oss” (Wimmer 2002). Denne listen tillater oss å definere xenofobi og rasisme som to punkter på et kontinuum av stadig mer eksklusive diskurser. Oppfatning av fare, et null-sum spill mellom ”oss” og ”dem” og fobi mot krysning utgjør den xenofobiske verdensanskuelsen. Rasisme karakteriseres i tillegg av ideen om uforanderlighet og av hierarkisering av grupper (Ibid.).

Xenofobi og rasisme, argumenter Wimmer videre, signaliserer en ekstrem form for nasjonalisme. Den xenofobien og rasismen som gjennomsyrrer den sekulærnasjonalistiske diskursen, tyder i så måte på den kurdiske nasjonalismen sin ekstreme karakter. På bakgrunn av konstruksjonene av ”de andre” vedlikeholdt sekulærnasjonalistene minimale sosiale relasjoner til arabere og dedikerte muslimer.

### **Oss - vesten**

På samme tid som arabere, arabiske totalitære regimer og islamske tradisjonister ble støtt ut, ble ”vesten” omtalt som en type andre å identifisere seg med, et ideal. ”Vestlige” modeller (det vil si modeller som ble assosiert særlig med Europa og USA) som demokrati, kjønnslikestilling, individualisme, menneskerettigheter, vitenskap (versus tro) og sekularisme (det vil si både (i) separering mellom stat og kirke og (ii) generelt mindre religiøs praksis) ble idealisert. Disse modellene ble til en viss grad etterstrebet i praksis av kurdiske politiske partier, mens kurdere flest (også personer som kan assosieres med sekulærnasjonalistmiljøet) nok henfalt til mer tradisjonelle praksismønstre. Unge kurdere i sekulærnasjonalistmiljøet, så mot vesten i søken etter kunnskap og utdanning, og vestlige ledere ble hyllet: George W. Bush og Ariel Sharon, Amerika og Israel, i følge logikken ”din fiendes fiende er din venn”.

Representanter for syrisk-kurdiske politiske partier og andre skikkelser som kjemper for ”kurdernes sak”, som Sheikh Khaznawi, Mesud Barzani og Mulla Abdullah, hylles og

regnes som legitime ledere i det sekulærnasjonalistiske miljøet. Felles for disse autoritetsskikkelsene er at de identifiserer seg med det kurdiske folk og at de reiser seg for kurdernes rettigheter, enten de gjør det i islams navn eller ikke. Autoriteten til disse, for å bruke Weber, synes først og fremst å være *karismatisk*: folk adlyder dem fordi lederne antas å kunne transformere og forbedre samfunnet. Denne adlydelsen, vil jeg hevde, bør leses som et uttrykk for motstand: støtten til partiene bygger på motstand mot religionssheikher og den syriske statsmakt. Jeg tar dermed avstand fra Weber som i sine diskusjoner av makt leser den politiske historien som en historie av adlydelse framfor som en historie av motstand. En viktig årsak til at jeg bryter med ham her er at jeg fokuserer på massene, på bønder og småfolk, og at jeg behandler disse som subjekter som forandrer samfunnet. Webers sosiologi er mer en toppbunn analyse der ledere og eliter behandles som aktører som står for endring og massene som deres formbare objekter.

### **Utbredelse**

”Sekulærnasjonalismen” – i all sin heterogenitet - oppfatter jeg som den mest utbredte type nasjonalisme eller brede politiske orientering som kurdere i syriske Jazeera kan identifiseres med. Denne oppfatningen bygger delvis på folk utenforstående den kurdiske nasjonalbevegelse sin omtale av kurdisk nasjonalisme: det lød ganske unisont fra kurdere av den mer konservative islamske leiren, fra arabere generelt eller fra kurdere som av ulike årsaker tok avstand fra kurdernes nasjonale entusiasme, at de mislikte den kurdiske nasjonalismen fordi den var ”rasistisk” og ”islam-fiendtlig”. Kurdisk nasjonalisme ble gjennomgående omtalt som *én* bevegelse, en rasistisk og islam-fiendtlig bevegelse; en bevegelse som korresponderer med det jeg omtaler som sekulærnasjonalismen. Alternativet, den islam-funderte nasjonalismen som vi skal bli kjent med senere, ble ikke nevnt når folk utenforstående de kurdiske nasjonalistiske strømninger omtalte kurdisk nasjonalisme.

Kurdere i alle aldre - utdannede så vel som ikke-utdannede – kan assosieres med det sekulærnasjonalistiske miljøet. Men, de fiendtlige holdningene som er så karakteristisk for miljøet, syntes i noe større grad å eksistere blant de eldre generasjoner enn blant de yngre. Hvorfor? Dagens ungdom opplevde ikke inntoget til de arabiske innflytterne, iverksettelsen av det arabiske beltet, gjennomføringen av den spektakulære folkeopptellingen eller implementeringen av jordreformene; ungdommen har levd realitetene som disse grepene har ført til hele sitt liv. At de ikke har opplevd tapet eller fallet selv, at de kun kan sammenlikne dagens realiteter med verden før reformene på bakgrunn av historier som er fortalt av de eldre,

forklarer nok deres mindre demoniserende holdninger. De yngre har dessuten vokst opp i en periode av stabil økonomisk vekst som landet har opplevd post den økonomiske kollapsen ved Sovjetunionens fall, et stadig mer liberalt Syria og bedring på menneskerettighetsfronten. De har, i motsetning til deres fedre, opplevd en stødig positiv samfunnsutvikling fra fødselen av. Det er meg derfor nærliggende å anta at de seneste kurdiske generasjoner ikke nærer de samme bitre følelsene ovenfor religionssheikher, arabere, arabiske innflyttere og Ba'ath regimet og at de identifiserer seg mer med Syria og det syriske nasjonalfellesskapet enn hva deres fedre gjør. Kritikkk av regimet resonnerer for øvrig høylytt også blant noen av de yngre, men kanskje i et mer håpefullt og konstruktivt toneleie. Den unge Nevads skarpe uttalelser illustrerer for øvrig at demoniserende holdninger finner rom også blant de yngre.

## **Kapittel 4: Islamsk universalisme, politisk passivitet: *Islamfundamentalismen***

*”Vi har alltid jobbet for å spre islam, jobbet for å kalle folk til islam. Men nasjonalisme er feil for oss. Rettigheter kommer fra islam og fra Allah, ikke fra sekulære bevegelser!”*

- Sheikh Abdullah

I dette kapitlet skal vi bli kjent med kurdere som ikke deler den kurdisk-nasjonalistiske entusiasmen. Vi skal se at fundamentalistene står i diametralsk opposisjon til sekulærnasjonalistene mht grensesetting mellom ”oss” og ”dem”, perspektiver på nasjonalisme og redskaper for konstruering av et rettferdig samfunn.

### **Fredagspreken (I), 14/10/2007, Jama’ ash-Sheikh, Helwa**

*”La noriid akhlaaq al-gharbia!”*(Vi vil ikke ha vestens moral!), tordner sheikhen, og toppe med det en preken der han har langet ut mot vestens materialistiske moral, mot europeere og amerikanere som lever for å ete, drikke og gå på do, og mot vestens nedverdiggelse av kvinnen. Etter denne nokså svartmalende avleveringen, tilbyr han ganske plutselig, som i et innfall av fred, et trygt og kjærlig alternativ; islam – *diin ul-haq* (den sanne religion). Overgangen fra den førti minutter lange tordentalen – en spontan, tempestigende og høytskjærende komposisjon - til den vennlige invitten om å la seg hengi til Gud, er som munningen til en voldsom elv. Det er som om lytteren føler freden som en elvepadler fylles av idet denne glir ut på et stille hav etter elvens villskap. De avsluttende formaninger om kjærlighet, respekt og tilbakevending til den sanne islam – formaninger som fremføres i et kjælende toneleie - fortryller forsamlingen.

Påfølgende dag, i de hete timene rundt *salat al-’asr* (ettermiddagsbønn), sitter sheikhen på patioen til moskeen. Han teller på bønnekjedet og kontemplerer utsikten, veksler få ord med to eldre menn som har sunket ned i putene ved siden av. Han ser ut til å nyte noe så sjeldent som god tid, og jeg benytter meg av anledningen til å be ham utdype hva han mente med ”vestens moral”. ”Aaah..” imøtekommer sheikhen meg, ”Med vestens moral mente jeg sang, dans, utroskap, drikke, forhold mellom menn og kvinner, spisemønstre – å stå på gata og spise.. Dette er tegn på dårlig moral. *Den gode moral* som vesten er i besittelse av – som progressiv økonomi og avansert teknologi – tar vi ikke imot! Vi skulle ta det gode fra vesten og la dårlige ligge! Men folk gjør motsatt; de tar det dårlige og lar det gode ligge!” ”Men dans, musikk og drikke har da alltid eksistert hos arabere og kurdere”

protesterer jeg, ”det er da ikke noe dere har fått fra oss!?” ”Sant at det alltid har vært her, men ikke i denne mengden” presiserer sheikhen. ”Folk her ser mot Europa og Amerika, og ser at dere danser og lager musikk og at dere er rike, derfor aper de etter vesten og tror at det skal hjelpe dem. Så musikk og dans osv. har økt i omfang etter inspirasjon fra vesten.”

### **Fredagspreken (II), (09.11.07), Jama' ash-Sheikh, Helwa**

Under denne prekenen retter sheikhen fokus mot samvær mellom kvinner og menn på landsbygda i Jazeera. Også på hjemmebane i Syria identifiserer sheikhen mønstre som er i konflikt med islam: han forteller at kvinnen skal være hjemme, at hun skal ta vare på hus og familie og ikke vandre rundt uten mål og mening. ”Og hvis hun absolutt må ut, *skal* hun være tildekket!”.

Kvinner ”uten mål og mening” var ikke å se i landsbyens offentlige rom, og kvinner her var alltid tildekket. *Frontstage* (Goffman 1992) så sheikhens foreskrifter langt på vei ut til å bli fulgt. I private rom derimot, i hjemmene til folk, tilbrakte kvinner (som menn), slektninger som ikke slektninger, timevis på sladder og prat. Her var hijaben ofte lagt til side, også i møte med meg.

”Når man tar imot gjester” fortsetter sheikhen fra prekestolen, ”skal man unngå kontakt mellom gjestene og kvinnene sine. Unngå at kona kommer ut og inn for å servere, inn og ut mange ganger så gjestene får titte på og beundre henne. Enten henter du brettet med mat eller te selv slik at kvinnene slipper å gjøre seg til syne, eller så sørger guttene i huset for å bringe fatene frem. Kvinnene i mitt hus er under min forvaltningsrett (*mulki*). Kvinnene mine er til meg (*lii*), de er min rett (*haqi*), ingen andres! *Khalas!* (ferdig med den saken!).

Fundamentalistenes tilsynelatende viktigste anliggende var etablering av en sosial orden etter islamske anvisninger. Sheikhens prioriteringer og perspektiver på sosialt liv står i kontrast til sekulærnasjonalistenes. Perspektivene hans står også i kontrast til den offentlige syriske kvinnepolitikk. Annika Rabo (1996) illustrerer at den syriske stat praktiserer det hun kaller ”statsfeminisme”. Hun viser blant annet til Ba’ath partiets retorikk, der ”*traditional gender ideologies are decried as the remnants of a patriarchal order which the party strives to eliminate*” (1996:159). Videre viser hun til hvordan partiet i praksis har påvirket kvinnen til å delta på linje med menn i Syria; kvinner gis elementær militæropplæring, tvungen skolegang og valgdeltakelse, kvinner har ministerposter, en firedel av setene i parlamentet, en viktig posisjon i den statlige arbeidsstyrken, og det er flere studerende kvinner enn menn på universitetene.

”Kvinner jobber i Damaskus siden lang tid tilbake” snøfter sheikh Abdel Melek når jeg konfronterer ham med den syriske statsfeminismen. ”Kvinner i arbeid og på universiteter er ingen ny ting.. Kvinner jobber og studerer fra gammelt av i Syria, på lik linje med menn. Gi mennesker arbeid - både kvinner og menn – for all del, men ikke for å gjøre vesten til lags!”. ”Sier du at [statsfeminisme]programmet er iverksatt for å få Syria til å se bra ut for vesten!?” spør jeg. ”*Bi la shakk* (utvilsomt)! Programmet er iscenesatt for å smiske med vesten! I Syria er det masse menn uten arbeid; hvorfor starte et program for å få kvinner i arbeid når menn er arbeidsløse!? Forresten har vi aldri hørt om et dette programmet her på landsbygda.. Det er med sikkerhet designet i Damaskus, ment for Damaskus og for å smiske med vesten. I islam er menn og kvinner likestilte i betydning av at de er like mye verdt. I islam er den som yter mest er den beste, uavhengig av kjønn”.

Sheikhens holdninger til programmet er tydelige; han aksepterer, i alle fall intellektuelt, utdannende kvinner og kvinner i jobb, men mener at det er langt viktigere å *skape* arbeidsplasser enn å *overføre* de få som finnes fra menn til kvinner. Dessuten kritiserer han forsøk på å bedre kvinners kår for å være propaganda rettet mot vesten.

Pelle, en dansk kamerat som besøkte meg i moskeen, konfronterer sheikhen ved en senere anledning med Asmaa Abdol-Hamid, den dansk-palestinske politikerens som stilte til valg til folketinget i Danmark i 2007. Pelle spør sheikhen om det i henhold til islamsk lov er tillatt at kvinner stiller til valg. Sheikhen bekrefter resolutt at det er lov, for deretter å legge til med et skyldig smil: ”Men jeg ville aldri ha latt mine døtre stille til valg!” Vi lot oss fryde, Pelle og jeg, over denne åpenbare diskrepansen mellom islamsk teori og praksisen til sheikh Abdel Melek, en av teoriens forkynnere: ”Så du følger heller ’urf enn islam!?” forsøkte jeg å arrestere, triumferende (diskusjonene våre hadde foregått i lang tid uten at vi hadde nådd klare konklusjoner). Sheikhen trakk på skuldrene, smilte og nappet på fingerneglene: ”Ja, det er ’urf!”

Det er interessant at sheikhen - gitt det hypotetiske tilfellet – innrømmer å ha ville handlet i tråd med tradisjonene framfor religionen. Han aksepterer dermed anklagene som så mange retter mot sheikhene: at de representerer islam feil og fremmer en konservativ, patriarkalsk sosial orden der de selv nyter topposisjonene.

Da jeg konfronterte Sheikh Khaasha’ med statsfeminismeteorien, fordømte han den per se: ”Den [feminismen] er feil. *Ma’aluum!* (Det er noe alle vet!). Han begrunnet standpunktet sitt med at ideologien fremmet konkurranse mellom kjønnene, framfor å gi de komplementære oppgaver. ”Likestilling i jobb og vitenskap – nei! Likestilling i belønning, verdi hos Gud, respekt, tilbedelse, salg og kjøp – ja!”

## Perspektiver på kurdiske politiske partier

Etter å ha deltatt i en større begravelse en times kjøretur fra Helwa, sitter sheikhen, Taha og jeg i bilen til sheikhen på vei hjem. Sheikhen hadde talt til de av de oppmøtte i begravelsen som valgte å høre på ham - et mindretall – om plikter på jorden og straff eller belønning i etterlivet. Den henfarende var kurder, de oppmøtte var kurdere, og sheikhen hadde selv snakket kurdisk. ”Hvis jeg hadde snakket arabisk ville de ha blitt forbannet”. Forklaringen akkompagneres av en latter som synes rettet mot mer ”fanatiske” kurdiske nasjonalister, kurdere som insisterer på eksklusiv bruk av ”kurdiske” kulturuttrykk.

Jeg er nysgjerrig på hans perspektiver på de kurdiske politiske partiene, og spør om forholdet hans til dem. ”Det er intet vennskap mellom oss [religionssheikher] og de kurdiske partiene. Deres arbeid er kun for *dunya* (denne verden, i kontrast til livet etter døden). De jobber for sine egoistiske interesser (*maslaha*) og er korrupte. ”Korrupte!?” spør jeg. ”Selvfølgelig! Hvordan kunne de ellers operert? De må samarbeide med *al-mokhaberat* for å eksistere, gi dem bestikkelser, tyste på sine egne.”

Sheikhens dom er hard. I framstillingen hans er partiene ensidig korrupte, egoistiske og verdslig orienterte: hans ideelle motsetning, ”den andre”. Men partiene er kjent for å gjøre en verdifull innsats blant annet ved å konfrontere Ba’ath regimet, ved å jobbe for bedring av kurdernes kulturelle rettigheter, for demokratiske reformer i Syria og for implementering av de universelle menneskerettighetene. Jeg spør sheikhen om han anerkjenner partiene for denne innsatsen. ”Vi støtter deres arbeid mot undertrykkelse og for kurdernes rettigheter. Dette er viktig arbeid, selvfølgelig.” Sheikhen svarer kort. Hva støtten hans går utpå i praksis, synes uklart. ”Dere samarbeider i *sulh*?” spør jeg. ”Målet vårt i *sulh* er det samme; å unngå *fitna* (uorden). Derfor samarbeider vi i store saker! De kontakter oss [for hjelp i megling], men vi kontakter aldri dem!”

Sheikhen syntes alt i alt å kommunisere en underliggende radikal benekting av at nasjonalistene og partiene handlet for noe annet en sine personlige, verdslige og essensielt umoralske interesser. Dette i kontrast til praktiserende muslimer (”oss”) som ble presentert som forfekttere av et felles, opphøyd og evig gode. Med grunnleggende negative holdninger til kurdiske nasjonalister og til de kurdiske politiske partiene, var hans praktiske forhold til disse i beste fall pragmatisk (samarbeid der interessene deres var sammenfallende, for eksempel i *sulh*).

### **”Vi er alle brødre gjennom islam!”**

Like før solnedgang en dag i ramadan, blir Taha og jeg beordret av sheikhen til å sette oss i bilen hans. Vi kjører de 300 meterne som ligger mellom moskeen og hovedveien, og svinger inn på gårdsplassen til et hus som ligger på høyre hånd i det vi ankommer hovedveien. Huset tilhører en arabisk innflytterfamilie. Familien eier en bred stripe jord langs veien vi nettopp har kjørt - fra Helwa Sheikh til hovedveien - jord som tidligere tilhørte innbyggerne i Helwa (Sheikh). Ingen andre enn sheikhene i landsbyen nærer relasjoner til innflytterfamiliene.

Sheikhen blir hilst velkommen på mest respektabelt vis, hilser tilbake på sitt karakteristiske korte, og lar seg lede inn i ett av husene. Vi følger sheikhen inn i en stue og setter oss ved hans side i enden av rommet. Tolv menn fyller rommet med oss og retter sine stumme, opprømte blikk mot sheikhen. Han hilser dem, takker Gud for Ramadan – *shahr al-karim* (den velgjørende måneden) – og inviterer til bønn.

Etter bønnen blir fat med lammekjøtt og brød – den overlegne festmiddagen på landsbygda i Jazeera - brakt inn. Sheikhen ytrer *jallah, bismilleh* (kom igjen, i Guds navn, la oss ete), hvorpå de andre summer *bismilleh* og tar til å hive innpå festmaten. Fatet som er satt foran sheikhen, og som Taha, jeg, faren i huset og to eldre også forsyner oss av, rommer de beste kjøttbitene; den gjeveste maten serveres til de mest prominente. Måltidet, som for vertene er en stor ære, foregår i sulten stumhet. Matinntaket er over i løpet av ti minutter, hvorpå sheikhen blir gitt et vaskefat, skjenket vann over hendene, og tørket med et håndkle. Vi andre trer utenfor hvor vi får hjelp av ungdommen til å skylle av. Sheikhen takker nei til å bli sittende for å drikke te - på tross av vertskapets iherdige overtalelsesforsøk og synelige skuffelse – og en drøy halvtime etter ankomst sitter vi i bilen tilbake til Helwa Sheikh.

Sheikhen besøkte og nærret normaliserte relasjoner til innflytterne. Han brøt dermed barrieren mellom innflytterne og den kurdisk lokalbefolkningen. For øvrig syntes han å gi dem relativt lite av sin tid, men dette er vanskelig for meg å kommentere nærmere på her. Sheikh Abdel Melek, den mest iherdige nettverksbyggeren blant sheikhene, vedlikeholdt enda nærere relasjoner til disse. Han var stadig på i Helwa Jedida, og innflyttere var stadig å se hos ham.

Neste gang sheikhen og jeg drar på tur, søker jeg å lære mer om relasjonene hans til de arabiske innflytterne: ”Så du besøker Helwa Ghamr!?” konstaterer jeg, spørrende. ”Selvfølgelig besøker vi dem!” Han slår ut med armen og kaster et blikk på meg via sladrespeilet. ”De er også muslimer! Noen tenker i rammeverket av *qawm* (folk, etnisk gruppe), vi tenker islam. Om du er araber, franskmann, norsk; det gjør ikke noe, *vi er alle brødre gjennom islam!*”



**”Hvis noen spurte meg hva jeg er, ville jeg svart ’muslim’”.**

”Jeg kan kjennes som kurder fordi morsmålet mitt er kurdisk, men jeg er først og fremst muslim!” Omar - Sheikh Abdel Melek’s sønn - og jeg sitter foran PC’en når sheikhen forklarer meg hva det betyr for ham å være kurder. ”I koranen står det: ’ Mennesker! Vi har skapt dere av en mann og en kvinne, og gjort dere til folk og stammer, for at dere skal lære hverandre å kjenne.’”<sup>55</sup> Sheikhen forlater ved det rommet, travel som alltid.

Assad-regimet er, som vi har vært inne på innledningsvis, engasjert i produksjonen av en arabisk nasjonalstat, mens et stort antall kurdere kjemper for å bli inkludert i nasjonsbyggingen som en distinkt minoritetsgruppe, organiserer seg som et distinkt samfunn og drømmer om et kurdisk fellesskap i et selvstendig Kurdistan. Kategorien ”kurder” satt opp mot kategorien ”araber” har ervervet konnotasjoner om aspirasjoner om ekskluderende nasjonalstater, om organisering, oppdeling og konflikt langs linjer som er fremmede for islamsk politisk teori. I lys av disse aktuelle identitetspolitiske forhold i Syria, synes sheikhens kortfattede forklaring megetsigende. Vi kan tyde at han aksepterer at merkelappen ”kurder” heftes ved ham, men at han nekter å gjøre ideen om det kurdiske fellesskap til et springbrett for handling. Ideen forblir en merkelapp, et navn med enkelte tilknyttede egenskaper (delt språk og noe felles historie, skikker og tradisjoner), men fri for politiske implikasjoner. Utsagnet kritiserer politiseringen av merkelappene ”kurder” og ”araber”, og implisitt, nasjonalisme som politisk ideologi.

At sheikhen ikke nærer politiske ambisjoner knyttet til hans kurdiske identitet, at han ikke bruker medlemskapet i det kurdiske folk som springbrett for handling, gjør det problematisk å omtale ham som medlem av den kurdiske nasjon. At han ikke mobiliserer i lag med individer som regner seg som medlemmer av den kurdiske nasjon, på veiene av den kurdiske nasjon i møte med aktører som på en eller annen måte skader den (for eksempel Ba’ath regimet), gjør det ytterlig problematisk å kategorisere ham som medlem. Sheikhen, kan det argumenteres, mangler kvaliteten ”kurdisk nasjon” fordi han ikke utfører handlinger som assosieres med handlingene av medlemmer av den kurdiske nasjon. Sheikh Abdel Melek tilhører heller den *muslimske* nasjon: det er med sine brødre i religionen at han inngår i et følelsesfellesskap, et fellesskap av delte kulturelle og politiske aspirasjoner, et solidaritetsfellesskap; en nasjon. Det er med- og på veiene av sine muslimske brødre at han engasjerer seg, og det er det muslimske fellesskapet – *al ummah* – som han regner som sitt viktigste solidaritetsfellesskap. Det er islam som definerer hans ultimate fokus for lojalitet, ikke moderne nasjonalistdoktriner som kan spores tilbake til Europa og USA i det 17. - 18.

---

<sup>55</sup> Koranen 49:13

århundreskiftet. Det er religionen – ikke myter om felles avstamning og språk - som er hans springbrett for handling.

Det er meg nærliggende å legge ordene til patriarken av Konstantinopel Gennadius (d.1468) i munnen til sheikhen: *”Though I am a Hellene by speech, yet I would never say that I was a Hellene”* og bytte ut ”Hellene” med ”Kurd”. Ordene, ifølge Kedouire, illustrerer tradisjonelle religiøse holdninger til rase- eller språkbånd. *”For I do not believe as the Hellenes believed. I should like to take my name from my Faith, and if anyone asked me what I am, I would answer ”Christian”* (Kedourie 1993:71) I likhet med patriarken vil sheikhen ta navnet sitt fra religionen og identifisere seg som ”muslim”. Sheikhens perspektiver på tilhørighet plasserer ham trygt innenfor fundamentalistmiljøet.

## **Islamfundamentalismen**

Religion i Syria er, som vi har vært inne på innledningsvis, kontrollert og langt på vei appropriert av staten. Avskåret fra deltakelse og innflytelse i den offisielle politiske sfære, presset ut i periferien av politisk embete og makt, yter sheikh Khaasha’, fundamentalistene og *’ulemaa* flest, engasjement i de mer ”sivile” sfærer. Typiske arenaene hvor fundamentalistene bedriver sitt virke, er moskeer, private hjem, telt som slås opp i anledning bryllup eller begravelse, og stundom tv eller radio. I disse arenaer er fundamentalistene - ved siden av kalle til islam (*da’awa*) - særlig engasjert i arbeidet med å tegne opp sosiale relasjoner etter islamske anvisninger; til å bygge islamske familier, oppdra folk i islamsk moral og til å produsere en slags islamsk sosial bevissthet. Den konservative sosiale orden som manifesterte seg i Helwa Sheikh til daglig, peker mot sheikhens betydelige innflytelse eller makt i lokalsamfunnet. Den politiske og økonomiske marginaliseringen av kurdere – *urettferdigheten*, slik marginaliseringen blir konseptualisert av fundamentalistene, peker mot sheikhens og fundamentalistenes begrensninger.

Og den røde linja som avgrensner deres engasjement går nettopp ved politikk på statlig nivå: fundamentalistene unngår å intervenere i statlige politiske anliggende. Det betyr blant annet at de avstår fra forsøk om å påvirke det syriske lovverket og at de avstår fra deltakelse i den offisielle politiske ordvekslingen. Fundamentalistene søker heller ikke overtakelse av statsmakt. Et viktig kjennetegn ved fundamentalismen, et kjennetegn som skiller den fra nasjonalistmiljøene, er dermed at dens agenter søker å oppfylle islamske idealer innenfor - og uten å konfrontere – eksisterende makropolitisk struktur. Det er relevant å sitere Doktor

Habash her, en progressive islamsk politiker og uavhengig medlem av den syriske nasjonalforsamlingen: ”*The conservative direction in Syria has no political agenda at all. They prepare for life after death and observe strict traditions and values. That’s all [...]*” (Wieland 2006:118). Uttalelsen beskriver krefter på en måte som tilsvarer vår beskrivelse fundamentalistene.

Den veldige oppmerksomheten som fundamentalistene vier til familiepolitikk i en tid og et rom som preges av fattigdom, politisk misnøye og andre presserende forhold, er, slik jeg forstår det, bestemmende for fundamentalistenes og religionssheikhenes lave oppslutning og støtte.

Deres autoritet er videre, for å bruke Weber (1978), først og fremst *tradisjonell*: legitimiteten deres hviler på at de er figurer som tradisjonelt har inntatt prominente posisjoner i samfunnet. I tider av store forandringer, misnøye og uro, noterer Weber (Ibid.), gir tradisjonell autoritet mindre avkastning enn karismatisk. Dette viser seg blant syriske kurdere i dag.

Fundamentalistene syntes å være den minst etnisk bevisste sektoren av den syrisk-kurdiske befolkningen. De gjenspeiler en *ummah*-holdning til relasjoner mellom staten og individet – de understreker religiøs identitet - framfor de etnonasjonalistiske holdningene som vi finner i de forøvrige miljøene. Viktige årsaker til at de ikke deler den utbredte nasjonalistiske entusiasmen og til at de underspiller sin kurdiske identitet, er at den kurdiske identiteten assosieres med politiske aspirasjoner som er meget uforenlige med interessene og troen til fundamentalistene. Fundamentalistene virker grunnleggende antagonistiske til en kurdisk subjektivitet som er formet gjennom motstand mot dem selv og mot det syriske regimet som beskytter dem, og som henter sine idealer fra sekularismens og umoralens antatte mentor, vesten. Den konkurrerende subjektiviteten truer i siste instans med å svekke eller undergrave religionssheikhenes makt, for å etablere en konkurrerende og ”umoralsk” sosial orden.

Videre vekker ekstremismen som er utbredt i det kurdisk-nasjonalistiske miljøet fundamentalistenes avsky. Sistnevnte synes langt på vei å avfeie kurderes nasjonalisme som et utfall av en slags sekulær utilitarianisme, et moderne, ikke-religiøst forsøk på å realisere egeninteresse. I dette sammenfaller deres perspektiver på nasjonalisme langt på vei med strenge instrumentalistiske perspektiver på nasjonal identitet.

Parallelt ved at fundamentalistene støtes vekk fra nasjonalistmiljøene, føler de seg til dels tiltrukket det syriske nasjonalfellesskapet og Syrias rådende politiske og sosiale orden. Dette er et fellesskap og en orden der islam tillates å fungere som en moralsk søm, der de selv

tillates å bedrive sitt sosiale og moralske entreprenørskap (hvilket gir dem god spirituell, økonomisk og politisk avkastning) og et fellesskap der de kan identifiserer seg med den overveiende muslimske medlemsmassen. Lover som regulerer personlig status (ekteskap, skillsmisse, arv, foreldrerett) er videre i Syria, som i store deler av Midtøsten, hentet fra sharia. Disse er signaler om sterke bånd mellom fundamentalister og den syriske statsmakt.

*Ummahen* er et like forestilt fellesskap som den sekulære nasjonalismen, men den har andre opprinnelsesmyter, andre tradisjoner og legitimitetsgrunnlag og andre definisjoner av "oss" og "dem". Så lenge den er apolitisk (dvs. at den ikke søker statsmakt) er *umma*ens sjanser til å sameksistere med den nasjonalistiske stat gode. Kurdisk nasjonalisme derimot, konkurrerer direkte med Ba'ath staten fordi den bruker nøyaktig samme logikk og argumentasjon, men med innhold som er i konflikt med Ba'ath ideologien. Ved å forfekte samhold på tvers av kultur- og språkbånd og etniske grenser, ved å bidra til å overkomme eller dempe konflikten mellom kurdere og arabiske innflyttere og ved avslutte langvarige voldsspiraler mellom konkurrerende stammer (se kapittel 6), fungerer fundamentalistene som nyttige redskaper for statsmakten. Islam har en viktig funksjon som brobygger mellom konkurrerende stammer og etniske grupper, og er i Jazeera-konteksten en lur strategi å spille på for å harmonisere sosialt liv. Å spille på islam er en strategi som tillater sheikhene å høste støtte fra konkurrerende grupperinger (stammer, arabere og kurdere).

Det er for øvrig ikke sagt at fundamentalistene anser nåværende president Assad som en ideell leder. Det eksisterer stadig store ideologiske kløfter mellom fundamentalistene og det syriske regimet. For å forstå fundamentalistenes aksept av det politiske status quo, tror jeg vi må inkludere en særegen egenskap ved sunnimuslimsk politisk teori: frykten for *fitna*. Sunniislamsk politisk teori, argumenterer Sivan (1990), er stekt påvirket av frykt for borgerkrig eller oppløsning av sosiale og politiske strukturer – *fitna*. *Ulemaaene* (muslimske lærde, overlapper med mine religionssheikher), har i denne anledning utviklet en slags pessimistisk realisme: oppfatningen av at en dårlig muslimsk leder er bedre enn anarki. Fundamentalistene synes å gjenspeile nettopp denne holdningen. De anser president Assad og hans etablissement som en *egnet* – om ikke *ideell* - statsleder og politisk orden. Dette står i rak kontrast til kurdiske nasjonalister som anser Assad-regimet som en hovedfiende.

Parallelt med at de bidrar til ivaretagelse av det politiske status quo, uttrykker kurdiske fundamentalister sympatiske holdninger til realisering av enkelte av kurdernes kulturelle rettigheter, til tilkjenning av statsborgerskap til de statsborgerskapløse og til økonomiske erstatninger til kurdere som har mistet jord. De syntes å føle en solidaritet med Syrias kurdiske befolkning som jeg ikke identifiserte hos regionens arabiske befolkning. Jelal næret

følelser til sheikhen på tross av ideologiske kløfter som skilte dem. Han ønsket å besøke sheikhen på tross av sheikhens antatte negative innvirkning på livet hans. I dagliglivet, i møte med hverandre, var fundamentalistene og sekulærnasjonalistene nærere hverandre enn det diskursene gir uttrykk for. Hvorfor? Nasjonalister og fundamentalister bodde sammen, snakket samme språk, sto ovenfor mange felles utfordringer og delte mange erfaringer. Denne sameksistensen eller oppveksten under liknende ytre materielle forhold, hevder Bourdieu (1977), bidrar til å produsere liknende sett av habituelle disposisjoner. Kurdere i regionen var i kraft av felles habituelle disposisjoner medlemmer av et dypt-fundert fellesskap, og det var dette som kom til uttrykk gjennom sheikhenes lavmælte støtte til kurderes kamp og i Jelals besøk til moskeen. Denne observasjonen så vel som argumentasjonen gir støtte til paradigmer som omtaler etnisitet som en primordial tilknytning. De viser at etnisk medlemskap ikke kan reduseres til et produkt av egeninteresse, men, i henhold til Bourdieu (Ibid.), at delte habituelle disposisjoner spiller inn.

Gjennom iverksetting av ”muslim” som primære identitet, underkommunisering av den kurdiske identitet, boikott av den kurdiske nasjonalbevegelse, forherligelse og forfekting av en sosial orden av den islamske gullalder, fokus på sosiale relasjoner og moral, demonisering av vesten, ivaretagelse av et gjensidig positivt forhold til statsmakten og avstand fra engasjement i den statlige politiske sfære, står ”fundamentalistene” i diametralsk opposisjon til ”sekulærnasjonalistene”. De to miljøene er gjensidig ekskluderende; den enes premisser for inkludering er den andres premisser for ekskludering.

Der det finnes en tese og en antitese, finnes ofte en syntese. Så også i forhold til diskurser om religiøs og politisk identitet blant kurdere i Jazeera. Etter å ha skissert to radikalt forskjellige miljøer og diskurser, skal vi nå ta for oss en tredje orientering som langt på vei forener disse.

## **Kapittel 5: En massemobiliserende middelvei? *Nasjonalislamismen***

### **Mulla Abdullah**

Butikkskiltene som er påskrevet på *kurmanji* gir signal om at vi har ankommet et kurdiskdominert område. Imam og jeg klemmer oss ut av taksien i den sørlige delen av Qamishli, en 5 minutters biltur fra sentrum. Området ser mer ut som en landsby enn som en by, men samtidig som en landsby som er i ferd med å bli innlemmet i byen: når vi forflytter oss vestover med ryggen mot sentrum dukker stadig flere leirhus opp blant betongbygningene. Helt i enden, forbi rundkjøringen der demonstrasjonene av 12.3.2004 og 02.11.2007 startet, dukker de grå bevisene på modernitet bare unntaksvis opp. Her er det ingen kvartaler, men et organisk utformet system av veier slik vi finner på landsbygda, der et fåtall er asfalterte. Fraværet av fortau og trær til pynt er andre signaler om at området ikke er et fullverdig del av byen. Og besynderlig nok, rundkjøringen står naken og gold; der er ingen statue eller bilde av forhenværende eller nåværende president, monumenter som typisk pryder viktige knutepunkter i Syria. Mon tro om det var her statuen av Hafiz al-Assad sto, statuen som ble revet ned under opptøyene i 2004.

Imam - en av sheikh Khaasha's nevøer - og jeg har et viktig formål med turen: Vi skal besøke Mulla<sup>56</sup> Abdulla (84), en dedikert kurdisk nasjonalist og en anerkjent muslimsk teolog. Bosatt i Qamishli, er han i likhet med medlemmene i Haqqi-familien ankommet fra Tyrkia på 20-tallet. Kombinasjonen kurdisk nasjonalist og praktiserende muslim tiltaler meg, gjør meg nysgjerrig. Feltarbeidet har bydd på flere møter med mennesker som regner seg som nasjonalister så vel som praktiserende muslimer, men mullaen står fram som særegen blant disse: han er en høyt utdannet, høytalende, respektert og fri kurdisk nasjonalist! Andre skikkelser som har autoritet og som ytrer seg offentlig om løsrivelse fra Syria, blir effektivt håndtert av myndighetene. ”Hvis han hadde vært like viktig som Sheikh Khaznawi var, ville myndighetene ha tatt ham av dage” forklarer Imam, og informerer ved det om grensene for mullaens innflytelse. ”Men han er dessuten så gammel at det regnes som synd (*haram*) å sette ham i fengsel. Han vil snart henfare, så myndighetene lar ham være i fred: de regner med at han ikke får stelt i stand store problemer.”

---

<sup>56</sup> ”Mulla” brukes av kurdere i Syria som ekvivalent for arabiske ”sheikh”.

Den sjeldne kombinasjonen (høytalende, respektert og fri kurdisk nasjonalist) kombinerer mullaen med rollen som *mudarris* (lærer i islamske vitenskapsgrener) og *mufti* (islamsk rettslærd). Da jeg spurte Sheikh Khaasha' om mullaen, kunngjorde han med dempet toneleie og et blick som tvang hans enkle ord til å yte stor kraft, at mullaens kunnskap var ”sterk, veldig sterk!”. Noen holdt mullaens kunnskapsnivå for å være på høyde med den av Doktor Bouti. På grunn av mullaens kamp for kurdere, hevdet Jelal at han var en av få sheikher som hadde forstått islam. Mullaen var alt i alt en meget anerkjent skikkelse i det syrisk-kurdiske samfunn.

Imam forteller meg underveis at også han verdsetter folket sitt, at også han skulle ønske at kurderne fikk sitt eget land. ”Kurdere levde i disse områdene inntil andre kom og tok landet deres. Det er undertrykking (*zulm*)! Men jeg støtter ikke den ekstreme (*mota'asib*) [nasjonal]bevegelsen.. Jeg har mange tidligere venner som har forlatt islam fordi de føler at de ikke er tjent med religionen tidligere venner som snakker stygt om Saladin (Salah ad-Din) fordi de mener at han ikke tjente kurdernes sak. Men Saladin gjorde nettopp det: han tjente kurdernes sak! På hans tid hadde kurderne enorme områder og gode relasjoner til sine nabofolk!”

Like før vi runder hjørnet til mullaens hus, spretter en ung mann ut av den lokale frisørsjappa. Det er Abd Ar-Rahman (27), kurder, student av mullaen gjennom ti år og hans trofaste medhjelper og reisefelle. Han er også en god kamerat av Imam og meg. Lykketreffet tar oss med til mesterens hus der vi ringer på og venter. Når døra omsider glir opp trer vi inn i en trang stue. Fulle bokhyller dekker tre av fire vegger fra gulv til tak, i vitne om huseierens litterære kapasiteter. Om litt hører vi lyden av noe lite og lett som nærmer seg rommet vi sitter i. Vi følger bevegelsene med ørene inntil en kroket mann med stokk kommer til å syne. Mulla Abdulla er *mer gammel* enn hva jeg hadde forestilt meg. Abd Ar-Rahman hjelper mesteren sin ned i en stol og skjenker *zohoraat*<sup>57</sup>. Mullaens slanke ansikt smelter i et smil når vi hilser.

Abd Ar-Rahman forklarer mullaen at jeg har kommet for å snakke om islam og nasjonalisme. ”Europa hjalp ikke kurderne” åpner mullaen kontant. ”Ved Sykes Picot avtalen i 1916 og oppdelingen av Midtøsten ble kurderne splittet i seks deler; Russland, Azarbadjan, Tyrkia, Iran, Irak og Syria. Nå er det bare fire deler igjen, du vet hvor de er”. Jeg nikker, og spør:

- ”Hvordan er nasjonalisme forenelig med Islam?”

---

<sup>57</sup> Et avkok på blomster; foretrukket over te for sine gunstige helsemessige effekter.

- ”Det finnes fem typer nasjonalisme. *Aduuaaniyyah* og *jaheliyyah* – og disse to forkastes av Islam – og *majd*, *aza* og *ta'auniiah*, som anerkjennes av Islam. Den første typen er en nasjonalisme der man gjør et folk til fiende av den simple grunn at de ikke er av ens eget folk. Den andre typen er en nasjonalisme som forfektes av et folk som har underutviklede eller ignorante skikker og tradisjoner. Den tredje typen er en nasjonalisme som bygger på stolthet og glede over ens folk, over historien og skikkene/tradisjonene deres. Den fjerde typen er en nasjonalisme som handler om å lede et folk ut av undertrykkelse. Den siste typen er nært beslektet til den foregående, og handler om å forsvare ens folk”.

- ”Men er ikke nasjonalisme, en ideologi som trekker politiske grenser mellom etniske grupper (*aqwaam*), i konflikt med det islamske idealet om å inkludere ulike grupper i ett religiøst fellesskap?”<sup>58</sup>

- ”På grunn av Amerika og Europa er det vanskelig å realisere den islamske staten, men vi må frigjøre oss fra undertrykkelsen!” Mullaen resiterer fra Koranen, sura Al – Baqara, vers 243: ”Du kjenner vel til dem som forlot sine hus i dødsfrykt? Gud sa til dem, ”dø!”. Senere vekket Han dem til live igjen [...]”<sup>59</sup> Verset trekkes typisk fram for å oppfordre muslimer til å kjempe i henhold til Guds vilje. Jeg antar at mullaens hensikt med å trekke fram verset var å vise til det han tolket som Guds oppfordring til kurdere om å kjempe mot undertrykkelse, til ikke å gi opp kampen for sin rett, på tross av kampens potensielle høye pris. ”Ikke ett folk skal være under et annet!” Mullaens stemme vinner styrke, men unngår å forvrenges til den skrikende, såre og sinte tonen som jeg opplever at muslimske predikanter så ofte lar bære sitt budskap. Han utstråler en mild og ydmyk autoritet, som om generert av en slags kjærlighet mer enn av sinne og skuffelse. Han resiterer fra Koranen igjen, sura Al – Momtahana, vers 8-9: ”Gud forbyr dere ikke å vise respekt og rimelighet mot dem som ikke bekjemper dere for religionens sak, og ikke drev dere bort fra deres hjem. Gud liker dem som viser rimelighet: Gud forbyr dere bare at dere slutter dere til dem som bekjempet dere for religionens sak, og drev dere bort fra deres hjem eller hjalp til ved utdrivingen’. Islam gjør det ikke ulovlig å forsvare seg mot sine undertrykkere!”.

Jeg trekker fram kurdere med gode jobber, kurdere som leger, advokater og handelsmenn, om kurderes dominerende posisjon i handelsstanden i Qamishli, om det kurdiske hegemoniet i religion i Syria: om kurdernes - på mange måter - gode og stadig bedre

---

<sup>58</sup> Spørsmålet mitt bygger på et argument som jeg hadde hørt fra flere teologer under feltarbeidet, et argument som ble hyppig brukt som motsvar til kurdisk (så vel som mot all annen) nasjonalisme.

<sup>59</sup> Oversettelsene fra Koranen som jeg her og i det følgende gjengir, er hentet fra Berg (1980).



situasjon i Syria. Lider egentlig kurderne under dårligere kår enn arabere flest? Er virkelig kurderne i Syria så undertrykte?

- ”*Bi la shakk!* (utvilsomt!)”. Mullaens svar kommer klart og kontant. ”375 000 km multiplisert med 10 – 20 km jord har blitt tatt i fra oss! De har tatt statsborgerskap og rettigheter fra oss. De forbyr oss å studere kurdisk og å lære om oss selv. Fra 1925 til 1928 drepte Tyrkia 1.5 millioner kurdere, og fra 1928 til 1942 drepte de ytterlig 1,5 millioner. Det finnes ikke et folk blant verdens 6 milliarder mennesker som er mer undertrykte enn kurdere!” Etter den lille tiraden legger han til ”og undertrykkelse er ulovlig i religion!” og resiterer fra sura An-Nisa, vers 44: ”Gud gjør ikke et støvkorn urett [...]”

- ”Så du er religiøs (*motadeyyin*) og nasjonalist!” konkluderer jeg tentativt.

- ”Jeg er ikke religiøs og nasjonalist! Forsvar av ens folk er en del av religionen, en religiøs plikt!”

- ”Hvis du sammenlikner situasjonen til kurderne i Syria i dag, med situasjonen deres - la oss si - for tretti år siden, ser du da at ting har forbedret seg?”

- ”Ting har blitt noe bedre!” vedgår mullaen, ”men de fundamentale tingene som jord og statsborgerskap mangler vi fortsatt!”. Han nevner et konkret lyspunkt: ”*Al-Mokhabaraat* har roet seg ned. Tidligere drepte de, nå nøyer seg med å gi fengselsstraff.” Påstanden vekker til live et minne hos mullaen, fra en hendelse som inntraff nylig, og som svekker den foregående uttalelsen: ”For ti dager siden tok ungdom og voksne til gatene for å demonstrere mot Tyrkias planlagte militærintervensjon i Irak. Det var en fredelig demonstrasjon, men folk ble skutt og drept!” Demonstrasjonen som han referer til var den samme som Abdullah omtalte innledningsvis.

- ”Kan dere [kurderne] oppnå rettighetene deres innenfor Syria, Tyrkia, Iran og Irak, eller er det nødvendig med et eget land?”

- ”*La budda min dawla!*” ([egen] stat er nødvendig!). Naturen til mennesker - som viser seg fra vi er små - er å underlegge oss andre - særlig fremmede! Du finner ikke et eneste folk fra Kina til Amerika som ikke undertrykker et annet! Men hvis religionen ble styrket i folk, ville de ikke ha undertrykket, i frykt for Gud. Jeg vil gi folk kunnskap! Alle profeter og filosofer – Platon, Aristoteles og flere – snakket mot undertrykkelse! Folk med kunnskap (*'ilm*) og sunt vett (*'aql*) undertrykker ikke!”

Vi har sittet i overkant av en time, og den aldrende mannen begynner å bli trett. Snart ber han Abd Ar-Rahman om å bli hjulpet opp på føttene, og vi tar et varmt farvel.

På gata forsøker Abd Ar-Rahman å presisere hva nasjonalismen deres går ut på: ”Vi forkaster oppsplitting i nasjoner for at folk skal legge andre under seg, for at folk skal sloss seg i mellom, eller for at vesten skal tjene på land i krig! Vi fokuserer på menneskets naturlige kjærlighet til folket og landet sitt, og søker å realisere denne kjærligheten!”

Før møtet med mulla Abdulla hadde Imam hevdet ovenfor meg at han tok avstand fra den kurdiske nasjonalismen. I ettertid korrigerer han: ”Hvis mulla Abdulla er nasjonalist, er jeg også nasjonalist! Jeg støtter også forsvaret av kurderne. Men jeg kan ikke fordra de som forkaster islam og som er rasistiske!”

### **Kontroversiell festival: Eid Newruz**

”Eid” betyr fest, og ”Eid Newruz” refererer til feiringen av Newruz. Newruz (ny dag) feires årlig den 21. mars, hovedsakelig i kurdiske regioner og Iran forøvrig. 21. mars – vårjevndøgn - er i utgangspunktet datoen for det nye året i den persiske kalenderen og er en iransk helligdag. Markeringen har siden blitt ispedd nytt innhold, blant annet tyrannen Zohaks død - et dødsfall som ifølge legender frigjorde kurdere fra et undertrykkende styre. I senere tid, etter framveksten av kurdisk nasjonalisme, har Newruz blitt omfavnet av kurdiske nasjonalister som kureres nasjonaldag. Et stort antall kurdere regner den som den viktigste dagen i året. Folk i Jazeera snakket om den på meste entusiastiske vis, deltok på den med stor iver og sparte penger til den for å kjøpe festklær og mat.

Markeringen har pre-islamske røtter og inneholder praksiser som er kontroversielle sett fra et konservativt islamsk hold. Blant disse er musikk uten religiøst budskap, dans der menn og kvinner danser sammen, samt feiringen og legitimeringen av kureres nasjonale følelser. Følgelig har festivalen ikke blitt innlemmet i rekken av islamske ritualer. Islamske fundamentalister boikotter den. Samtidig tøyles og kontrolleres den av offisielle syriske myndigheter og den har mange ganger ledet til konfrontasjoner mellom kurdere og statsmakten (dette gjelder i enda større grad Tyrkia). Da jeg ankom festivalen i 2006 ble jeg fortalt at festivalen for første gang under Assad-regimet utspilte seg uten vold, konfrontasjoner og arrestasjoner. Amerikanerne og ”*Abu Hurriyyah*” (”Fader Frihet” – George W. Bush) sitt nærvær i Irak ble gitt æren for dette. Posisjonen til kurdere i Irak har etter invasjonen blitt betydelig forsterket, og dette har smittet over og inspirert kurdere i nabolandene. Under en Newruz markering i Syria 2008 ble allikevel minst 3 kurdere drept og mange flere såret da syriske sikkerhetsstyrker åpnet ild mot festivaldeltakere (Ziadeh 2009).

Offisielle syriske myndigheter har ignorert hendelsen og ingen formell undersøkelse har blitt iverksatt.

Hva foregår på festivalen? Hva kan den si oss om konfliktlinjene i det syrisk-kurdiske samfunn?

### **Kurderes kollektive minne**

Feiring av Newruz finner sted overalt i Syria der det er kurdere; fra Damaskus til små landsbyer i nord. Festivalen som jeg deltok på var en av de større i Syria. Den fant sted 21. mars 2005 i utkanten av nærmeste by til Helwa, Qahtaniyyeh, og tiltrakk seg kurdere herifra samt fra Qamishli og omkringliggende landsbyer. Jeg anslår at noe rundt 5000 mennesker deltok på festivalen.

Festivalområdet var et hevet landskap av vårgrønne bakker, drysset med mennesker og telt. Røyk og lukten av grillet lam oste opp fra utallige bål. Tre scener gav plass til teateroppsetninger og konserter. Musikk ljommet og Kurdistans rød, hvit, og grønnstripete flagg med en strålende sol i midten, valet vågalt i vinden: symbolet er ulovlig i Syria.

På scenene, så vel som blant publikum, danset, sang, spilte og feiret kvinner og menn omgitt av hverandre, noen hånd i hånd. Den rigide separasjonen som gjorde seg gjeldende i Helwa Sheikh (og i stor grad også i andre landsbyer i regionen), var her delvis erstattet av et fellesskap der kvinner og menn deltok i de samme aktiviteter, på likere linje, i det samme rom. Samtidig var det tydelig at flere menn enn kvinner danset, og et stort antall kvinner samlet seg og observerte festivalen i trygg avstand fra scenene. Hverdagen var ikke snudd på hodet under festivalen, men en viss endring i forhold til hverdagens kjønnsrelasjoner syntes å komme til uttrykk.<sup>60</sup> Grunnen til det er nok særlig kvinners aktive deltakelse i den kurdiske nasjonalbevegelsen, samt nasjonalismens idealisering av likestilling. Jeg har tidligere sagt at mange kurdiske nasjonalister praktiserer konservative holdninger til kjønnsrelasjoner på tross av at de presenterer kurdiske nasjonalisme som en kvinnefrigjøringsbevegelse. Blant de dedikerte nasjonalistene er det allikevel trolig et relativt høyt antall som setter ideologien ut i live. Dette gjelder så vel kvinner som menn, og dette mener jeg kom til uttrykk på festivalen.

Forestillingene på de ulike scenene utspilte seg med høy intensitet. En gruppe valet et digert kurdisk flagg mellom seg mens de danset og sang, publikum jublet. På en annen scene

---

<sup>60</sup> Victor Turner (1969) beskriver hvordan Ndembu-folket i datidens nord-Rhodesia (Zambia) praktiserer autoritetsrelasjoner som er omvendt av autoritetsrelasjonene som til vanlig gjør seg gjeldende under et årlig ritual. Denne ritualiserte *anti-strukturen* fungerer ifølge forfatteren til å gi utløsning for spenninger som bygger seg opp i hverdagslivet, *strukturen*.

underholdt to menn - én på keyboard og én på vokal – med psykedeliske toner og messende vokal. Foran scenen danset menn og kvinner dabke, skulder til skulder, hånd i hånd. På den tredje scenen ble det fremført teater. Det var dramatiske og emosjonelle scener: ”soldater” som tvinger og slår, ”mødre” som roper ut sin vrede og sorg, ”lik” som slepes bort. Publikum fulgte med i en vibrerende stillhet. Tilsvarende forestillinger, forestillinger som handlet om kurderes lidelse under fremmede regimer, dominerte festivalbildet.

Teateroppsetninger, taler og sanger gjenskapte hendelser som angivelig hadde funnet sted i virkeligheten. De var historier om kurdisk lidelse og undertrykking, om den kurdiske befolkningen i fremmede regimers vold. De var historier som tilsvarte historiene som Nevad, Abdullah, Jelal og Mulla Abdullah formidlet: historier og minner som syntes å utgjøre en kurderes kollektive bevissthet og en kurderes kollektive hukommelse. Her på festivalen, som hjemme i stua til Nevad, ble denne kollektive hukommelsen manifestert gjennom muntlige og visuelle praksiser, gjennom språk, historiefortelling, musikk, bilder og film. Det var ritualiserte, kulturelle praksiser som bidro til å skape en følelse av fellesskap, tilhørighet og intern samhörighet. Det var praksiser, kan vi si, som bidro til konstruksjonen av den kurdiske nasjon. Fundamentalistenes hukommelse ble i kontrast manifestert i statseide moskeer og bygget opp under kontrasterende virkelighetsforestillinger og konkurrerende autoritetsfigurer.

I den syriske statsmakts narrativer, spredt gjennom masseutdanning og media, er kurdere og deres problemer under det syrisk-arabiske regimet visket ut. Kurderes ihukommelse eller markering av deres lidelseshistorie er med det et prosjekt som utfordrer Ba’ath regimets offisielle narrativ, og festivalen er derfor en potent politisk operasjon. Markeringen skaper videre nasjonale forestillinger, og disse er igjen sentrale for integreringen av nasjonen (Anderson 2006). Festivalen syntes å være en helt sentral arena for forestillingen og konstruksjonen av den kurdiske nasjonen. Dette, må vi anta, forklarer mye av regimets misnøye med festivalen.

Ettersom lidelse er et potent drivstoff for kurdisk nasjonalisme, ser konservative segmenter av den syrisk-kurdiske befolkningen (som finner seg godt til rette under dagens politiske strukturer) på festivalen med skepsis. Den ideologiske eller politiske *bruken* av hukommelsen, de nasjonalistiske, anti-arabiske, anti-religiøse holdningene og handlingene som hukommelsen genererer, står i sentrum for fundamentalisters misnøye med kurdisk nasjonalisme. Festivalen og festivaldeltakerne representerer dermed langt på vei det fundamentalistene står i opposisjon til: overkommunisering av etnisk identitet, fravær av religiøse symboler, kurdisk-nasjonalistisk entusiasme, produksjon av en kurdisk subjektivitet og lidelseshistorier der arabere delvis blir presentert som ansvarlige for kurderes lidelse.

### **”La dem få vite at islam omfavner nasjonalisme!”**

”Jeg har aldri vært der, og jeg skal aldri dra dit!” Vi sitter en fortrolig liten gjeng i moskeen da Imam (Sheikhens nevø) opplyser om sitt forhold til Eid Newruz. ”Hvorfor?” utfordrer Abd Ar-Rahman: ”Hvorfor drar du ikke til Eid Newruz og taler? Hvorfor deltar du ikke og taler om islam!?” ”De ville hatet meg!” parerer Imam lattermildt men alvorlig. ”Ikke hvis du snakker om nasjonalisme gjennom islam! De vil ikke hate deg hvis du taler om det som interesserer dem og samtidig lar det du sier være understøttet av religionen din!” Abd ar-Rahman synes lettere irritert over Imams negative portrettering av Eid Newruz. Generelt virket han lei av at folk ikke maktet å identifisere alternativer til islam - nasjonalisme splittelsen: ”Snakk om nasjonalisme, om rettigheter, om frihet! Ikke vær redd. La dem få vite at islam omfavner nasjonalisme!”

Abd Ar-Rahman er en nøye observerende muslim (*motadeyyin*): Han praktiserer de islamske trossøyler<sup>61</sup> og besitter omfattende kunnskap om religionen etter tolv år i lære hos Mulla Abdullah. Samtidig understreker han sin kurdiske identitet og er en dedikert kurdisk nasjonalist. Blant annet har han skrevet ganske mye om overenskomsten mellom islam og om kurdisk nasjonalisme, og han deltar alltid i feiringen av Eid Newruz.

Som nasjonalist og Eid Newruz-entusiast er Abd Ar-Rahman deltaker i sammenkomster som potensielt bryter med islamske moralske normer. Det vil si, han bryter med holdningene og handlingene til fremtredende religiøse ledere i regionen, menn vi har identifisert som fundamentalister. I denne sammenheng ser han ut til å ha utviklet et internt moralsk kompass som tillater han å praktisere både sin religiøse og sin kurdisk-nasjonale identitet. Kompasset tillater han å delta i forskjellige og til dels motsettende sosiomorske sfærer, sfærer som opprettholdes av gjensidig diskriminerende retorikk og ekskluderende praksiser. Veiledet av dette moralske kompasset (som slo meg å være meget uvanelig på landsbygda i Jazeera), observerer han islams trossøyler og studerer sharia, samtidig som han forfekter kurdisk nasjonalisme, feirer Eid Newruz og oppfordrer andre observerende muslimer til å delta i feiringen og til å kjempe kurdernes sak.

Abd Ar-Rahman kjemper for at muslimske kurdere ikke skal stå utenfor det nasjonalistiske miljøet i fordømmelse og forakt, men at de skal delta i miljøet, komme med innspill, forme nasjonalismen og bidra til å fylle igjen en grøft som splitter Syrias kurdere. På

---

<sup>61</sup> Trosbekjennelse, bønn, faste, almisser og pilgrimsreise dersom omstendigheter tillater det.

tilsvarende måte oppfordrer han ikke-observerende kurdiske muslimer til å praktisere islam og til å delta i religiøse sammenkomster. Kampen hans er å integrere miljøene, å skape et felles og moderat kurdisk-muslimsk prosjekt. Dette, hevder han, er et prosjekt som må realiseres gjennom deltakelse, ikke demonisering. Og språket hans, til forskjell fra språket til medlemmer av de foregående miljøene, var språket til en som var innenfor det han beskrev. Han demoniserte verken dedikerte, konservative muslimer eller iherdige kurdiske nasjonalister. Istedenfor tilnærmet han seg de nasjonalistiske og de fundamentalistiske leirene på en overskridende og pragmatisk måte. Han besøkte Sheikh Khaasha' under høytidene - da det regnes som viktigst å gi et besøk - men meget sjelden ellers. Ved besøk hilste han hjertelig på sheikhen - men uten å kysse hånden hans - slik yngre menn som oftest gjør. Han tok med seg sitt nasjonalistreligiøse budskap på i feiringen av Eid Newruz, han danset - men uten å gripe fremmede kvinners hender - og drakk ikke alkohol. Gjennom denne kreative deltakelsen, der han silte ut elementer som han mener står i konflikt med hans religiøse og nasjonalistiske orientering, samtidig som han tilførte nye elementer til de rådende praksismønstre, overskrider han islam - nasjonalisme splittelsen. Han føler seg og handler som et medlem av det kurdiske fellesskap, men forkaster rasistiske og islamfiendtlige holdninger.

Denne forsonende orienteringen, *både-og* budskapet, var nok den bakenforliggende forklaringen på hvorfor nære venner frarådet meg på det sterkeste å tilbringe tid med ham. Engasjementet hans hadde tiltrukket myndighetenes tette oppmerksomhet. I avslutningen av kapitlet skal vi se hvorfor.

## **Taha**

Taha var student i Jaama' ash-Sheikh på sjetten år, og studenten med lengst fartstid i moskeen. I tillegg til fartstiden var han i kraft av sin alder (26 år og eldstemann), høyde (nesten to meter), vesen (usedvanlig vennlig, arbeidsom og bestemt), og avstamning (*shariif*) en autoritet blant studentene, en slags storebror eller rollemodell. Han nøt stor respekt blant folk forøvrig. Tahas syn på møtet mellom nasjonalisme og islam er et syn som har potensielt bred appell hos den kurdiske befolkningen.

Taha kommer fra en landsby nordøst i Jazeera, et område der landskapet løfter seg mot Taurusfjellene i Tyrkia i nord. Området og landsbyen var tidligere kjent for sine gode nedbørmengder, elver, underjordisk vannkilder, trær og rike jordbruksavlinger. I dag er landsbyens tid som oase forbi. Elven som rant gjennom landsbyen har tørket inn til en smal

stripe av fuktig jord, de fleste vannkildene er borte og trærne er døende. Disse endringene har funnet sted i løpet av de aller siste årene, ifølge landsbybefolkningen. Etter jordbruksreformene står dessuten familien til Taha og de forøvrige husholdningene igjen med 4 *qiis* (4 dekar) jord hver. 4 dekar *tørr* jord er minimalt eller utilstrekkelig til å brødfø en husholdning. Familien hans forteller - som så mange andre - om bedre tider før. Om mer regn og mer jord. Om en utvikling som har gått i revers.

Etter å ha droppet ut fra skolen i niendeklasse, tok Taha diverse strøjobber, for siden å flytte til Helwa Sheikh som attenåring. Han er kurder, og blant de uten statsborgerskap. ”Jeg kom hit [til Helwa Sheikh] for å lære om ærlighet (*sadq*). Staten har tatt fra familien min all jord og gitt den til araberne. Familien min har bodd her i mange, mange generasjoner, livnært seg på jorda her, og vi får ikke statsborgerskap. Hvis man flytter til Europa får man statsborgerskap etter fem eller syv år, her får vi det ikke etter hundre! Jeg har ingen rettigheter her, bare løkken rundt halsen. Om jeg hadde studert i hundre år, ville jeg likevel ikke ha fått tillatelse til å undervise! Visste du det Even!?” Tahas stemme svir av sinne, han klager, nesten som om det var jeg som hadde gjort ham noe vondt. Jeg nikker til spørsmålet hans. ”Jeg vil ikke leve i et samfunn der vi blir dømt og behandlet som kurdere! Jeg vil leve i et samfunn der vi blir behandlet som mennesker, der vi blir dømt for våre handlinger og ikke for vår hud eller blod. Det er feil at arabere skal få jord fordi de er arabere...”

Taha uttrykte ofte frustrasjon over samfunnet han levde i, et samfunn han omtalte som istykkerrevet av korrupsjon, rasisme og egoisme. Løsningen til oppsplittingen av samfunnet, veien å gå for å veve sammen arabere og kurdere til et fortidens fellesskap og måten å bekjempe de forøvrige urettferdigheten i samfunnet, identifiserte han som islam. ”Islam er rettferdighetens religion (*diin ul-haq*). Ingen undertrykkes i islam; islam gir mennesket dets rett”.

Og Taha, i lag med de forøvrige studentene i Helwa, satte likestillingen mellom etniske grupper - som de hadde lært at islam beforder - ut i praksis. Det var aldri antydninger til xenofobi eller vektlegging av ens etniske tilhørighet i moskeen. ”Araber – kurder” diskursen, som ellers tok stor plass, var fraværende. Etniske stridigheter var her erstattet av det islamske idealet om flere *aqwaam* i én *ummah*. Identiteten ”araber” og ”kurder” var irrelevante i moskeen. Mikrosamfunnet som deltakerne i moskeen utgjorde, representerte derfor et etterlengtet alternativ til den ”harde” og konfliktfylte verden utenfor.

Taha var som Abd Ar-Rahman i det at han så på seg selv først og fremst som muslim, samtidig som han, med den lidenskapelige nasjonalisten Jelal sine ord: ”*ioheb qawmiyyatihi*”

(”Taha er glad i sin nasjonalitet”). I kraft av å verdsette sin nasjonalitet eller etniske identitet, uttrykte Jelal stor respekt for- og næret et vennskapelig forhold til Taha. Jelal gjorde dermed et viktig skille mellom Taha og medlemmene av en gruppe som han foraktet eller tok sterk avstand fra - *al-mota'asibiin bi ad-diin* (de fanatisk entusiastiske til religion), personer som tok avstand fra nasjonalistenes understreking og iverksettelse av sin kurdiske identitet. Disse har vi identifisert som fundamentalister.

At Jelal gjør radikal forskjell mellom Taha som verdsetter sin kurdiskhet og de som underspiller eller forkaster den, bygger opp under en tidligere antakelse. Det viser at sekulærnasjonalisters anti-religionsheikh og/eller anti-islamske holdninger, stort sett er forkankret i deres assosiasjoner med religionen slik den praktiseres i dag og med flertallet av dens forfekttere. Det er den levde religionen som kritiseres, religionen som langt på vei er formet av den syriske statsmakts restriksjoner på religiøst og politisk liv, og ikke religionen som tidligere har fungert som både plattform for kurderes politiske aspirasjoner.

”Det er de som søker retten sin gjennom religion” forklarte Taha meg en gang vi satt i moskeen på fortrolig tomannshånd, ”og det er de som søker retten sin gjennom nasjonalisme. Flesteparten av de som søker retten sin gjennom nasjonalisme, har mål i *dunya* (livet her på jorda i kontrast til livet etter døden). Deres mål er ikke frihet og frigjøring fra undertrykkelse. Deres mål er penger og makt, og de splittes fordi de ikke vil stå under hverandre”. Med ”splittelse” refererer han til de kurdiske partienes interne maktkamper, maktkamper som går langs stammelinjer. ”De jobber for sine egeninteresser og har skjulte forbindelser til myndighetene. De ansvarlige i partiene er ofte myndighetenes agenter. De har ingen integritet! Uten et religiøst prinsipp følger man sine egoistiske interesser... Jeg ville ha solgt nasjonaliteten min dersom jeg ikke hadde hatt religion!”

Taha trekker fram en episode for å illustrere den siste uttalelsen. En kveld vi satt på patioen til moskeen fikk vi besøk av to *mukhaberaat*-agenter. En trakk Taha til side og beordret ham pent om å melde fra til dem hver gang nye studenter ankom moskeen. Taha nektet, hvorpå agenten ble kraftig irritert. ”Religion gjør deg *motamesik* (fastholden, urokkelig), derfor er myndighetene redde for religion.”

”Nasjonalisme uten religion er en stor feil. Nasjonalisme uten religion fører bare til forfølgelse av egne interesser. Men religionen er ikke imot nasjonalisme. Jeg benekter ikke nasjonaliteten min - hadde jeg gjort det hadde jeg benektet koranen!” Han resiterer fra koranen: ”Mennesker! Vi har skapt dere av en mann og en kvinne, og gjort dere til folk og



stammer, for at dere skal lære hverandre å kjenne [...].<sup>62</sup> Nasjonalisme er samarbeid, utveksling og dialog mellom ulike folkegrupper! Og vet ikke de som forfekter kurdisk nasjonalisme at alle store kurdiske opprør har vært ledet av [religions]sheikher? Jeg forstår ikke de som forkaster religionen...”

”Jeg vil ha en enhetlig islamsk stat” konkluderer han, ”for der blir intet folk undertrykket!” ”Vil du ha Kurdistan” spør jeg. Han svarer: ”Når araberne, tyrkerne og perserne har fått sine [nasjonal]stater har kurderne også rett. Jeg er ikke imot Kurdistan – tvert imot: jeg vil at alle skal få sin *rett*.”

Taha leste bøker om kurdere og Kurdistan i moskeen i tillegg til pensumet som sheikhen la opp. Han manifesterte en dypere tilknytning til det kurdiske fellesskapet enn hva lærermesteren gjorde, men uten at dette virket å være en kilde til konflikt. Sheikhen følte seg kanskje mer ”kurdisk” og hadde kanskje dypere sympatier med det kurdiske folk enn hva han gav uttrykk for. Grunnen til at han og de andre Haqqi-sheikhene til de grader underspilte sine etniske identiteter, kan ha med sheikhenes avhengighet av statusen som nøytrale og upartiske å gjøre. Som ”muslimer” og ”syreter” (og ikke ”kurdere”) kunne de høste anseelse hos både den arabiske og den kurdiske befolkningen, mens en tydeligere kurdisk identitet ville ha avspist dem med mindre anseelse blant arabere. Dette ville rokket veldig ved deres posisjon og aktivitet i samfunnet.

## Nasjonalislamisme

### Bred appell

Kombinasjonen av et solid engasjement for islam og en dyp interesse for- og identifisering med det kurdiske folk, er en holdning som har vært utbredt blant kurdiske mullaer. Mulla Abdullah og hans assosierte slutter seg til nettopp denne holdningen, i kontrast til Sheikh Khaasha’s og fundamentalistenes mer ensidige *ummah*-perspektiver på identitet og tilhørighet. Holdningen står samtidig i kontrast til sekulærnasjonalistenes mer ensidige vektlegging av kulturelle bånd, språkbånd og avstamning. Vi kan si at det er en *dualistisk* identitet som mullaen representerer, en identitet som er sammensatt av følelser av tilhørighet til- og identifisering med et distinkt kurdisk fellesskap og et distinkt islamsk fellesskap. Vi kan også si at Mullaen og tilsvarende autoritetsfigurer bygger sin autoritet på to kilder til legitimitet:

---

<sup>62</sup> Koranen 49:13

det standhaftige arbeidet for kurdere gir karismatisk autoritet, mens statusen som mulla gir tradisjonell autoritet.

Denne dualistiske kurdisk-muslimske identiteten og den sammensatte autoriteten er interessant i forhold til ideologiens appell til kurdere. Som både et *islamsk* og et *kurdisk* prosjekt - tradisjonelt som mer moderne - inkluderer nasjonalislamismen både fundamentalistene (personer hvis primære identitet er ”muslim” og som fokuserer på sosiale relasjoner og moral) og sekulærnasjonalistene (personer hvis primære identitet er ”kurder” og som anser arbeid for kurdernes rettigheter som sitt viktigste anliggende). Den henvender seg og gir rom til individer som tilhører to diametralsk motsatte og konkurrerende miljøer, og med det til det store flertallet av syriske kurdere. Ideologien er syntesen som forener tesen og antitesen, en overordnet orientering som overkommer dype konfliktlinjer i det syrisk-kurdiske samfunnet.

På tross av den brede appellen som jeg antar at nasjonalislamismen derfor skulle ha, syntes den i liten grad å være gjenstand for oppmerksomheten eller entusiasmen til kurdere. Kurdisk nasjonalisme ble generelt sett på som anti-islam og anti-araber av individer utenforstående bevegelsen, og mange av tilhengerne av nasjonalismen syntes faktisk å bære på slike holdninger. Ideologien syntes i enda mindre grad å ha materialisert seg i noen form for organisert bevegelse.. Mulla Abdullah var den eneste frittalende ideologen med en viss autoritet som tilhørte den nasjonalislamistiske tilnærming. Hvorfor var ikke denne orienteringen mer utbredt og populær, denne tilsynelatende lærde, forsonende og inkluderende orienteringen? Hvorfor var ikke den nasjonalislamistiske diskursen dominerende blant de kurdisk-nasjonalistiske diskursene?

Jeg tror svaret er å finne, paradoksalt nok, nettopp i dens massemobiliserende potensial. I kraft av dualistiske egenskaper evner nasjonalislamismen å skape solidariteter på tvers av etno-religiøse divisjoner. Den evner å tiltrekke seg og forene kurdere fra konkurrerende miljøer - å mobilisere brede lag av Syrias nærmere to millioner kurdere – og i dette, i dens massemobiliserende potensial, representerer nasjonalislamismen en farlig opposisjonsbevegelse for Ba’ath-regimet. Mulla Abdullah hadde sittet i fengsel i to perioder, og blitt fratatt tillatelsen til å tale i moskeer. Den populære Sheikh Khaznawi var en sentral talsmann for kurdernes rettigheter, en uredde kritiker av Ba’ath-regimets diskriminerende politikk og en karismatisk sufi-leder. Han ”forsvant” da han vendte tilbake til Syria etter å ha deltatt på diverse menneskerettighetsseminarer i Europa, deriblant Oslo.<sup>63</sup> Disse er signaler

---

<sup>63</sup> Det er relevant å nevne at to høyt utdannede, det jeg oppfattet å være velinformerte informanter, hevdet at det var et velkjent faktum at myndighetene eliminerer religionssheikher som taler kurdernes sak

om at nasjonalislamismen behandles som en mektig intern fiende, som, i likhet med andre potente motstandsbevegelser, søkes underminert.

### **Eksklusjon**

Samtidig som nasjonalistiske kurdere og kurdisktalende muslimer inkluderes i den nasjonalislamistiske prosjekt og diskurs, ekskluderes arabere (så vel som tyrkere, persere osv.). I tillegg kan kurdere som ikke er muslimer (for eksempel kurmanji-talende Yazidier og Zoroastrianere som er bosatt i regionen), tenkes å utsettes for en mer usikker og tvetydig posisjon i fellesskapet som forespeiles av nasjonalislamistene. Hvis et fellesskap skal reises på forestillinger om felles kultur, språk, skjebne, religion og geografisk tilhørighet, samt på emosjonelle bånd som knytter menn og kvinner som deler denne fellesskapsfølelsen sammen - slik diskursen som skisseres i dette kapitlet antyder - hva skjer da med individer som ikke deler religionen? Et mulig scenario er at en så marginal minoritet som den kurdisk talende ikke-muslimer utgjør, blir stemplet som en anomali, en uønsket uregelmessighet, og at det iverksettes tiltak mot dem (for eksempel assimileringspolitik eller økonomisk og/eller politisk marginalisering), i den hensikt å oppfylle nasjonalistkravet om nasjonal homogenitet. Presset mot homogenitet er samtidig et press mot ekskludering og diskriminering. Faren for at disse ”skyggene av nasjonalisme” kommer til syne er reell, også dersom nasjonalislamismen skulle definere premissene for inkludering og ekskludering.

### **Den positive tilnærmingen**

Framstillinger av kurderes lidelse under fremmede og undertrykkende regimer har en sentral posisjon i den nasjonalislamistiske diskurs. I dette likner den på sekulærnasjonalismen. Men sekulærnasjonalismen skiller seg fra sistnevnte i måten kurdernes lidelse håndteres på.

Nasjonalislamistene synes gjennomgående sterkt kritisk til de demoniserende holdningene som kommer til uttrykk i det sekulærnasjonalistiske miljøet, til de diskursive praksisene som særlig rammer arabere og ortodokse muslimer. Kurdernes kamp, for nasjonalislamistene, er, satt i kontrast til den av sekulærnasjonalistene, ikke en kamp *mot* arabere, *mot* islam og *mot* religionssheikher, men en kamp *for* frihet og *for* rettferdighet. Sekulærnasjonalismen overlapper i sin massive fokus på diskriminering av ”den andre” med nasjonalismen som Mulla Abdullah identifiserer som *al-'aduaaniyyah*, (*'adu* betyr ”fiende”), en orientering som mullaen forkaster. Arabere er, for nasjonalislamister, også en slags ”den andre”, men de forvandles ikke til en bitter fiende, et subjekt å rette et massivt raseri mot. Den ”andre” markerer på en enklere måte grensen mellom hvem som inngår i nasjonalfellesskapet og hvem som utgår. Den er en markør for ”annerledeshet” som

nasjonalislamistene benytter for å realisere nasjonalprosjektet og ikke et symbol som mobiliserer sinne. Det høye spenningsnivået mellom kurdere og arabere i Jazeera som jeg påpekte innledningsvis, varierer altså i forhold til konkurrerende konstruksjoner av kurdisk identitet, i forhold til kurdernes ulike definisjoner av "oss" og "dem". Abd Ar-Rahman hadde, i motsetning til Jelal og Nevad, arabiske kamerater.

Den primære *fienden* som nasjonalislamistene raser imot, er de totalitære regimer som gjennom historien har utøvd vold mot kurdere. Arabere, tyrkere og persere holdes i liten eller ringen grad ansvarlige for disse regimenenes handlinger, men deres privilegerte posisjon i deres respektive stater sees som bevis på at også kurdere trenger en styresmakt som er deres egen.

Rasistiske diskurser hevder Wimmer, lik sekulærnasjonalistenes måte å skille mellom "oss" og "de andre" på, kan ofte tilskrives mangel på utdanning (Wimmer 2002). Dette stemmer ikke umiddelbart med min empiri, da flere av de mer fanatiske nasjonalistene hadde høyere utdanning. Men på den andre siden indikerer observasjonene mine at nasjonalislamismen var særlig preget av relativt høyt utdannede personer. Blant annet utmerker de tre personene som jeg har benyttet for å skissere nasjonalislamismen - Taha, Abd Ar-Rahman og Mulla Abdullah – seg med høye kunnskapsnivåer. Nasjonalislamismen synes å være formet av mer kunnskap enn sekulærnasjonalismen.

I sine forestillinger om et kurdisk fellesskap legger nasjonalislamistene mer vekt på "oss", på positive aspekter ved medlemsgruppen, enn hva sekulærnasjonalistene gjør. Kurdere behandles som en primordial folkegruppe (*qawm*) med egenverdi og hvis medlemmer er disponert til å føle solidaritet og kjærlighet til hverandre. De såkalte "primordialistene" argumenterer tilsvarende at det affektive ved medlemskap i en etnisk gruppe eller i en nasjon som er konstruert på etniske røtter, først og fremst kommer av gruppens interne egenskaper, dens "innhold", og ikke av eksterne trusler og diskriminering av "den andre". Framfor å fokusere på grenser og hva gruppen ikke er, vektlegger "primordialistene" innhold og "oss": tilhørighet og integrasjon er et produkt av hvem vi er mer enn hvem vi ikke er. Der situasjonistenes vektlegging av grenser og distinksjon var nyttig og langt på vei tilstrekkelig i analysen av sekulærnasjonalistene, leder nasjonalislamismen oss altså til å rette mer oppmerksomhet mot gruppens kulturelle egenart. Samtidig figurerer lidelsessymbolet sterkt også i nasjonalislamisters bevissthet og diskurs. Dette impliserer at det kurdiske fellesskapet i betydelig grad produseres gjennom mobilisering vis-à-vis de som holdes ansvarlige for lidelsen, "de andre": fremmede nasjonalstater. Grensemetaforen er derfor nødvendig også i analysen av nasjonalislamistene.

## Nasjonalisme som en dimensjon av islam

Nasjonalisme, på bakgrunn av kurdernes lidelseshistorier samt pågående lidelse, blir i det nasjonalislamistiske paradigmet definert som en dimensjon av islam. Logikken som ligger grunn for harmoniseringen av idésystemene, er følgende: forsvar av ens folk defineres som et islamsk imperativ, mens nasjonalstaten regnes som det eneste disponible redskapet som kan benyttes for å effektivere forsvaret. Gjennom denne analysen transformeres den ofte antatte kontradiksjonen mellom nasjonalisme og islam til et forhold der nasjonalisme legitimeres av islam, et forhold der systemene smelter sammen i en større religiøspolitisk enhet. Ideen om nasjonalisme antas å vinne ytterligere legitimitet i islam, da begge idésystemer hevdes å omfavne og anerkjenne menneskers iboende kjærlighet til sine "egne".

I likhet med Hamas i Palestina, ser nasjonalislamistene i Jazeera ut til å underordne målet om gjenopplivelsen av *al-ummah* - det verdensomspennende islamske samfunn - et mer begrenset og presserende mål: forsvar av nasjonen (kurdere). Den beste veien for å nå dette presserende målet regnes altså å være opprettelsen av en nasjonalstat for kurdere (Kurdistan). Det teoretiske og ideologiske grunnlaget for harmoniseringen av islamske tanker av fortiden med nasjonalisme er hamret ut i nyere tid, forfektet blant annet av Hamas.<sup>64</sup> Mulla Abdullah deler Hamas' teoretisk grunnlag, nemlig kompatibiliteten mellom islam og nasjonalisme, men han hevder ikke, slik Nusse analyserer Hamas, at nasjonalisme er en del av den islamske *tro*. Nasjonalisme, for Mulla Abdullah, er det redskapet, som, gitt dagens kriser (kurdernes situasjon) og globale politiske spilleregler (nasjonalstaten som legitim politisk entitet og vestlig hegemoni), må iverksettes for å oppfylle sentrale islamske imperativer (forsvar av ens folk). Blant de mulige svar på disse innsnevrende premisser og presserende krav, finner altså mullaen at det *mest* korrekte er nasjonalisme. Man kan i midlertidig innvende at det islamske idealet er fellesskap som bygger på felles religiøs identitet og som integrerer ulike etniske grupper, mens den kurdiske nasjonalismen trekker politiske grenser nettopp mellom gruppene som islam ønsker å integrere. Svaret, nasjonalismen, bør derfor forstås som et kompromiss mellom politiske realiteter og religiøse krav, en nødhandling med noe bismak, og ikke, som Nusse hevder, som en del av den islamske *tro*.

Det finnes altså andre bevegelser i Midtøsten som opererer på liknende ideologiske plattformer, for eksempel Hamas og Hizbollah. Også disse er nasjonal-islamske hybrider, moderne men likevel potente konstruksjoner. Hvordan står den syrisk-kurdiske

---

<sup>64</sup> Se Nusse i Lybarger (2007) som argumenterer for at Hamas bryter med islamsk tenkning av fortiden når de definerer nasjonalstaten (*watan*) og nasjonalisme (*watnaiyyah*) som en del av den islamske *tro*.

nasjonalislamismen i forhold til disse? At den sterke syriske sekulærstaten har jobbet for å at sekularisme finner aksept i befolkningen, har nødvendigvis påvirket Jazeeras kurdere til å betrakte religiøse regimer med en viss skepsis. Nasjonalislamisme krever at religion skal spille en sentral rolle i politikk, og det er derfor rimelig å anta at Hamas og Hizbollah har bredere appell blant palestinere og shia-libanesere, enn det Jazeeras nasjonalislamistiske bevegelse har blant syriske kurdere. Sistnevnte har heller ikke materialisert seg i noen form for sosial bevegelse som tilbyr skole, helsetjenester også videre, tjenester som er viktige kilder til Hamas' og Hizbollah's popularitet.

Analysen som mullaen gjør, harmoniseringen av islam og nasjonalisme, er eksempel på en kreativ prosess der typiske nasjonalistiske verdier oversettes til islamske, en prosess der splittelsen mellom det nasjonalistiske og det islamske overkommes. Og parallelt med at nasjonalistiske elementer inkorporeres i islam, tar nasjonalislamistene til orde for å beholde ikke-islamske kategorier, for eksempel Eid Newruz, men å fylle dem med islamsk innhold. Nasjonalstaten er et annet eksempel på en ikke-islamsk form som tenkes fylt med islamsk innhold: En nasjonalstat med islamsk moral. Dette kompromisset finnes over hele Midtøsten. Nasjonalislamismen forsvarer ivaretagelse og feiring av kurderes ikke-religiøse tradisjoner (som Eid Newruz) og islamske tradisjoner (som Eid al-Adha), og den forsvarer tilpasning til kontemporære politiske forhold (for eksempel tilpasning til moderne nasjonalstater og vestens hegemoni) og ivaretagelse av islamske kjerneverdier (for eksempel benyttelse av koranen i utformingen av det tenkte Kurdistans lovverk, samt bruk av islam som moralsk søm). I dette kommer nasjonalislamismens *transcenderende* egenskaper til uttrykk: den inkluderer både islamske og nasjonalistiske symboler, søker tilpasning mellom koranske krav og dagens realiteter. Og ved å benytte symboler som figurerer sterkt i islamsk diskurs - som *dhulm* (undertrykkelse) og *haq* (rettferdighet), tilbyr nasjonalislamismen kurdere en mulighet til å kritisere undertrykkende regimer og til å formulere sine nasjonale aspirasjoner i islams symbolske språk.

Det er riktig å omtale ideologien som "islamisme" framfor som "islamsk fundamentalisme", ettersom nasjonalislamistene har mål om radikal politisk forandring, mål som de delvis søker gjennomført gjennom deltakelse i det politiske ordskiftet, kritikk av maktinnehaverne og aspirasjoner om posisjoner i det statlige maktapparatet. Det skal presiseres at nasjonalislamistene også har en kulturell eller sosial agenda, at de er opptatt av å produsere "islamske" sosiale relasjoner og "islamsk" moral, som likner på de som forfektes

av fundamentalistene. Forskjellen er at sistnevnte legger mye mer fokus på denne agendaen enn førstnevnte, samtidig som de er kritiske til nasjonalistiske ideer.

### **Kurder i hodet, i hjertet og i habituelle disposisjoner**

Kurdiskhet, slik det framkommer av nasjonalislamistene, er felles interesse så vel som varme affektive bånd. Bundet sammen av interessen om å snu den kurdiske ”skjebnen”, trengte ut av fattigdom og undertrykkelse, danner de et interessefellesskap. Samtidig fungerer kurderes historie av sameksistens og giftemål, felles språk og enkelte tradisjoner, til å smi dem sammen til et følelsesfellesskap. Identitet eksisterer, hevder Banks (1996), i ”hodet” og i ”hjertet”, og forsvaret med det både instrumentalistiske og mer ”primordialistiske” perspektiver på etnisk identitet.

Det instrumentalistiske perspektivet på etnisk identitet hevder at dersom etnisk medlemskap skal ha personlig betydning, må det tilby noe som det potensielle medlemmet anser som verdifullt. Medlemskap for sheikhene av Haqqi-familien, slik jeg har anført, synes ikke videre verdifullt. Etnisk medlemskap impliserer blant annet motstand mot statsmakten, en motstand som fundamentalistene ser seg tjent til å avstå fra. Mullaen og nasjonalislamistene derimot, som erfarer å bli behandlet som fiender av regimet, som bærer dype sympatier med et folk som dette regimet stadig øver vold mot og som mener at den beste løsningen på kurder-problemet er en kurdisk nasjonalstat, har klare verdiinteresser i et etnisk medlemskap. For disse tilfredsstillende kurdisk mobilisering både emosjonelle og politiske mål. Følgelig kan det virke som at nasjonalislamistenes kurdiske identitet er både et instrumentelt anliggende og noe ”naturlig” verdifullt. Innsikter fra instrumentalismen/situasjonalismen og ”primordialismen” synes til sammen å være nyttige for å forstå kurderes konkurrerende identiteter og lojaliteter.

Med denne analysen bryter vi forøvrig med Bourdieu (1977), som hevder at handling og identitet er uttrykk for våre habituelle disposisjoner framfor strategiske interesser. Mulla Abdullah har vokst opp under mange av de samme sosiale strukturene som Sheikh Khaasha’ har, men autoritetsfigurene har reagert meget forskjellig. Begge er kurdere, begge tilhører ressurssterke familier med historisk tilknytning til Tyrkia og begge er anerkjente religiøse ledere. De tilhører på mange måter en felles ”klasse” og skulle ifølge Bourdieu, dersom dette virkelig er tilfellet, disponere et tilsvarende symbolsk materiale og konstruert sine personlige opplevelser ut ifra dette. De skulle langt på vei ha reagert likt, mobilisert i et slags fellesskap, men gjør ikke det: Mulla Abdullah konstruerer sine opplevelser i et etnisk idiom og fokuserer

på kurderes rettigheter, mens Sheikh Khaasha' konstruerer sine i et religiøst idiom og fokuserer på familierelasjoner. Hvorfor de velger forskjellig, er ikke innen vår rekkevidde å avgjøre. Det er mulig at oppveksten til mullaen og sheikhen var forskjellig på viktige områder, at de har viktige kontrasterende opplevelser. Her mangler jeg empiri og det er derfor vanskelig å gi bastante tilbakemeldinger til Bourdieus praksis-teori. Vi skal dessuten huske at to brødre som har vokst opp under langt på vei de samme objektive forhold kan utvikle seg meget forskjellig (Epstein 1978). Det holder i denne anledning å si at både mullaen - som overkommuniserer sin kurdiske identitet - og sheikhen - som underkommuniserer den - taper og vinner noe. Sheikhen taper anseelse hos en politisert kurdisk minoritet, men vinner aksept av statsmakt samt arabere og personer som understreker sin religiøse identitet, mens mullaen vinner anseelse hos et stort antall kurdere, kanskje også moralsk og spirituelt styrke, men blir marginalisert av statsmakten.

## **Kapittel 6: Konfliktåndtering blant kurdere i Jazeera: *Sulh***



## Innledning

I Jazeera, som i store deler av Midtøsten for øvrig, praktiseres en ritualisert form for konfliktløsning kjent som *sulh*. Gjennom iverksetting av idealer om samarbeid, forhandling og kompromiss, gjenoppretter *sulh* en ubalanse i ære (*sharaf*) som ble skapt da et menneske angrep et annet (Lang 2002). Gjenoprettelsen av ære muliggjør at hevn kan unngås og at fredlige sosiale relasjoner kan reetableres (Ibid).<sup>65</sup> Termen ”sulh” betyr ”fred”, ”kompromiss”, ”fredsstifting” eller ”konkludering av fred” (Wehr 1980).

”*Sulh*-ritualet” oppsto i det preislamske Arabia som et redskap for å avslutte den ødeleggende syklusen av blodhevn mellom arabiske stammer (Said et al 2001). Det har siden blitt inkorporert i korpuset av islamske institusjoner, drevet fram av kalifer, religionssheikher, stammeledere og respekterte eldre.<sup>66</sup> Det har også, som vi skal se, vist seg å være levedyktig i møte med moderne maktstrukturer som nasjonalstaten og kurdiske politiske partier.<sup>67</sup> I Jazeera i dag, spiller den syriske statsmakt og kurdiske partier samt tilhørende (og relativt ferske) politiske ideologier som arabisk- og kurdisk nasjonalisme, avgjørende roller i politisk liv. Det gjør de i lag med mer tradisjonelle autoritetsfigurer, for eksempel faren, stammeledere og religionssheikher, samt lovsystemer eller tradisjoner som sharia og *'urf* (stammelov). I denne politiske konteksten videreføres *sulh* gjennom et intrikat samspill mellom delvis konkurrerende, delvis overlappende autoriteter og ideologier, moderne så vel som mer tradisjonelle.

Dette kapitlet søker å gi et nærmere innblikk i hvordan *sulh* praktiseres i Jazeera i dag. Fokuset rettes mot samspillet mellom den syriske statsmakt, kurdiske politiske partier, religionssheikher og stammeledere. Disse autoritetene synes å konstituere de øverste autoritetsfigurene i et sammensatt maktregime i det syrisk-kurdiske samfunnet i syriske Jazeera. Tilsvarende fyller de sentrale roller i konflikthåndteringsprosesser.

---

<sup>65</sup> Ære og det tilknyttede fenomenet skam er komplekse temaer og gjenstand for omfattende forskning. Kort fortalt handler ære og skam om henholdsvis belønning og straff som et individ sanksjoneres med dersom det lever opp til- eller bryter med bestemte samfunnsidealene. I forhold til produksjon av ære og skam i stammefeider, er idealer om styrke, sjenerøsitet og samarbeid særlig relevante. I forhold til vedlikehold av *a'ard* - den æren som er forbundet med kvinnens seksuelle adferd - gjør idealer om bluferdighet og kyskhets seg særlig gjeldende. På grunn av kollektivistisk livsførsel vedrører et individs ære og skam både familien og stammen (eventuelt også andre fellesskap) som individet tilhører. Vedlikehold og forbedring av ære, er korresponderende et kollektivt foretak.

<sup>66</sup> For islams appropriering av *sulh*, se for eksempel (surer i koranen): Al-Baqara:422, An-Nisaa:411/821, Al-Anfaal:1, Ash-Shura:4, Al-Hijraat:8-10/12.

<sup>67</sup> Lang (2002) viser tilsvarende at *sulh* stadig praktiseres i det palestinske mandatområdet.

Kurdere i regionen er, som vi tidligere har etablert, splittet hva identifisering med- og støtte til disse figurene angår. Ved å se på *sulh*-prosessene og samspillet til disse autoritetsfigurene ønsker jeg dermed å formidle eksempler på hvordan kurdernes divergerende identiteter og konkurrerende lojalitetsbånd spilles ut i praksis.

Det mangler for øvrig data på deltakelsen til autoritetsfigurer som kan assosieres distinkt med nasjonalismen i *sulh*-prosesser. Variantene av kurdisk nasjonalisme som vi har skissert tidligere - sekulærnasjonalismen og nasjonalismen – synes ikke å bli spilt til live her gjennom at deres respektive autoritetsskikkelser deltar i *sulh*. I stedet spilles den overordnede kategorien ”kurdisk nasjonalisme” og fundamentalismen til live, gjennom henholdsvis kurdiske politiske partier og religionssheikher. Når dette er sagt, husker vi at disse partiene og religionssheikhene *til sammen* langt på vei uttrykker de aspirasjoner, konsepter og lojaliteter som vi assosierer med nasjonalismen. Gjennom samspillet til disse autoritetsfigurene, kommer derfor kurdernes dualistiske nasjonale og religiøse følelser – nasjonalismen - til uttrykk de følgende *sulh*-prosessene.

Jeg vil nå gi en nærmere innføring i generelle aspekter ved *sulh*. Deretter gjengir jeg en *sulh*-prosess som ble avsluttet i løpet av feltarbeidet mitt. Denne vil jeg benytte for å kommentere på forhold mellom ”det statlige” og ”det sivile”, samt for å undersøke interne spenninger så vel som harmonier i det syrisk-kurdiske samfunnet.

Ved å belyse *sulh*-prosesser som utspilte seg under feltarbeidet mitt, bygger jeg opp under argumentasjon som har vært fremmet tidligere i oppgaven. Samtidig vil eksemplene fungere til å nyansere argumentasjonen og de inntrykkene som til nå er skapt.

### **Sulh blant kurdere i Jazeera**

Med ”*sulh*” refereres det til ritualets to faser: forhandlingsprosessen og den formelle seremonien som markerer kulmineringen av forhandlingene. Ved alvorlig konflikter (som forsettlig- eller uforsettlig drap) i Jazeera, der kurdere og arabere - muslimer så vel som kristne og yazidiier – er involvert, iverksettes alltid *sulh*. De ulike religiøse gruppene har for øvrig sine respektive forhandlere og systemer for konflikthåndtering. Jeg vil kun se på *sulh*-prosesser som involverer muslimske kurdere.

Involverte parter – forbrytere og fornærmede - samt lokale ledere, familieeldre, stammeledere, religionssheikher og i senere tid representanter for kurdiske politiske partier, setter ved alvorlige konflikter umiddelbart i gang en forhandlingsprosess med hensikt om å

reetablere fredlige sosiale relasjoner mellom de involverte partene. Gjennom gjentatte møter forsøkes partene å mykes opp av disse respekterte ledere, autoritetsskikkelser som det etter hvert blir uholdbart (skammelig) å trosse. Ved alvorlige konflikter tar en slik *sulh*-prosess alt fra flere måneder til år, og krever deltakelsen til de høyeste rangerte lederne i sivilsamfunnets hierarki, dvs. i den aktuelle konteksten, stammeledere, religionssheikher av utvalgte familier - deriblant Haqqi-familien - og høytstående representanter for kurdiske partier. I tillegg deltar rike forretningsmenn og mektige etterrettingsagenter eller politikonstabler i mindre grad i *sulh*. De to sistnevnte intervensjoner i *sulh* som ”privatpersoner”, men spiller i realiteten en semi-offisiell rolle da de i kraft av sine stillinger har betydelige sanksjonsmuligheter som de truer med å iverksette.<sup>68</sup>

For at *sulh* skal lykkes og idet hele tatt initieres, kreves det at partene i en konflikt lider det samme antall døde. Påstanden er basert på historier om *sulh* som ble fortalt meg i løpet av feltarbeidet. Alle disse, med unntak av én, beskriver tilfeller som involverer parter med et likt antall døde ved iverksettelse av *sulh*. Sheikh Khaasha’ hevdet likeledes at drap blir gjengjeldt med drap, og at sheikhene - selv om de prøvde – veldig sjelden maktet å etablere fred mellom parter som ikke sto i blodmessig balanse, det vil si mellom parter der den enes *sharaf* (ære) var svekket vis-à-vis den andres.<sup>69</sup>

Bare i visse tilfeller, for eksempel ved veldig skjeve maktforhold, kan den ene part (den svakeste) tvinges til å stifte fred på tross av at den lider større tap enn motparten. I slike tilfeller utbetales en standardisert sum blodpenger (*diyyah*), slik den er definert i ’*urf*.

De ulike stammenes skikker og lover, ’*urf*, varierer noe. Enkelte stammer krever mer blodpenger enn andre. Ved overlagt drap i Jazeera på tidspunktet jeg gjennomførte feltarbeidet, påbeløp *diyyah* seg vanligvis på SYP 500.000 (NOK 50.000) med variasjoner så mye som mer eller mindre SYP 200.000 (NOK 20.000) Denne summen ble regnet for å være utilstrekkelig for å bote på ærestapet som en part hadde lidd idet den ble angrepet. *Sulh* ved blodpenger ble følgelig sjeldent akseptert. I følge de lokale ’*ulemaa* skulle *diyyah* ligge på rundt SYP 6 000 000 (NOK 600.000) for å reflektere *sharia*’. Dette beløpet ble ikke forfektet fordi det ble regnet som uforholdsmessig høyt, tatt de marginale økonomiske ressursene til befolkningen i området i betraktning.

---

<sup>68</sup> *Mukhaaberat*-agenter opererer i gråsonen mellom det offisielle og det sivile, i følge en prominent advokat i Qamishli. De opererer utenfor loven, som en slags uavhengig myndighet. Det er disse folk frykter, ikke offisiell syrisk lov og domstol. To historier ble fortalt meg om stammefeider som krevde til sammen 13 (6-7) og 10 (5-5) liv, der etterrettingsagenter måtte intervensjonere med ”en sterk hånd” for å sette strek.

<sup>69</sup> Fra Palestina noterer Lang kontrasterende forhold: ”[...] my own research in the village society of the Galilee found that virtually every case of murder resulted in mediation and reconciliation rather than revenge” (2002:52).

Når forutsetningene for *sulh* er etablert, møtes de involverte partene til en avsluttende seremoni. Denne foregår offentlig, ofte i store telt, og ledes som oftest av en religionssheikh. Partene i konflikten tar hverandre i hendene, deler kanskje mat og drikke, og eventuelle erstatningspenger utbetales. Kvinner er ikke til stede her. ”Hvis kvinnen drar selv og snakker for seg selv” fortalte en gift kvinne fra Helwa meg, ” vil folk snakke stygt om henne. De vil si ”’*aib!*” (skam!) og skade ryktet hennes og ryktet til familien hennes. Derfor blir de fleste jenter hjemme, for å beskytte seg selv.” Når *sulh* formelt er oppnådd (*qaamat as-sulh*), presenteres et dokument som bevitner ufanget for syrisk domstol. Domstolen inkluderer det sivile rettsoppgjøret i behandlingen av en gift sak, vanligvis ved å halvere straffen til den tiltalte.<sup>70</sup>

*Sulh* iverksettes også ved mindre alvorlige konflikter enn drap, for eksempel ved ekteskapsdisputter og landdisputter. Slike *sulh*-prosesser tar mindre tid og kan løses av lavere rangerte individer enn de foregående. *Sulh* er i slike tilfeller basert på en stor dose frivillighet: de involverte partene i en konflikt oppsøker selv en sheikh for å få en dom, og før problemet presenteres for sheikhen sverger partene på at de vil godta og fullbyrde dommen hans. Sheikhen mangler på sin side statens ”harde” sanksjoneringsredskaper, for eksempel vold og fengsling, hvilket begrenser hans evne til å håndheve dommen. Det viktigste og langt på vei eneste sanksjonsmiddelet som sheikhen disponerer, er den moralske fordømmingen og den negative sladder (*kalaam innaas*) som parten som ikke aksepterer dommerens avgjørelse kan bli utsatt for. Mange problemer løses i moskeen der folk er frie til å følge med. Intime ekteskapelige affærer – det nordmenn gjerne kaller privatsaker – blir blåst opp her, og gjør partenes handlinger og karakterer til gjenstand for offentlighetens vurderinger. ”Den mannen er en løgner”, ”han havner i helvete”, ”den familien er gjerrig”, ”hun er det synd på” er eksempler på muntlige dommer som ble utvekslet mellom tilskuerne etter endt sak. Ofte ble en sak og dens utfall diskutert videre i ettertid mellom mennesker som var til stede under prosessen og mennesker som ikke var til stede, noe som tillot flere å gjøre seg opp en mening om saken og de involverte partene. Den ”formidable institusjonen” *kalaam innas* (Wikan 1984:636) spiller en avgjørende rolle for regulering av ære og skam i de fleste midtøstlige kontekster (Kader 1997). Dette inkluderer også rurale kurdere, som generelt legger stor betydning i vedlikehold av navn og ære. Konklusjonen er følgelig at sheikhen, på tross av mangelen på ”harde” sanksjonsmidler, disponerer et relativt effektivt redskap for håndheving

---

<sup>70</sup> Basert på intervjuer/samtaler med to syriske advokater og en høyesterettsdommer.

av dom. Av de 15 *sulh* prosessene som jeg bevitnet i moskeen, fullbyrde de involverte partene, eller så de involverte partene i 13 av tilfellene ut til å fullbyrde, sheikhens dom. Ved to tilfeller manifesterte en av partene motvilje til å rette seg etter sheikhens krav. Dette førte til at forhandlingene brøt sammen. ”Hvis dere ikke vil ha dommen min, hvorfor kommer dere til meg? Dra til domstolen (*al-mahkama*) og søl bort penger og tid! Jeg har arbeid å gjøre!” utbrøt sheikhen ved den ene anledningen, i det han reiste seg opphisset og gikk.

I konflikter som involverer muslimske parter og som angår penger, giftemål og arv, legges sharia til grunn for en domsavgjørelse. Dette gjelder i *sulh*-ritualet så vel som i det offisielle syriske rettsystemet. En vellykket *sulh* bør derfor tenkes å hvile på individers gudsfrykt og ønske om fullbyrde ”guds lov”, i tillegg til den sosiale fordømmingen som en person utsettes for dersom det ikke respekterer domsavgjørelsen (og implisitt gir liten heder til den høyt respekterte personen som feller dommen). En hendelse illustrerer dette: En ung mann oppsøkte Sheikh Abdel Melek i moskeen for hjelp. Moren til den unge mannen krevde at han skulle skille seg fra kona og da han nektet utstøtte hun ham. Moren likte ikke kona, tilsynelatende uten noen spesiell grunn, ”bare sånn...” (*hakadha...*), med sheikhens ord. Nå ville mannen at sheikhen skulle snakke med moren, få henne på bedre tanker. Sheikhen aksepterte mannens forespørsel. ”Hvordan skal du tilnærme deg moren?” spurte jeg sheikhen da mannen var gått. ”Skal du overtale henne med pene ord, smigre henne?”

- ”Nei, jeg skal bruke gudsfrykt”.

- ”Strategien din er å spille på gudsfrykt!?”

- ”Ja, det er det mest effektive”.

- ”Så hun er en dedikert, observerende muslim (*motadeyyina*)?”

- ”Ja”.

- ”Er mannen det?”

- ”Nei, ikke særlig”.

Det er de lærde i sharia, *al-'ulemaa* (religionssheikhene), som benyttes som konfliktmeglere i familierelaterte konfliktsituasjoner. Til og med de kurdiske partiene tar ekteskapsdisputter til religionssheikhene.<sup>71</sup> At de kurdiske partiene søker domsavgjørelser som er utledet fra sharia, er interessant sett i lys av den kurdisk-nasjonalistiske diskurs og nasjonalistenes ”frieri” til vesten. Diskursen presenterer kurdisk nasjonalisme som en kamp for kjønnsmessig likestilling,

---

<sup>71</sup> Basert på intervju med to representanter for partiet Yeketi 28/10/2007. Representantene bevitnet at ektespasrelaterte saker som oftest søkes løst hos religionssheikhene.

som en venn av vesten, mens sharia, argumenterbart, diskriminerer kvinner da lovverket sørger for at deres status er en status av underleggelse (Mernissi 1975). At domsavgjørelsen utledes av religionssheikhene - av hvilke Haqqi-sheikhene, som fremmer en meget konservativ og patriarkalsk orden, er av de mest populære – svekker nasjonalistenes krav om at kurdisk nasjonalisme er en kamp for kjønnsmessig likestilling ytterligere. Jeg konfronterte to seniorrepresentanter for Yeketi-partiet med problemstillingen. Disse meddelte at familieforhold ikke var et prioritert arbeide for partiene eller nasjonalbevegelsen. Bruken av religionssheikher er videre interessant da det peker mot at disse lederne som anklages for å ”legge nasjonaliteten under sålen sin”, stadig nyter anerkjennelse blant nasjonalistentusiastiske kurdere. Dette poenget kommer vi tilbake til.

I stammekonflikter og konflikter som inkluderer veldige og vonde følelser, for eksempel som følge av en ærekrenkelse, gjør *'urf* seg i stor grad gjeldende. Blant forskjellene mellom stammetradisjoner (*'urf*) og sharia, er at tradisjonene tillater at mer enn ett øye blir tatt for ett øye, og at hevn kan besvares med motangrep. Dette forbyr koranen (Bruinessen 1992). Betaling av blodpenger for å unngå blodhevn er videre anbefalt praksis i koranen. I koranen står det “[...] om noen eftergis noe av sin bror, så skal det følges opp på sømmelig vis, og betaling skje på tilbørlig måte” (Koranen, 2:173). *Sulh* i henhold til sharia, en form som i større grad verdsetter og vektlegger tilgivelse og sjenerøsitet, kan således regnes som en mer disiplinert form for konflikthåndtering enn *sulh* i henhold til *'urf*. Veldig mange av mine informanter priset religionssheikhene og islam nettopp for dette, for at de bidrar til å skape fredeligere relasjoner mellom stammer. Utallige historier ble fortalt meg om religionssheikhene av Haqqi-familien sin deltakelse i *sulh*-prosesser, og om hvordan sheikhene evnet å avslutte langvarige og kompliserte blodfeider.

*Sulh*, slik jeg ble fortalt av mine informanter, finner først og fremst sted i stammeområder.<sup>72</sup> I dette har ritualet blitt ivaretatt i sitt opprinnelige ”habitat”. Samtidig fungerer migrasjon til byene til å involvere den urbane, ikke- stammetilknyttede befolkningen i *sulh*-prosesser. En historie som ble fortalt meg, illustrerer dette: En kurder fra Qamishli omkom av elektrisk støt mens han var på jobb på en restaurant i Damaskus. Den kristne restauranteieren fikk ganske

---

<sup>72</sup> Jeg foretok et intervju med en innflytelsesrik sheikh som var oppvokst og bosatt Midan-strøket i Damaskus. Midan er kjent som et av Damaskus’ ”historiske” strøk, et byområde som reflekterer konservative skikker og tradisjoner. Sheikhen var engasjert i *sulh*, særlig i saker som omhandler ekteskap og skillsmisse, men også i saker som omhandlet drap mellom ikke-stammeorganiserte individer. Basert på intervjuer med denne og flere sheikher fra Damaskus, vurderer jeg *sulh* som eksisterende men lite utbredt i Damaskus og andre storbyer, med noe mer utbredelse i enkelte strøk.

snart nyss om at stammen til den avdøde planla å ta livet hans som en gjengjeldelse for tapet av stammemedlemmet. Stammen holdt restauranteieren ansvarlig for dødsfallet fordi ulykken skjedde på en plass som var under hans ansvar og forvaltning (*beit*). Han meldte saken til politiet i Damaskus, men ble fortalte at de ikke kunne gjøre noe for ham. Så, ganske snart, ble han kontaktet av stammemedlemmer til den avdøde, som krevde SYP 400.000 (NOK 40.000) i *diyyah* for å lage *sulh*. De opplyste ham om tradisjonene for *sulh* og at han måtte komme til Qamishli for avslutte saken. Restauranteieren kontaktet deretter en religionssheikh i Damaskus med forespørsel om hjelp. Sammen dro de til Qamishli og landsbyen til den avdøde, der telt og stoler var rigget opp for gjennomføring av seremonien. Restauranteieren hadde nå fått vite at den vanlige *diyyah* i slike saker lå på SYP 250.000 (NOK 25.000), og denne summen hadde partene blitt enige om. Med *diyyah* - forutsetningen for *sulh* - etablert på forhånd, tok seremonien en kort time å gjennomføre.

### **Konkurrerende ideologier, konkurrerende autoriteter**

Etter sentraliseringen av Tyrkias statsmakt, noterer Bruinessen (1998), ble ofte sufi-sheikher tildelt rollen som meglere mellom stammer. Dette fordi de var karismatiske, religiøse ledere som i sin søken etter etterfølgere slo seg ned i regioner der de ikke var bundet av slektskapsbånd. Tilsvarende ser situasjonen for Haqqi-familien i syriske Jazeera å være. Ankommet fra Tyrkia via Irak, etablerte de seg i dette syriske stammeområdet der de i kraft av sin nøytralitet og karisma (og sannsynligvis også i kraft av sine betydelige økonomiske ressurser), maktet å etablere seg som en innflytelsesrik familie med jurisdiksjon over de konkurrerende stammene i området. Barth noterer at blodfeider forekommer sjelden i det sørlige Kurdistan (den kurdiske regionen i Irak) (Barth 1953) og Bruinessen noterer at det tilsvarende er tilfellet blant kurdere i Iran (Bruinessen 1992). Sistnevnte kontrasterer disse forholdene til situasjonen i Tyrkia, der han omtaler blodfeide som endemisk, men mindre utbredt enn tidligere (1992:65). Utallige historier om feider, samt feider som pågikk under feltarbeidet mitt, indikerte av blodfeide var et meget vanlig (men i henhold til avtribaliseringprosesser, også avtagende) fenomen i Syria. Kurdere i Syria synes å dermed likne på kurdere i Tyrkia hva blodfeider har å gjøre. Dette skyldes trolig de historiske båndene mellom befolkningene i de to landene.

Ansett som legitime dommere i et område preget av stammefeider, var sheikhene av Haqqi familien - i lag med forøvrig sufi-ledere i området – travelt engasjerte i konfliktløsningsarbeid. Dette stemmer med narrative til Haqqifamiliens medlemmer og

assosierte, narrativer som kontrasterer et intenst aktivitetsnivå og en veldig innflytelse av fortiden med de marginale forholdene av nåtiden. Men, siden Ba'ath partiets maktovertakelse og fremveksten av den kurdiske nasjonalbevegelsen (som regimet, paradoksalt nok, har bidratt til å drive fram) har en ny autoritet - kurdiske nasjonalister - tiltrådt en viktig rolle i *sulh*. Der det er *sulh* som behandler en konflikt som inkluderer en eller flere kurdiske parter, er de kurdiske partiene til stede.<sup>73</sup> Engasjementet som disse yter, er korelatert til at sheikhene i mindre grad enn før mottar henvendelser om å intervenere i *sulh*. Fra å være de ypperste autoritetsfigurene i *sulh* (Said et al 2001), har religionssheikhene, grunnet årsaker vi har vært inne på i kapittel 3, 4 og 5, fått en konkurrent. Parallelt fungerer Syrias sterke statsmakt, med krav om voldsmonopol i henhold til syrisk lov, til å redusere omfanget av *sulh* i sin helhet. La oss nå illustrere med et eksempel hvordan *sulh* utspiller seg.

### **Å drepe for en spade med sand<sup>74</sup>**

Noor, en kurdisk mann bosatt i Qamishli, startet høsten 2005 et konstruksjonsarbeid. I denne anledning hentet han sand fra en sandhaug som lå utenfor huset til naboen, Said. Sanden var ikke hans, den tilhørte staten, og Said (også kurder) oppfordret ham til å la sanden ligge. Noor ignorerte Said's oppfordringer.

I løpet av de nærmeste dagene utviklet naboen, som fra før næret et nokså surt forhold, en tiltagende fiendtlig ordveksling. Anklagene og fornærmelsene kuliminerte i at Said entret huset til Noor og knivdrepte ham.

I tråd med 'urf forlot Said byen med sine nærmeste familiemedlemmer.<sup>75</sup> Slektningene og lederne av stammen til Noor krevde at Said skulle utleveres - de ville ta hevn på ham og ikke på andre medlemmer av stammen hans - men Said dukket ikke opp.<sup>76</sup> I drapsmannens fravær oppsøkte familiemedlemmer av Noor hjemmet til Said og raserte det.

Syrisk politi arresterte Said fire dager etter drapet, to dager etter raseringen av huset. På første rettsmøte i saken, ca 1 måned etter drapet, entret syv nære familiemedlemmer av Noor rettssalen. De hadde smuglet med seg pistoler, og foran jury, advokater og dommer henrettet de Said. Alle syv overgav seg til politiet på stedet.

---

<sup>73</sup> Basert på vitneutsagn til representanter for Yeketi.

<sup>74</sup> Den følgende historien er i hovedsak gjenfortalt av sheikh Abdullah, og ispedd enkelte detaljer fra forskjellig informanter.

<sup>75</sup> Dette frivillige "eksilet" er en gest til den berøvede part, mer enn en strategi for selvforsvar. Flukten kommuniserer ydmykhet og/eller anger.

<sup>76</sup> Van Bruinessen (1992) noterer at det i de fleste deler av Kurdistan har blitt uakseptabelt å drepe hvilken som helst medlem av stammen som en gitt drapsmann tilhører. Bare drapsmannen selv eller hans aller nærmeste slektninger (sønner, brødre) regnes som legitime mål. Tilsvarende ser kurdere i Syria i dag ut til å ha en klar preferanse for å straffe kun drapsmannen.



Nå var det balanse i tapene: begge partene hadde mistet en mann hver. I en slik situasjon søkes det ofte å etableres fred mellom partene; å lage *sulh*. Stammesheikhene (*As-shuyyukh al-qabaail*) og familieeldre engasjerte seg i dette øyemed. Faren, forøvrigt familiemedlemmer og stammelederne til Noor aksepterte å etablere *sulh*, men faren til sist avdøde Said nektet. Han insisterte på å ta livet av en av de fengslede drapsmennene. Som følge av farens innbitthet på å ta konflikten videre, oppsto en bred mobilisering for å overtale ham. Alle relevante eldre med autoritet, stammeledere, representanter for de kurdiske partiene samt representanter for de syriske myndighetene engasjerte seg for å overtale faren til å stifte fred. Men faren insisterte på å gjengjelde drapet.

2 år senere var faren stadig bestemt på å gjengjelde drapet på sønnen. Rykter hadde spredt seg om mannen som trosset oppfordringene til sine egne stammeeldre og til de kurdiske partiene. Syriske offisielle myndigheter fryktet en eskalering av konflikten. På dette tidspunktet, når samtlige tiltak hadde vist seg unyttige og folk mistet håp om *sulh*, ble Sheikh Abdullah kontaktet. Religionssheikhen av den prominente Haqqi-familien - en autoritetsskikkelse som hittil ikke hadde vært involvert i prosessen – møtte faren for samtale. I løpet av denne samtalen ble han overbevist om å akseptere *sulh*, om å sette en strek for konflikten.

Så, en måned etter at faren hadde gitt sitt ord på å akseptere *sulh*, ble den formelle seremonien for fredsstiftelse holdt. Mannlige medlemmer av de to stammene, ca 200 stykker til sammen, samt diverse stammeeldre, representanter for de kurdiske partiene, agenter som skulle rapportere til myndighetene og Sheikh Abdullah, ble samlet i et telt i landsbyen til faren til Said. Sheikhen og jeg satt på to stoler øverst i teltet, henvendt til forsamlingen som satt flankert på to sider. Sheikhen talte og redegjorde for premissene for fred. Et hundretusen syriske pund (NOK 10.000) skulle betales i erstatning til faren til Said for det raserte huset. Pengene skulle fordeles mellom barna til den avdøde. Sheikhen resiterte surer som taler for *sulh* og forklarte disse, viste til profeten Muhammads bruk av *sulh* og initierte resitering av *al-fatiha*<sup>77</sup> gjentatte ganger. Diskursen hans, kan vi si, var gjennomgående *koranisk*. Den benyttet islamske symboler for å rasjonalisere fredsstiftingen. Ved siden av sheikhen kom tre andre til ordet. Blant disse var en som appellerte til kurdisk samhörighet: ”Kurdere er undertrykket og utnyttet! Vi må stå sammen! Disse feidene ødelegger for oss. Vi må stå sammen for å oppnå våre rettigheter!” Ordene, som falt innenfor en kurdisk-nasjonalistisk diskurs, var en partimedlem i Yeketi sin måte å rasjonalisere og oppfordre til fredsstifting på.

---

<sup>77</sup> Åpningssuren; den første suren i Koranen.

Når de nærmeste familiemedlemmene til de to avdøde hadde tatt hverandre i hendene og pengene var overrukket, var *sulh* etablert (*qaamat as-sulh*). Ingen mat hadde blitt servert (sheikhen mente det var unødvendig), men kaffe ble skjenket og drukket. Akseptering av motpartens mat eller drikke symboliserer at fredlige relasjoner er gjenopprettet (Abu-Nimer 2000).

Et vitnesbyrd om at *sulh* var oppnådd ble undertegnet av fedrene til de to avdøde, sheikh Abdullah og en representant for myndighetene. Dette ble senere overrakt domstolen der saken var tatt opp, i hensikt om å få redusert soningstiden til de arresterte. Fetteren og onkelen til Noor - som hadde løsnet skudd i rettssalen - fikk som resultat av den suksessfulle fredsstiftingen halvert fengselsstraffene sine. De forøvrigte deltakerne i vendettapartiet slapp unna med kortere fengselsstraffer.

[Episode slutt].

La oss nå bruke denne episoden til å gjøre en del generelle antakelser om forholdet mellom statsmakt og kurdere, samt for å se nærmere på kurdernes sammensatte identiteter. Aller først er det nødvendig å kommentere på begrepsparet sivil – statlig.

### **Sivil - statlig<sup>78</sup>**

De aggregatene av mennesker og makt som ”staten”, ”religionssheikher” ”stammeledere” og ”kurdiske politiske partier” viser til, er ikke analytisk adskillbare enheter. Heller det motsatte: disse myndighetene flyter over i hverandre, forutsetter hverandre, er integrerte. Rettsprosedyrer vil eksempelvis fryses dersom de involverte partene i en konflikt initierer *sulh*, og gjenopptas først når *sulh* er oppnådd. En fange som er dømt til femten års fengsel av en syrisk domstol, får halvert straffen sin dersom de involverte partene i konflikten oppnår *sulh*. At det ganske så distinkt ”statlige” (domstolen) investerer i *sulh* på denne måten, at det belønner bruk av *sulh* og dermed deltar i *sulh*-prosessen som aktivt part, illustrerer hvor nært samarbeidet mellom ”stat”, ”stamme” og ”sheikh” er. Integrasjonen av ”det statlige” og det som ofte går under betegnelsen ”det sivile” viser at ritualet og aktørene som deltar *in persona* under prosessen ikke kan regnes som ”sivilt” eller ”sivile” i betydning ”isolert fra

---

<sup>78</sup> Debatten om stat og sivilsamfunn i Midtøsten er lang. Det er relevant og tilstrekkelig å skissere to konkurrerende perspektiver her. Den dominerende oppfatningen blant vestlige lærde bygger på antakelser om at det er arbeidsforeninger, menneskerettsorganisasjoner, frivillige organisasjoner, NGOer og lignende som konstituerer det sivile samfunn. Disse antas å vokse fram, kun under demokratiske forutsetninger. Perspektivet kritiseres fra antropologisk hold for å være etnosentrisk og for å ignorere lokale former for sivilsamfunn som foreksempel stammer og *sulh*. For en inngående og nyttig analyse, se Antoun (2000).

staten”. Men på et praktisk nivå, i sosialt liv, ser vi at det institusjoner og aktører som vi, på tross av det overstående, gjerne assosierer med henholdsvis det ”statlige” og det ”sivile” har noe meget distinkt ved seg, noen diametralsk motsatte egenskaper. I undersøkelsene av autoritet og lojalitet blant kurdere i Jazeera tror jeg derfor det er nyttig å benytte begrepsparet *sivil – statlig*, et begrepspar som setter ulike typer institusjoner og aktører opp mot hverandre: *Sulh* bygger i mange tilfeller på *frivillighet* mens det offisielle syriske rettsapparatet (heretter: rettsapparatet) bygger på *tvang*; (ii) *Sulh* bygger på *kjente lovverk* (sharia og ’urf) mens rettsapparatet bygger på et mer *fremmed lovverk* (fransk og osmansk lov); (iii) *Sulh* kan dermed forstås som noe *tradisjonelt* og rettsapparatet som noe mer *moderne*; (iv) Å føre en sak gjennom *sulh* er *gratis*, mens en sak i rettsapparatet kan være *kostbar*;<sup>79</sup> (v) *Sulh* gir generelt en langt *raskere saksbehandling* enn hva rettsapparatet gjør; (vi) *Sulh* søker å *reestablere fredelige sosiale relasjoner* gjennom dialog, forhandlinger, iverksetting av ”Guds lov” og reetablering av ære, mens rettsapparatet i større grad søker å *straffe* den skyldige; (vii) *Sulh* mellom stammer involverer og sanksjonerer hele *gruppen* (stammen), mens rettsapparatet sanksjonerer *individet* (for eksempel drapsmannen); (viii) *Sulh integrerer* (blant annet ved å kreve at partene møtes til forhandlinger, deltar i en slags dialog og tar hverandre i hendene og deler mat og/eller drikke ved avslutningsseremonien), mens rettsapparatet *separerer* (arresterer et eller flere individer). Dette er en liste over en del generelle, kontrasterende antakelser om egenskapene til *sulh* og rettsapparatet, institusjoner som kan assosieres med henholdsvis ”det sivile” og ”det statlige”. Det er en ideell framstilling, men en framstilling som samtidig gjenspeiler reelle egenskaper ved de to rettsmekanismene. Egenskapene til *sulh* er kvaliteter jeg assosierer med ”sivil” mens egenskapene til rettsapparatet er kvaliteter jeg skal assosiere med ”stat”.

Jeg antar at de nevnte egenskapene langt på vei forklarer ordtakene ”*As-sulh sayyidu al-ahkaam*” (*Sulh* er mesteren blant dommere) og ”*As-sulh al-khaasir kheiron min ad-d’awa*” (En tapt *sulh* er bedre enn en vunnet rettssak). Ordtakene lot seg høre gjentatte ganger i løpet av feltarbeidet, særlig det førstnevnte, og viser til *sulh* sin antatte overlegenhet vis-à-vis andre metoder for konflikthåndtering.

---

<sup>79</sup> En skilsmisssak koster ordinært SYP 15.000 – 20.000 (NOK 1500 – 2000) å føre for retten. En drapssak koster ordinært et sted mellom SYP 200.000 – 400.000 (NOK 20.000 – 40.000). Tallene er basert på vitneutsagn til en anerkjent senioradvokat fra Qamishli.

## Aspekter ved det sivile - statlige

### Fravær av frykt

Episoden ”Å drepe for en spade med sand” illustrerer statsmaktens generelle maktesløshet i håndtering av alvorlige konflikter som involverer kurdere i Jazeera. *Al-mahkama leisat qaadira 'ala sulh* (domstolen har ikke evne til å stifte fred), forklarte to advokater meg. Begge hadde nære relasjoner til Haqqi-familien, og refererte i dette tilfellet til *sulh* som omhandler drap. Overlagt drap blir nærmest alltid gjengjeldt med drap, og dersom en drapsmann fengsles før offerets assosierte får hevnet drapet, blir drapsmannen som regel drept når han slipper ut (etter ferdigsonet fengselsstraff). Ikke sjeldent blir mindreårige familiemedlemmer brukt for å utføre slike drap, fordi disse slipper unna med kortere fengselsstraff enn de eldre. Episoden illustrerer videre en utbredt fryktløshet og mangel på respekt for det offisielle rettsystemet, en slags innbitthet til å ta loven i egne hender. Muslimske kurdere i Jazeera forblir i overvekt organisert i stammer og synes stadig å insitere på å løse konflikter i henhold til *'urf* og lover om ære og skam, på tross av den totalitære statsmaktens konkurrerende krav. I den gjengitte episoden nøyer den fornærmede parten seg ikke bare med å ta livet av en drapsmann, men den gjør det i rettssalen – en hovedscene for nasjonalstatens jurisdiksjon - og krenker med det statens krav på voldsmonopol til det fulle.

Ba'ath regimet har altså ikke evnet å gjøre borgerne til disiplinerte subjekter for dets universelle lov, et tegn på deres begrensede interne suverenitet. At kurdere er organisert i stammer impliserer at den ”store konflikten” ikke er mellom en drapsmann og et drapsoffer, men mellom stammene som de to tilhører, stammer som kan låses til en langvarig, storskala konflikt. Denne potensielt blodige framtiden er utenfor syrisk domstol sin kontroll, og det er derfor viktig å iverksette *sulh* som tar for seg det kollektive aspektet ved en konflikt før konflikten eskalerer. Dette er grunner til at *sulh* videreføres. Statens maktesløshet til effektivt å håndtere konflikter er grunnen til at den tillater og støtter oppunder praksisen. Og, som en vellykket handelsmann, stammeleder og konfliktmegler sa: ”Myndighetene vil ikke bry seg (*yuwaj'a r'asuhu*) med langtrekkelige prosedyrer. Vi må jobbe sammen for å lage *sulh*.”

Ved siden av æresbegreper og stammeorganisering, er den manglende effekten til det offisielle rettssystemet resultat av identitetspolitiske forhold. Jeg legger til grunn Friedmans argumenter om at følelser av felles identitet eller tilhørighet mellom den som bestemmer og den som adlyder tillater utøving av autoritet. Som følge av rekken av diskriminerende grep

som kurdere har blitt og stadig blir utsatt for føler kurdere liten tilknytning til Assad-regimet. Dette resulterer i at statsmakten mister autoritet eller disiplinær makt ovenfor den kurdiske befolkningen. Den besitter kun en ovenifra-og-ned makt, og denne har, som vi har sett, liten effekt.

## **Interne kurdiske spenninger og harmonier**

### **En rivaliserende nasjon**

Episoden som er gjengitt ovenfor er én hendelse blant veldig mange andre. Den eksemplifiserer en generell struktur ved sosialt liv i syriske Jazeera: en betydelig andel av kurdere i syriske Jazeera forblir organiserte i konkurrerende stammer. På tross av den utbredte omfavnelsen av nasjonalistideologien, videreføres altså en voldelig tribalisme i praksis. Episoden gir belegg til mange kurdiske nasjonalisters syn på tribalisme som en ødeleggende faktor i kurdisk nasjonalbevegelse: Framfor å reise seg sammen mot Ba'ath regimet, fortsetter Jazeeras kurdere å reise seg mot hverandre.

### **Konkurrerende autoriteter i samspill**

Episoden illustrerer hvordan familieeldre, stammesheikher, kurdiske politiske partier, religionssheikher og den syriske staten deltar på ulike nivåer for reetablering av harmoniske sosiale relasjoner. De er alle autoritetsfigurer med stor påvirkningskraft på den kurdiske befolkningen. Jeg vil kommentere på de tre sistnevnte. De kurdiske partiene intervensjonerer på de samme premissene som mer tradisjonelle autoriteter i *sulh* gjør; i kraft av å være anerkjente skikkelser som det følgelig regnes som umoralsk å trosse, gjør de krav på respekt for sine formaninger om å stifte fred. De spiller særlig på kurderes marginale posisjon under et diskriminerende regime og appellerer til kurderes behov for å stå samlet i møte med denne. Religionssheikhene intervensjonerer i henhold til sine tradisjonelle opphøyde posisjoner i det kurdisk samfunn og mobiliserer gamle lojalitetsbånd. De appellerer særlig til kurderes religiøse samvittighet og konservative perspektiver på organisering av sosialt liv. Statsmakten, som nyter generelt lite velvilje blant kurdere og som i begrenset grad evner å disiplinere dem til å innrette seg etter offisiell lov, frister med belønning ved oppnådd *sulh*.

Vi har altså med et ritual å gjøre som inkluderer delvis konkurrerende, delvis overlappende maktstrukturer som appellerer til kurderes divergerende og sammensatte

interesser og lojaliteter. Et integrert samspill der splittelsen mellom det sivile og det statlige, mellom religiøs fundamentalisme og kurdisk nasjonalisme, mellom mer tradisjonelle og mer moderne former på sett og vis overkommes. Det synes å være summen av koder om ære og lojalitet til stammen og religionssheikher, pluss ønsker om å reise seg fra undertrykkelse og lojalitet til forkjempere for kurderes rettigheter, og praktiske tilpasninger til statsmaktens trusler og tilbud, som virker inn på de stridende partenes avgjørelser.

### **Vedvarende autoritet: Religionssheikher**

Det faktum at folk i mindre grad enn før henvender seg til sheikhene for å nøste opp i konflikter, etablere rettferdighet og stifte fred, indikerer at sheikhene har mistet støtte blant folk. Det indikerer at sheikhene har tapt popularitet, et tap vi delvis har forklart med deres manglende engasjement for kurderes sak. Likeledes indikerer den økte bruken av kurdiske nasjonalister i fredsforhandlinger at nasjonalistene har bred støtte, at de er ansette ledere. Men er virkelig religionssheikhene så marginaliserte og forbigåtte som vi til nå har fått inntrykk av? Nærmere observasjoner av *sulh* tyder på noe annet. Disse peker mot fundamentalistiske religionssheikhers stadig viktige posisjon, opphøyde status og aktive rolle i det syrisk-kurdiske samfunnet.

Det er Sheikh Abdullah, som etter forarbeid av andre ansette ledere, endelig evner å overtale den hevngjerrige faren til å stifte fred.<sup>80</sup> I etterkant av fredsstiftingen snakket folk om hvor overrasket de var og om hvor overrasket offisielle myndigheter var, over at partene hadde inngått en fredsavtale. 2 år med *varmt* fiendskap ble regnet for å være avsluttet etter at sheikhen, på samme dagen som han involverte seg, satte strek for konflikten.

I den andre av to større *sulh*-prosesser som jeg bevitnet - som *igjen* inkluderte to kurdiske parter som hadde sloss om byggematerialer, en kamp som kulminerte i at skudd hadde blitt løsnet og en person ble såret – spilte også Sheikh Abdullah en prominent rolle.<sup>81</sup> Etter en ukes forarbeid av kurdiske partier, stammeledere og eldre, hadde forutsetningene for

---

<sup>80</sup> Dette fordi den innbitte faren, i tråd med begreper om ære, kunne ha risikert moralsk fordømmelse dersom han hadde trosset, ikke bare de tidligere involverte autoriteter, men nå også sheikhen. Det ville vært smertefullt for faren å avvise denne autoritetsfiguren. Og samtidig, selv om han adlyder sheikhen og dermed viser en slags tilbøyelighet eller mangel på styrke (hvilket er potensielt svært negativt for hans kapital av ære) unngår han å tape ære: gjennom standhaftig avvisning av tidligere prominente autoriteters formaninger har han vist styrke, og når han nå, på bakgrunn av denne styrkemanifestasjonen, følger sheikhens linje, manifesterer han heller en slags *magnimitet*, en sjenerøsitet og mildhet. Lang (2002) hevder at manifestering av *magnimitet* er et av de høyeste uttrykk for *sharaf* i tradisjonelle arabiske kulturer.

<sup>81</sup> En informant uttrykte en gang latterliggjørende ”er det ikke utrolig hvordan disse menneskene kan ta liv over en spade med sand!?” Disputter mellom kurdere syntes å ta en voldelig vridning med overraskende letthet, også i mine øyne.

fred blitt etablert og aggresjonen falt.<sup>82</sup> På dette tidspunktet ble sheikhen hentet inn. Hans rolle var å lede ritualet som markerer avslutningen av *sulh*, å forsegle pakten, å styrke holdbarheten til avtalen. Dette kunne han gjøre i kraft av å være en høyt respektert skikkelse.

Samtlige historier jeg fikk gjenfortalt om store *sulh*-prosesser involverte religionssheikher i prominente eller ledende roller. Hva er det så med de *politisk konkurransrammede* sheikhene som gjør det attraktivt for den politiserte kurdiske minoriteten å henvende seg til dem i konfliktsituasjoner? Hva er sheikhenes grunnlag for legitimitet og anseelse?

Det nytter ikke for kurdere å spille på islam for å understreke distinkthet vis-à-vis arabere eller andre konkurrerende nabo-*ethnier*. Araberes, tyrkeres, perseres og kurderes langt på vei felles religiøse identitet peker mot sameksistens mer enn mot løsrivelse. Dette forklarer nok delvis deler av den kurdiske befolkningen sin underspilling av- eller antagonisme mot islamsk identitet og islam. Samtidig: kurdere som har nasjonalistiske følelser og som ikke vektlegger diskriminering av ”den andre” kan ivareta en nær tilknytning til religionen og dens karismatiske ledere, uten å fraskrive seg den kurdiske nasjonalismen. Nasjonalislamister er en slik gruppe; de anerkjenner islams sentrale rolle i kurdisk samfunn, historie og identitet, samtidig som de understreker sin kurdiskhet. Religionssheikhene kan kapitalisere på denne tilknytningen til islam, på kurderes muslimske identitet og det meningsuniverset (kulturen) som er heftet ved religionen. Islam, kan vi dermed si, er religionssheikhenes *kulturelle kapital* (Bourdieu 1977), en kapital som tross kurderes utbredte nasjonalistiske entusiasme, forblir, i følge våre observasjoner, verdifull hos brede segmenter av den kurdiske befolkningen.

Bourdieu (Ibid.) behandler den kulturelle kapitalen som en verdi som kan oversettes til andre former for kapital, for eksempel *sosial kapital*. Sosial kapital er ressurser som er basert på gruppedlemskap, relasjoner og nettverk av innflytelse og støtte. Religionssheikhene, kan så sies, forvalter, i kraft av sin kulturelle kapital, stadig en betydelig sosial kapital. De har stor innflytelse i sentrale felter av syriske kurderes liv – særlig i forhold til familierelasjoner og stammerelasjoner – felter der deres kulturelle kapital forblir oversettbar til utøving av autoritet.

I forhold til stat - individ relasjoner, har vi sett at deres innflytelse er svakere. Et tilsynelatende overveldende flertall av kurdere i Jazeera avviser sheikhenes vektlegging av religiøs fromhet og sosial konservatisme i møte med diskriminerende statsstruktur- og praksiser. På dette feltet er det de kurdiske partiene som har appell: Her er det kampen for

---

<sup>82</sup> 200.000 SYP skulle utbetales i erstatning til den sårede, i tillegg til at personen som løsnet skuddet og familien hans skulle flytte til et annet hus (om bare 20 meter unna) slik at partene ikke lenger var umiddelbare naboer.

kurderes kår som er den verdifulle eller legitime kulturelle kapitalen. Det er denne kapitalen som er partienes kilde til innflytelse og makt – sosial kapital – i det syrisk-kurdiske samfunn.

## Oppsummering

Kriminalitet blir i Syria, som i Midtøsten for øvrig, regulert av offisiell lov og statsmakt. Men i møte med en til dels aggressivt ekspanderende og totalitær statsmakt, viser *sulh* seg å være en svært levedyktig institusjon. Framfor å elideres av moderne statsstrukturer, spiller *sulh* en komplementær rolle.<sup>83</sup> Blant dette kapitlets oppgaver har vært å forklare hvorfor. Vi har pekt på ritualets praktiske overlegenhet vis-à-vis det offisielle syriske rettsapparatet (gratis og effektivt), på kulturelle forhold (æresbegreper, tilknytning til islam) på sosialstrukturelle forhold (stammeorganisering) og identitetspolitiske forhold (kurderes misnøye med Assad-regimet).

Disse funnene - Assad-regimets behov for å innrette seg etter innfødte strukturer og praksiser - peker på en slags svakhet ved staten. Staten er nødt til å inngå kompromisser for å fungere. Dette er en svakhet som svekker den populære oppfatningen av regimets nærmest totale kontroll. Samtidig kan det at staten koopterer og dermed tar kontroll over institusjoner som tidligere har fungert parallelt med- og uavhengig av dens egne, tolkes som et tegn på at den øker sin makt.

Funnene peker videre mot den syrisk-kurdiske nasjonalbevegelsens lange vei å gå før de evner å sette nasjonalistideologien ut i praksis. De peker mot en ”*kurdish mosaic of discord*” (Entessar 1989), der stammetilhørighet, i tillegg til strategiske vurderinger, kultur og perspektiver på religion, utgjør viktige fliser i mosaikken. Funnene har også nyansert bildet vi har dannet oss av religionssheikher ved å vise at disse – tross den massive kritikken som rettes mot dem – fortsatt spiller en prominent rolle i det syrisk-kurdiske samfunn. Den komplementære rollen som kurdiske partier (som spiller på kurdisk samhörighet og solidaritet) og religionssheikher (som spiller på religiøs samvittighet og respekt for en tradisjonell og konservativ sosial orden) spiller, er et nytt signal om at nasjonalislamismen – som representerer en instrumentell så vel som emosjonell tilknytning til et kurdisk fellesskap og en

---

<sup>83</sup> Dette faktum svekker Antouns framstilling av forholdet mellom statsmakt og ”innfødte” tilnærminger til konfliktløsning i Syria: ”*In Jordan, indigenous patterns of cooperation and conflict resolution do not have to resist the assault of centralized state power as they do in Iraq and Syria. On the contrary, they are protected and even co-opted by a weak monarchy that needs all the allies it can find*” (Antoun 2000:460).



dyp verdsettelse av islam og en sosiomoralsk orden som assosieres med religionen, favner det brede lag av den syrisk-kurdisk befolkningen.

## Avslutning

Med denne oppgaven har jeg bidratt med etnografiske data til den begrensede litteraturen om ”de glemte kurderne” (Yildiz 2005), kurderne i Syria. Jeg har videre forsøkt å kaste lys på en sensitiv og kompleks region, syriske Jazeera, som det mangler antropologisk litteratur av nyere dato om. Med undersøkelsene av *sulh*, i en syrisk-kurdisk kontekst, har jeg diskutert et tema som i liten grad har vært diskutert tidligere.

”Sekulærnasjonalismen”, ”islamfundamentalismen” og ”nasjonalislamismen” er etiske betegnelser på det jeg regner for å være de viktigste kategoriene for politisk identitet blant kurdere i Jazeera. Disse er kategorier som kommer til uttrykk i handlinger så vel som i holdninger og de relaterer så vel til følelser av tilhørighet som til interesser og ideologi. Konflikten mellom de to førstnevnte bunner i ulike oppfatninger av hva som er et rettferdig samfunn, hva slags strategier som må iverksettes for å realisere dette og hvilke fellesskap en anser seg som best tjent med. Konflikten inkluderer ulik vektlegging av etnisk- og religiøs identitet, ulike relasjoner til- og syn på Assad-regimet, ulike perspektiver på ”oss” og ”dem” og ulike modeller for regulering av sosialt liv.

Nasjonalislamismen, syntesen av de foregående diametralt motsatte bevegelsene og ideologiene, er et særlig interessant funn. Kombinasjonen av to ideologier som tradisjonelt ikke lar seg forene, er en moderne og potent konstruksjon. Den er resultat av Mulla Abdullahs og islamske lærdes innovative analyse der koranske krav tilpasses moderne realiteter. Ideologien hevder at *aqwaam* (etniske grupper, folk, nasjoner) er primordiale fellesskap (evige fellesskap, skapt av Gud) og at disse må mobiliseres og forenes i distinkte nasjonalstater for å realisere islams krav om forsvar av ens folk. Budskapet er lettfattelig, det er appellerende til grupper som føler seg truet og som oppfatter seg selv som ”naturlige” fellesskap og det henter dekning i religiøse kilder. På tross av at nasjonalislamismen er resultat av lærdes analyse, er ideologien ikke et eliteprosjekt å regne: når ideologien først er hamret ut, har den potensielt bred appell. Vi har sett at det finnes andre bevegelser i Midtøsten som opererer på en liknende ideologisk plattform. Den nasjonal-islamske hybridene er en moderne konstruksjon som kan se ut til å bre om seg.

Analysen har i stor grad basert seg på data hentet fra samtaler og intervjuer heller enn fra deltakende observasjon. I dette, kan hevdes, ligger avhandlingens empiriske svakhet. Men samtidig som jeg har benyttet meg av verbale data, har jeg benyttet data fra sosial samhandling, blant annet fra *sulh*-prosesser og Eid Newruz. Disse dataene delvis bekrefter og utbroderer antakelsene som er utledet fra de verbale dataene. Innsikt i idealplanet (ytringer)

kombinert med innsikt i det praktiske plan (handlinger), gir til sammen, mener jeg, gode inntrykk av våre informanternes liv.

Jeg hadde en privilegert posisjon med prominente sheikher, og denne har gitt meg tilgang til flere interessante arenaer. Kontakten lot meg også oppfatte den stadig viktige rollen som sheikhene spiller i syriske kurderes liv, i kontrast til hvordan sheikhene ble omtalt i dominerende diskurser.

Kurderes historie er langt på vei en historie om misnøye og motstand. Kurderes relasjoner til suksessive syriske regimer, det politiske rom i hvilket kurderes identiteter har tatt form, er preget av store spenninger. Stadig krever Ba'ath regimet at kurdere lar seg *assimilere* inn i den syrisk-arabiske nasjon, framfor å *integre* dem, la dem inngå som en distinkt, etnisk minoritet i en redefinert multi-etnisk syrisk nasjon. Betydelige andeler av den kurdiske minoriteten har motsatt seg dette nasjonsbyggingsprosjekt, en motstand som har stimulert de arabiske etnokratene til bruk av ren makt for å tvinge massene, en maktbruk som igjen har fungert til å fremmedgjøre kurdere fra den syriske stat, også videre. Assad-regimets politikk vis-à-vis kurdere, dets langvarige prosjekt om å skrive kurdere ut av eksistens, har iverksatt en tilsynelatende kontinuerlig motvilje hos kurdere: de nekter å være medgjørliche, til å akseptere utviskingsprosjektet. "[...] *the claim that there is no such being as a Kurd opens up a discursive space for negative or "anti"-identity*" skriver Houston, "*henceforth Kurds are those that refuse to become Turks*" (Houston 2001:113). I mitt tilfelle blir kurdere "de som nekter å bli arabere".

Gjennom kooptering av islamske fundamentalister og eliminering av islamister og islamistisk opposisjon, har Assad-regimet bidratt til eliminering av islam som plattform for motstand i Syria. Som følge av dette, har store antall av den politiserte, kurdiske minoriteten vendt ryggen til religionen og til de religiøse lederne. Kritiske holdninger til religionen og dens autoritetsskikkelser har igjen skapt splid i den kurdiske befolkningen som tradisjonelt har sterke bånd til islam og det religiøse lederskapet.

I fravær av de religiøse ledernes engasjement i den offentlige politiske sfære har en ny karismatisk autoritet vokst fram, kurdiske politiske partier. Arbeidet for kurderes rettigheter, et arbeid som inkluderer utfordring av det totalitære regimet, er den viktigste kilden til legitimitet og anseelse blant kurdere i dag. Koransk kunnskap, religiøs fromhet og tålmodighet er ikke lenger kilde til massenes støtte. Motstanden synes å være en identitetsrelatert handling, nesten et kurdisk imperativ. Fundamentalistenes politiske passivitet,

deres stilltiende aksept av regimets urettferdigheter i bytte mot regimets velsignelse av deres arbeid, blir med det oppfattet som en slags avvísning eller kritisering av den kurdiske identiteten.

Assad-regimet marginaliserer kurdiske stammer, kurdiske partier og religiøse ledere på den ene siden, samtidig som det ivaretar dem og spiller dem opp mot hverandre. Ved å skape konkurranse mellom disse øverste, sivile, kurdiske autoritetsfigurer hindrer regimet en bred, felles kurdisk mobilisering. Regimet synes alt i alt å føre en vellykket politikk vis-à-vis kurdere, i henhold til dets antatte mål om konsolidering av makt. Og den kurdiske mosaikken av uenighet, de ulike kategoriene for politisk identitet, synes delvis å være et produkt av regimets politikk, en uenighet som regimet selv drar nytte av.

”Anti-araber” og ”anti-stat” og ”anti-islam” er stereotype egenskaper som heftes ved kurdere og kurdisk identitet i Jazeera i dag. De er trekk som tilskrives en språkgruppe med felles navn og mange delte erfaringer, og bygger på en ikke ubetydelig grad av sannhet.

Sekulærnasjonalismens fokus på diskriminering er delvis et resultat av at det positive alternativet – nasjonalislamismen – effektivt undermineres av Ba’ath regimet. Dermed kan vi understreke at mange kurdere anti-holdninger, som med rette kan oppfattes som ekstremistiske og usympatiske, ikke er iboende: de er langt på vei en virkning av de muligheter og begrensninger – det politiske rom – som kurdere presenteres for i Syria i dag. Med denne analysen bekrefter vi at etnisk så vel som nasjonal identitet er utformet kontekstuellet og situasjonelt, slik som antropologer har argumentert siden 70-tallet.

Den kurdiske nasjonale identiteten er like konstruert som andre nasjonale identiteter, men den er en potent konstruksjon som spiller på historie og politiske og økonomiske realiteter. Blant ingrediensene som inkluderes er *dabke*, en dans som kanskje særlig assosieres med arabere, feiringen av *Newruz*, en markering som kan spores tilbake til Persia, og *islam*, en religion som har røtter i store deler av Midtøsten. Den kurdiske identitet er, som vi ser, konstruert med mange av de samme ingrediensene som arabisk og persisk identitet. Dette kan oppfattes som paradoksalt, da kurdiske nasjonalister søker å skille seg nettopp fra disse gruppene, men også som naturlig nok, da historiene til disse gruppene er en lang historie av sameksistens og utveksling.

Også erfaringer av *lidelse* og *kurdisk språk* inkluderes i konstruksjonen av den kurdiske nasjonale identiteten. Disse markerer annerledeshet vis-à-vis nabogruppene: De er

symboler for den kurdiske særegenhet, etniske grensemarkører som ble særlig vektlagt i arenaer der kurdisk identitet var truet (for eksempel i møte med den syriske statsmakten og i begravelser der mer eller mindre assimilerte kurdiske religionssheikher deltok), i arenaer for feiring av kurdiskhet (for eksempel Eid Newruz) og i arenaer det nasjonalister følte at de kunne fremme sine krav (for eksempel i møte med meg).

Det er ingen opplagte materielle insentiver for å identifisere seg som kurder og for å kjempe for kurdere: personer som gjør det blir fengslet, trakassert og marginalisert, mens personer som underkommuniserer sin kurdiskhet – som Sheikh Khaasha' – belønnes. At mange kurdere understreker sin etniske identitet selv om det påfører dem økt stress og marginalisering, viser at strengt materialistiske instrumentalistiske perspektiver (Barth 1969; Cohen 1969) ikke er tilstrekkelige for å forklare kurderes etnonasjonale tilknytning. Inkluderer man derimot insentiver som sosial anerkjennelse eller psykologiske gevinster ved å yte motstand, er det plausibelt å anta at identitet delvis er formet instrumentelt. I tillegg synes Bourdieus habitusbegrep å være nyttig, men det foreligger altså mangelfull empiri i denne omgang for å kunne diskutere det skikkelig. Vi har allikevel antydnet at habituelle disposisjoner har innvirkning på hvordan mennesker posisjonerer seg i det sosiale og politiske landskapet, på deres etniske og nasjonale identitet.

Det affektive og vedvarende ved den kurdiske etnonasjonale tilhørigheten synes alt i alt å skyldes historiske bånd og sameksistens, habituelle disposisjoner for tanke og handling og suksessive syriske regimers tiltak mot den kurdiske minoriteten. Allmenne psykologiske trekk som gjør det meningsfullt å reise seg mot overgripere spiller sannsynligvis også inn, men disse faller utenfor vår rekkevidde å gjøre rede for. Autoritetskikkelsener som formulerer krav og driver aktivisme i tråd med disse kildene til affekt, vinner anseelse. Nasjonalislamister, som dessuten bygger myndigheten sin på to potente kilder til legitimitet (karismatisk og tradisjonell), synes å være de mest suksessfulle sådanne, og derfor, paradoksalt nok, de mest marginaliserte.

## Appendiks

### Slektskapslinjen til Sheikh Abdullah Haqqi<sup>84</sup>

Det følgende er slektskapslinjen til Sheikh Abdullah. ”Bin” betyr sønn, og skal leses ”sønn av”.

*Sheikh Abdullah Haqqi bin Sheikh Muhammed Zaki bin Sheikh Ibrahim Haqqi bin Sheikh Hussein bin Sheikh Khaled bin Sheikh Hussein bin Sheikh Khaled bin Sheikh Hussein bin Sheikh Mulla Hajji bin Sayyid Mulla 'Abaas bin Sayyid Mulla Khaled bin Sayyid Suleiman bin Sayyid 'Ali bin Sheikh Khalil bin Sheikh Nasser bin Sheikh Muhammed bin Sheikh Ahmad as-Sufi bin Selim bin Ali 'Atie Allah (bedre kjent med tilnavnet 'Aluwaan al-Hamawi) bin Hussein bin Muhammed bin 'Aisa bin 'Abd al-Melek bin Sayyid Ayyub bin Sayyid 'Othmaan bin Sayyid Haashim bin Sayyid Wahib bin Sayyid Qiis bin Sayyid Zeid bin Sayyid 'Abdullah al-Hiti bin Sayyid 'Ulaa ad-Diin 'Ali bin Sayyid Merwaan bin Sayyid 'Abaas bin Sayyid Ahmed bin Sayyid Iqadhaan bin Sayyid Muslima bin Sayyid Abu Bakr bin Sayyid Shaafi bin Sayyid bin S'ad Allah bin Sayyid Abdullah az-Zini bin J'afar az-Zaki bin Ali al-Haadi bin Muhammed al-Jawaad bin 'Ali ar-Radaa bin Mosa al-Kadhm bin J'afar as-Saadiq bin Muhammed al-Baaqir bin Ali Ziin al 'Aabadiin bin Ali bin Abu Talib mann til Fatima datter av Profeten Muhammed.*

### Haqqi familien

Å spore avstamning bakover gjennom flere generasjoner er de sterkes privilegium, det impliserer oppnåelse, bragder og historisk notabilitet. Haqqi- familien sporer avstamning tilbake til profeten Mohammad, og familiens medlemmer har derfor den privilegerte statusen *shurafaa* (flertall for *shariif*). Sheikh Aluwaan Al-Hamwi (1468 til 1530) fra Hama var en stor lærd og viktig sheikh, og regnes, grunnet hans autoritet og berømmelse, som Haqqi- familiens stamfar (*jed*). Han fikk fire sønner hvorav én dro til Yemen, én til Irak og to ble igjen i Hama. Haqqi- familien nedstammer fra sønnen som dro til Irak, hvis sønner og sønnesønner spredte seg til de kurdiske områdene i Tyrkia og Syria, i tillegg til Irak. Sheikh Ibrahim Haqqi (som gav Haqqi-familien familienavnet ”Haqqi” da han i folkeopptellinga i 62’ registrerte seg med navnet ”Haqqi” og sløyfet ”Aluwaan”) brakte familien til syriske Jazeera og Helwa, etter den dramatisk flukt fra Tyrkia via Irak. Familien har gjennom de siste 400 år fostret en uavbrutt rekke av *'ulamaa*, og denne pågående tradisjonen (to sønner av Sheikh Abdullah, født i henholdsvis 1984 og 1986, studerer sharia og bærer med det tradisjonen videre) er av deres viktigste kilder til autoritet. Familien representerer en lærd, streng sunni-islam av Shaafi-skolen, og praktiserer elementer av både sufisme og wahabbisme. I sin langt på vei ortodokse (dog heterogene) islamske orientering, befinner de seg dermed i den ene ytterkant blant

---

<sup>84</sup> Sheikh 'Abdel Melek avstammer fra Sheikh Ibrahim Haqqi gjennom Sheikh 'Alwaan Haqqi, sønn av Sheikh Ibrahim Haqqi, og Sheikh Khaasha' Haqqi er sønn av Sheikh Ibrahim Haqqi. Jeg nevner dette for å poengtere at disse tilhører samme slektskapslinje.

kurdere hva religiøs praksis gjelder: Delvis kjent som trofaste sunnier og ubøyelige religiøse fanatikere, er kurdere også kjent for sitt avslappede forhold til religion (Bruinessen 1998). ”Sammenliknet med en ikke-troende, er kurdere muslimer”, lyder et ordtak som finnes på flere språk i regionen (Ibid.), og som uttrykker kurdernes ikke-religiøse helninger.

Familien var tidligere svært formuende, og eide stor jordbruksarealer langs den nedbørsrike grensen til Tyrkia. Jordbruksreformen i '63 fratok dem nitti prosent av disse arealene, og etterlot dem kun med land sør for den grønne linjen. På tross av tapet nyter familien stadig en privilegert økonomisk posisjon i Jazeera. Familien faller forøvrig langt bak *bayt* Khaznawi hva økonomisk kapasitet angår. Medlemmer i *bayt* Khaznawi eier bensinstasjoner i Tyrkia, og moskeen og utdanningsinstitusjonen deres i Tel M'aruuf er svære i sammenlikning med de av *bayt* Haqqi.

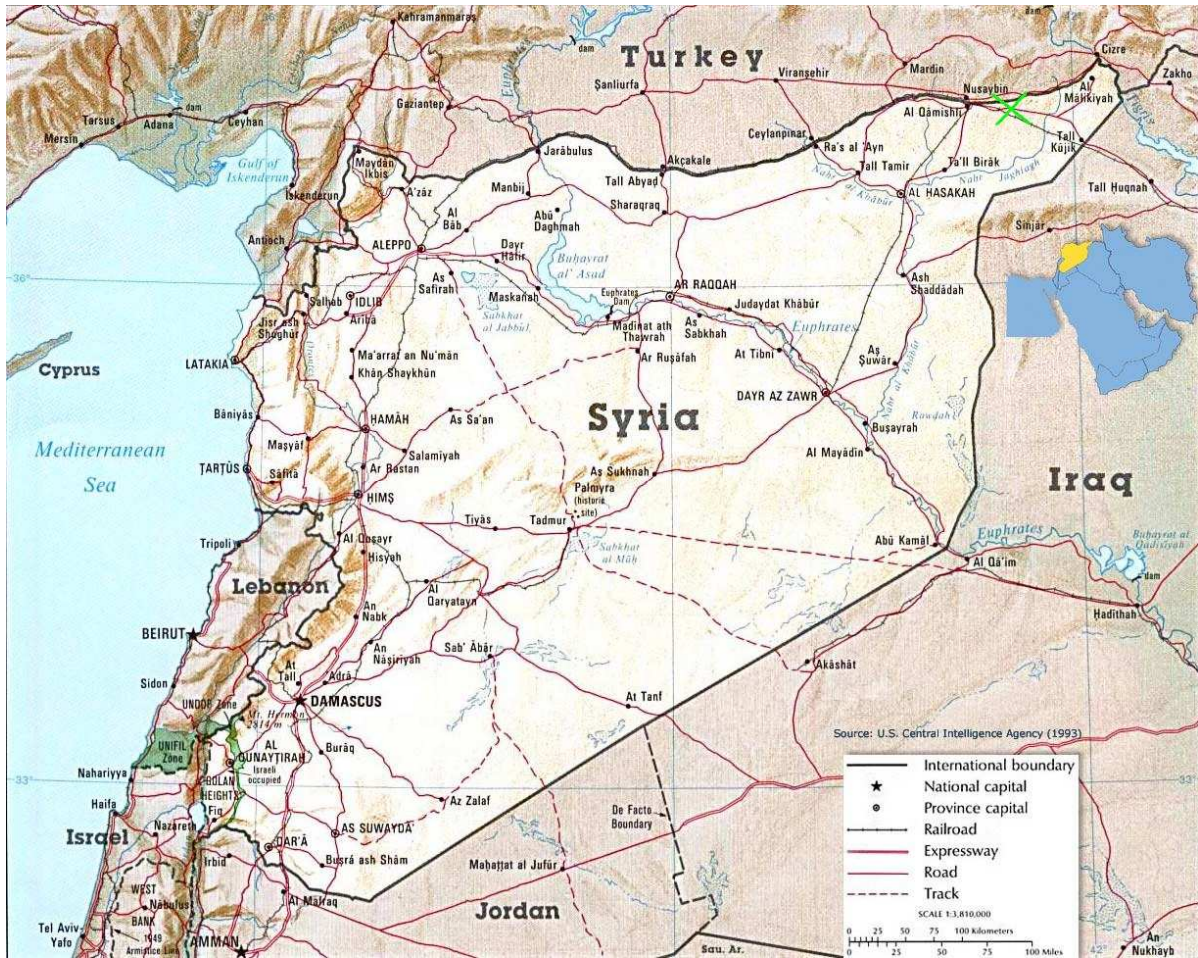
### **Kurdiske politiske partier**

De fem største<sup>85</sup> politiske partiene i Syria er:

- Kurdish Popular Union Party in Syria (Yeketi)
- Kurdistan Democratic Party of Syria
- United Kurdish Democratic Party in Syria
- Kurdish Freedom Party
- Kurdish Future Movement in Syria

---

<sup>85</sup> Det har på nåværende tidspunkt ikke lyktes meg å oppdrive navnene på alle tolv partiene.



Figur 1: Kart over Syria. Helwa Sheikh er avmerket med grønt kryss oppe til høyre.





*Figur 2:* Satellittbilde hentet fra Google Earth. Bildet viser Helwa Jedida/Helwa Ghamr (øverst til venstre) og Helwa Sheikh (nederst til høyre). De enkeltstående husene langs hovedveien tilhører arabiske innflyttere. Det fremkommer av kartet at Helwa Jedida er større enn gamle Helwa, og at den rommer et mer velutviklet nettverk av veier. I likhet med de forøvrige pilotlandsbyene i Jazeera, ligger Helwa Jedida og de enkeltstående "arabiske" husene i umiddelbar nærhet av hovedveien som strekker seg i en øst/vest akse langs den syrisk-tyrkiske grensen. Av kartet, som er et satellittbilde, er det interessant å notere seg at restene av det osmanske landeiersystemet fremkommer (rektangulære felter) i tillegg til landreformene av 1958 og 1962 (paiformede eller irregulære felter) (Weiss 1984-1997). Dette faktum, som jeg ble klar over i etterkant av feltarbeidet, kan være nyttig å inkludere i framtidige studier av regionen.



*Figur 3: Utsikt fra moskétaket over deler av landsbyen Helwa Sheikh (vår 2006).*



*Figur 4: Jaama' ash-Sheikh (høst 2007).*





*Figur 5: Sheikh Khaasha' Haqqi (til venstre) og hans nært assosierte, Sheikh Adi, overhodet for shummar-stammen i Syria. Bilen tilhører sistnevnte (høst 2007).*



*Figur 6: Sulh på patioen til moskeen. Sheikh Khaasha' nummer to fra venstre (høst 2007).*





*Figur 7: Salat al-maghreb (solnedgangsbeden) i Jama' ash-Sheikh under ramadan (høst 2007).*



*Figur 8: To studenter i Jamaa' ash-Sheikh, Mesood og meg (høst 2007).*

## Litteratur

- Abd al-Jabbar F, Dawod H, eds. 2006. *The Kurds: Nationalism and Politics*. London: SAQI
- Abu-Nimer M. 2000. *A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam*. *Journal of Law and Religion* 15:217-65
- Ali O. 1997. *The Kurds and the Lausanne Peace Negotiations, 1922-23*. *Middle Eastern Studies* 33:521-34
- Anderson B. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso
- Antoun RT. 2000. *Civil Society, Tribal Process, and Change in Jordan: An Anthropological View*. *International Journal of Middle East Studies* 32:441-63
- Asad T. 1972. *Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organisation*. *Man* 7:74-94
- Banks M. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge
- Barth F. 1953. *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*. Oslo
- Barth F, ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget
- Bentley GC. 1987. *Ethnicity and Practice*. *Comparative Studies in Society and History* 29:24-55
- Berg E. 1980. *Koranen / tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg*. Oslo: Universitetsforlaget
- Blanford N. 2005. *A Murder Stirs Kurds in Syria*. *The Christian Science Monitor*. Boston: The First Church of Christ
- Borneman J. 2007. *Syrian Episodes: Sons, Fathers, and an Anthropologist in Aleppo*. Princeton: Princeton University Press
- Bourdieu P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bozarslan H. 2006. *Tribal Asabiyya and Kurdish Politics: A Socio-Historical Perspective*. In *The Kurds: Nationalism and Politics*, ed. FA Jabar, H Dawod, pp. 130-47. London: SAQI
- Brauer E. 1993. *The Jews of Kurdistan*. Detroit: Wayne State University Press
- Bruinessen Mv. 1992. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London/New Jersey: Zed Books Ltd

- Bruinessen Mv. 1998. *The Kurds and Islam*. Personlige publikasjoner.  
[http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds\\_and\\_Islam.htm](http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds_and_Islam.htm)  
 Sist besøkt: 04.05.2009
- Butko T. 2004. *Unity Through Opposition: Islam as an Instrument for Political Change*.  
 MERIA Journal 8:33-48
- Cohen A. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa: Hausa Migrants in Yoruba Towns*.  
 Berkeley: University of California Press
- Cohen A. 1974a. *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press
- Connor W. 1978. *A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...* Racial Studies  
 4:379-88
- Denoeux G. 2002. *The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam*. Middle East Policy  
 Council Journal 9. [www.mpec.org/journal\\_vol9/0206\\_denoeux.asp](http://www.mpec.org/journal_vol9/0206_denoeux.asp)  
 Sist besøkt: 04.05.2009
- Edmonds CJ. 1971. *Kurdish Nationalism*. Journal of Contemporary History 6:87-107
- Entessar N. 1989. *The Kurdish Mosaic of Discord*. Third World Quarterly 11:83-100
- Epstein AL. 1978. *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock
- Eriksen TH. 1993. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press
- Eyal Z. 2005. *Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?*  
 The Muslim World 95:43-65
- FIDH 2009. *Widespread judicial repression of Kurdish political activists*. The Euro-  
 Mediterranean Human Rights Network. [www.fidh.org/Widespread-judicial-repression-of](http://www.fidh.org/Widespread-judicial-repression-of)  
 Sist besøkt: 04.05.2009
- Friedman R. 1990. *On the Concept of Authority in Political Philosophy*. In *Authority*, ed. J  
 Raz, pp. 56-91. New York: New York University Press
- Fuccaro N. 2004. *Ethnicity and the city: the Kurdish quarter of Damascus between Ottoman  
 and French rule, c. 1724–1946*. Urban History 30:206-24
- Galié A, Yildiz K. 2005. *Development in Syria: a Gender and Minority Perspective*. London:  
 Kurdish Human Rights Project.
- Gambill GC. 2004. *The Kurdish Reawakening in Syria*. In Middle East Intelligence Bulletin 6.  
 United States Committee for a Free Lebanon/Middle East Forum.  
[http://www.meib.org/articles/0404\\_s1.htm](http://www.meib.org/articles/0404_s1.htm)  
 Sist besøkt: 04.05.2009

- Garthwaite GR. 1993. *Reimagined Internal Frontiers. Tribes and Nationalism - Bakthiyari and Kurds. In Russia's Muslim Frontiers. New Directions in Cross Cultural Analysis*, ed. D Eickelman, pp. 130-45 Bloomington/Indiana: Indiana University Press
- Geertz C. 1963. *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. C Geertz, pp. 107-13. New York: Free Press
- Geertz C. 1973. *The Interpretation of Cultures: selected essays*. New York: Basic Books
- Geertz C. 2005. *Deep play: notes on the Balinese cockfight*. *Daedalus* 134:56-86
- Gellner E. 1990. *Tribalism and the State in the Middle East. In Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. PS Khoury, J Kostiner, pp. 109-26. Berkeley: University of California Press
- Gellner E. 1997. *Nationalism*. London: Phoenix
- George A. 2003. *Syria: Neither Bread nor Freedom*. London: Zed Books
- Gilsenan M. 2000. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. London/New York: I.B. Tauris
- Goffman E. 1992. *Vårt rollespill til daglig: en studie i hverdagslivets dramatik*. Oslo: Pax.
- Hobsbawm E, Ranger T, eds. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Houston C. 2001. *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*. Oxford/New York: Berg
- Hutchinson SE. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press
- Hyman A. 1988. *Elusive Kurdistan: The Struggle for Recognition*. Institute for the Study of Conflict, London
- Izady M. 1988. *A Kurdish Lingua Franca?* *Kurdish Times* 2
- Jackson M. 1986. *Barawa and the Ways Birds Fly in the Sky: An Ethnographic Novel*. Washington DC: Smithsonian Institution Press
- Jenkins R. 1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage
- Johnston D, ed. 2003. *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*. Oxford/New York: Oxford University Press
- Kader N. 1997. *ÆRE OG SKAM: Det islamiske familie- og livsmønster - fra undfangelse til grav*. København: Borgen

- Kedourie E. 1993. *Nationalism*. Oxford/Cambridge: Blackwell
- Khoury PS, Kostiner J, eds. 1990. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press
- Lang S. 2002. *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*. *Journal of Palestine Studies* 31:52-66
- Leach ER. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon
- Limbert J. 1968. *The Origins and Appearance of the Kurds in Pre-Islamic Iran*. *Iranian Studies* 1:41-51
- Lowe R. 2006. *The Syrian Kurds: A People Discovered*. London: Chatham House
- Lybarger LD. 2007. *Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*. New Jersey: Princeton University Press
- Lynch M, Ali P. 2006. *Buried Alive: Stateless Kurds in Syria*. Washington: Refugees International.
- Lønning D. 1995. *Bridge Over Troubled Water: Inter-Ethnic Dialogue in Israel-Palestine*. Bergen: Norse Publications
- Ma'oz M. 2000. *Religious and Ethnic Conflicts in Ottoman Syria During the Tanzimat Era*. In *Economy and Society*. ed. K Cicek, pp. 438-44. Ankara: Yeni Turkiye
- MacDonald CG. 1988. *The Kurdish question in the 1980's*. In *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*. ed. MJ Esman, I Rabinovich. Ithaca: Cornell University Press
- MacDonald CG, O'Leary CA. 2007. *Kurdish Identity: Human Rights and Political Status*. Gainesville: University Press of Florida
- McDowall D. 1997. *A Modern History of the Kurds*. London: I.B. Tauris & Co Ltd
- Mernissi F. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge: Shenkman Publishing Company
- Moerman M. 1968. *Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification*. In *Essays on the Problem of the Tribe*, ed. J Helm. Seattle: University of Washington Press
- Natali D. 2005. *The Kurds and the State: Evolving National Identity in Iraq, Turkey and Iran*. New York: Syracuse University Press
- Navaro-Yashin Y. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. New Jersey: Princeton University Press



- Patterson O. 1975. *Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study*. In *Ethnicity: Theory and Experience*, ed. N Glazer, DP Moynihan, pp. 305-49. Cambridge Harvard University Press
- Rabo A. 1996. *Gender, State and Civil Society in Jordan and Syria*. In *Civil Society: Challenging Western Models*, ed. C Hann, E Dunn, pp. 155-77. London, New York: Routledge
- Raz J. 1990. *Authority and Justification*. In *Authority*, ed. J Raz, pp. 1-19. New York: New York University Press
- Rotschild J. 1981. *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*. New York: Colombia University Press
- Rubin B, ed. 2007. *Introduction to Political Islam: Ideas and Key Issues, Volume. 1*. Oxon: Routledge
- Said AA, Funk NC, Kadayifci AS, eds. 2001. *Peace and Conflict Resolution*. In *Islam: Precept and Practice*, Lanham: University Press of America
- Seale P. 1988. *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*. Berkley/Los Angeles: University of California Press
- Sim R. 1980. *Kurdistan: A Search for Recognition*. Conflict Studies 124
- Sivan E. 1990. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven/London: Yale University Press
- Smith AD. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford/Cambridge: Blackwell
- Tibi B. 1997. *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state*. London: MacMillan Pres Ltd
- Turner VW. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine
- Vanly IC. 1992. *The Kurds in Syria and Lebanon*. In *The Kurds: A Contemporary Overview*, ed. PG Kreyenbroek, S Sperl. London/New York: Routledge
- Weber M. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press
- Wieland C. 2006. *Syria at Bay: Secularism, Islamism and "Pax Americana"*. London: Hurst
- Wikan U. 1984. *Shame and Honour: A Contestable Pair*. Man 19:635-52
- Wimmer A. 2002. *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Yavuz MH. 2007. *Five Stages of the Construction of Kurdish Nationalism in Turkey*. Nationalism and Ethnic Politics 7:1-24

Yildiz K. 2005. *The Kurds in Syria: Denial of Rights and Identity*. London: Kurdish Human Rights Project

Zisser E. 2001. *Asad's Legacy: Syria in Transition*. London: C. Hurst & Co. Ltd.

### **Rapporter og oppslagsverk**

Britannica E. 2008. *Qamishli, Al*. Encyclopædia Britannica Online.

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/485435/al-Qamishli>

Sist besøkt: 04.05.2009

Jenkins R, Neil JS, Paul BB. 2001. *Ethnicity: Anthropological Aspects*. In International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, pp. 4824-8. Oxford: Pergamon

UNDP 2008. 2008 Statistical Update: Syrian Arabic Republic.

[http://hdrstats.undp.org/2008/countries/country\\_fact\\_sheets/cty\\_fs\\_SYR.html](http://hdrstats.undp.org/2008/countries/country_fact_sheets/cty_fs_SYR.html)

Sist besøkt 15.04.2009.

Krämer G, Neil JS, Paul BB. 2001. *Nationalism, Historical Aspects of: Arab World*. In International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, pp. 10344-8. Oxford: Pergamon

Wehr H. 1980. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Libraire du Liban

Weiss H. 1984-1997. *Tell Leilan Regional Survey*. Yale University

Ziadeh R. 2009. *The Kurds in Syria: Fueling Separatist Movements in the Region?*, USIP, Washington

### **Avisartikler**

Aji A. *Killer car bomb hits Damascus*. Times Online. 27.09.2008.

Sist besøkt 02.05.2009.

Al-Shawaf R. *The Foolishness of Imposing Oppressive Arab Nationalism on Non-Arabs*.

Daily Star. 23.03.2006.

Sist besøkt 02.05.2009.

Oweis KY. *Qamishlo: Protestor Killed in anti-incursion rally in Syria*. Reuters. 27.11.2007

Sist besøkt 02.05.2009.

### **Avisartikler uten artikkelforfatter:**

*Kurdish independence just a dream, Talabani tells Turkey*. Reuters. 16.03.2009.

Sist besøkt 02.05.2009.