

# Jordanske kristne beretter

---



Masteroppgave av Erik Sandvik

Universitetet i Bergen

Institutt for sosialantropologi

Våren 2014



## **Takk til:**

Denne oppgaven hadde ikke vært mulig for meg å gjennomføre uten en rekke personer som har vært veldig betydningsfulle for meg. Først og fremst ønsker jeg å rette en stor takk til alle jeg møtte og ble kjent med under feltarbeidet i Jordan. At jeg fikk lov å bruke dere i min forskning, og at dere åpnet deres hjem og delte deres mat med meg er noe jeg ikke kan få lagt nok trykk på hvor takknemlig jeg er for. I tillegg ønsker jeg å rette en stor takk til Amanda Fioritto som var en fantastisk støtte for meg gjennom feltarbeidet.

Her hjemme ønsker jeg å rette en stor takk til min familie og de mange gode vennene jeg har her i Bergen. Sene telefonsamtaler hjem, intense squashoppgjør og rolige øl på kveldstid har alle vært helt avgjørende for at denne oppgaven har blitt ferdigstilt.

En takk til medstudentene mine hører også med for gode tilbakemeldinger og ikke minst god støtte gjennom hele prosessen. Spesielt ønsker jeg å takke Mari Norbakk, Osmund Engelbregt Bøhmer Grøholt og Nora Haukali for noen fantastisk gode stunder både faglig og sosialt gjennom arbeidet med denne oppgaven.

Universitetet i Bergen fortjener også en stor takk, og da spesielt Institutt for Sosialantropologi og den utrolig inspirerende gruppen som jobber der. Takk for å gi meg muligheten til å jobbe med denne oppgaven.

Sist men ikke minst må jeg få lov til å takke mine fantastiske kunnskapsrike veiledere Anh Nga Longva og Leif Ole Manger. Takk til Anh Nga sine mange gode innspill før og underveis i feltarbeidet. I skriveprosessen måtte jeg bytte veileder og jeg ønsker å rette en spesielt stor takk til Leif for å ta opp tråden på en fantastisk måte. Dine evner til å se helheter og nøste i tråder jeg ikke har sett selv har vært uvurderlig.

## **Anonymisering**

Alle informanter er anonymisert etter eget ønske. Unntaket er Fader Nabil Haddad som ga meg tillatelse til å bruke navnet sitt da han er en såpass markant person at det vanskelig ville la seg gjøre å anonymisere han.

# Innholdsfortegnelse

<b>Takk til:</b> .....	<b>iii</b>
<b>Anonymisering</b> .....	<b>iii</b>
<b>Introduksjon</b> .....	<b>1</b>
Oppgavens tematikk .....	2
Utgangspunkt for oppgavevalg .....	2
Amman og felten .....	3
Mine informanter.....	5
Kristne i et Midtøsten i forandring .....	6
Kristne, en etnisk minoritet .....	7
Min rolle i felten.....	9
Fremgangsmåte .....	10
Å skrive etnografi.....	11
Deltagende observasjon og objektivitet .....	11
Oppgavens struktur .....	13
Kulturell kompleksitet.....	13
Identitet som en prosess .....	16
Oppgavens oppbygging.....	17
<b>Den kristne borger: Stabil fortid-usikker fremtid</b> .....	<b>19</b>
Politisk prat over et te-besøk .....	19
Kristne statsborgere.....	21
Daniels meninger.....	22
Ekstern beskyttelse og interne restriksjoner .....	23
Kristne i Transjordan under det Ottomanske-riket og Britisk styre .....	25
Dagens minoritetspolitikk i Jordan .....	26
Politisk Islam og retorikk om harmoni.....	28
Det formelle demokratibegrepet: .....	31
Sterk og svak offentlighet og uformelle demokratiske prosesser .....	32
Ytringer i det offentlige rom i Jordan.....	33
Rom for uenighet – med visse begrensninger .....	36
Konklusjon .....	37
<b>Kristnes interreligiøse holdninger og Jordans fokus på harmoni</b> .....	<b>39</b>

Om-Ramseys hodepine .....	39
Kapittelets fokus.....	42
Barth og grenseteorier .....	42
Goffman og arenaer.....	44
Situasjonbestemte meninger.....	45
Private og offentlige skiller .....	48
Jordan og interreligiøsitet.....	49
The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center .....	50
Deltagelse på Interfaith Harmony Week.....	51
JICRC sett fra utsiden .....	53
Konklusjon .....	54
<b>Moderne tradisjonsholdere .....</b>	<b>57</b>
Den riktige måten å gjøre en forlovelse offisiell.....	57
Tilknytning .....	60
Moderne og tradisjonell .....	61
To utsagn.....	63
Historiens betydning .....	64
Slektskapsmetaforer .....	66
Landskap .....	68
Modernitet og Vesten mot Østen .....	69
Konklusjon .....	71
<b>Kristnes selvberetnelser.....</b>	<b>75</b>
Selvpresentasjon i et bryllup .....	75
Hvordan å bli oppfattet.....	76
Narrativer .....	78
Narrativer på organisasjonsnivå.....	79
Første møte med JICRC .....	81
Påvirkning av hvordan man fremstår .....	83
Inventing tradition .....	84
Arabiske kristne – veien til fred i Midtøsten.....	85
Konklusjon/Sammendrag .....	86
<b>Avslutning.....</b>	<b>89</b>

Litteratur.....	93
-----------------	----

# 1

## Introduksjon

11. februar 2013

«Erik! *Keifek?* (hvordan går det?) Sitt ned, vil du ha en kopp te?» Nabil og de tre andre som jobbet på det lille vaskeriet strålte imot meg idet jeg gikk inn døren. Den fuktige dampluften fra strykejernene stod i kontrast til den tørre luften med smaken av sand og eksos utenfor. En haug med ustrøkne skjorter ble kastet til side og under dem kom en stol til syne. Her ble jeg bedt om å ta plass. Nabil eide huset jeg bodde i og å stikke innom vaskeriet hans var alltid en opplevelse preget av latter, ablegøyer og kommunikasjonsproblemer. Ingen av de tre som jobbet der snakket så veldig mye engelsk og mine arabiskkunnskaper var ikke så gode de heller, men med et sammensurium av engelsk, arabisk og fakter gikk samtalen alltid overraskende greit. Jeg fikk servert en kopp rykende te med masse sukker og mintblader i mens de varmet opp litt brød på et strykejern de hadde snudd opp ned. På veggen bak meg hang det tre bilder. Ett var av en yngre versjon av Nabil som poserte foran en bil, ett av barnebarna hans og ett var av jomfru Maria. «*Nice?*» spurte Nabil da han så at jeg studerte bildene. «*Shwarib halo*» (stilig bart) svarte jeg med henvisning til den karakteristiske barten hans som var enda mørkere og fyldigere på bildet enn det dagens utgave var. Jeg fikk et vennskapelig slag på skulderen før vi alle lo. Nabil brøt av en bit brød, fylte biten med *hummus* før han puttet den i munnen. «Nå skal jeg fortelle deg noe interessant!» sa han før han satte seg ned på en stol foran meg. Og med det begynte et av mange møter med kristne jordanske som jeg ble kjent med. Slike uforpliktende møter og hverdagslige hendelser er utgangspunktet for denne oppgaven. Det er disse beretningene som legger grunnlaget for mine refleksjoner av både deres betraktninger og de tingene jeg opplevde i felten.

## **Oppgavens tematikk**

Kristne i Midtøsten er en minoritet som blir stadig færre. I Jordan blir det snakket varmt om det gode forholdet mellom kristne og muslimer. Allikevel ser man også her at andelen kristne minker. Den arabiske våren har brakt med en ny bølge av usikkerhet for den lille minoriteten. I naboland som Egypt og ikke minst Syria har den politiske situasjonen i landet hatt enorme konsekvenser. Dette er med på å skape en uro for at den trygge posisjonen til kristne vil kunne bli utfordret.

I min oppgave ønsker jeg å ta for meg hva det vil si å være kristne i Jordan i dag. Hvordan ser de på sin posisjon i lys av den arabiske vårens utvikling og de urolige politiske omstendighetene i landene rundt Jordan? For å få et best mulig innblikk i dette ønsker jeg å benytte meg av begrepet kulturell kompleksitet (Barth, 1983, Barth, 1989). Etter feltarbeidet i Sohar oppdaget Barth at man kan dele inn folk i flere måter enn bare som etniske grupper og at ting hang sammen på mere komplekse måter. For å få en best mulig forståelse i studien av komplekse samfunn argumenterte han for at man måtte ta for seg forskjellige nivåer og inntak som man kan bruke for å definere seg og bli definert som en gruppe. Det er dette jeg ønsker å gjøre i min oppgave og er hva jeg vil gå ut ifra når jeg ser på kristne i Jordan. Hvert kapittel vil ta for seg et aspekt ved det å være kristen i Jordan og til sammen ønsker jeg å vise et bredt inntrykk av hva dette vil si. Jeg ønsker og at oppgaven min skal ha et fortellende preg hvor informantene mine kommer frem og er i hovedfokus og utgangspunktet for min analyse.

## **Utgangspunkt for oppgavevalg**

Jeg fikk ideen om å gjøre feltarbeidet mitt om kristne i Jordan under en reise med et program jeg deltok i på American University i Washintgton DC kalt «Islam and World Affairs». En viktig del av dette programmet var en studietur til Jordan og Egypt. Her besøkte vi en rekke mennesker og organisasjoner, og en av disse organisasjonene var «the Jordanian Interfaith Coexistence Research Center» (JICRC) som holder til i Jabal Weibdeh i Amman. Her ble jeg for første gang presentert for situasjonen til kristne i Jordan av en av organisasjonens ledere Fader Nabil Haddad. JICRC fokuserer i all hovedsak på forholdet mellom muslimer og kristne i Jordan. Dette forholdet er noe Jordan er veldig stolt av og som er ofte fremhevet i politiske sammenhenger. Fader Nabil fortalte oss hvordan Jordan ønsker å være en modell for andre land i verden når det kommer til interreligiøs tankegang og til hvordan folk tilhørende forskjellige religioner skal kunne leve side om side. Etter dette møtet var jeg svært fascinert over hva jeg hadde hørt. Den harmoniske sameksistensen Fader Nabil presenterte stemte ikke



nødvendigvis med de fordommene og de narrative jeg tidligere hadde blitt presentert for angående minoriteter i Midtøsten. Dette trigget interessen min så mye at jeg et år senere valgte å fokusere på denne lille men betydningsfulle gruppen når jeg skulle velge hva jeg skulle skrive masteroppgave om.

## **Amman og felten**

Feltarbeidet mitt ble gjort i Jordans hovedstad Amman. Amman var kun en liten landsby fram til 1920-tallet da Kong Abdullah den første bestemte seg for at det skulle være hovedstad i det som på den tiden var Transjordan. Byen vokste sakte men sikkert, men det var ikke før den første bølgen med palestinske flyktninger ankom i 1948 at befolkningsveksten tok helt av. Etter seksdagers-krigen i 1967 kom en ny bølge med palestinske flyktninger. Palestinere utgjør en veldig høy prosentandel av Jordans og spesielt Ammans befolkning og i 1990-91 kom nok en bølge flyktninger til Jordan. Denne gangen fra Kuwait på grunn av Iraks invasjon av landet og oppstarten av gulfkrigen (Milton-Edwards and Hinchcliffe, 2009). Den stadig urolige politiske situasjonen i området har naturlig nok hatt alvorlige konsekvenser på jordansk økonomi. Men etter mange av flyktningene fra gulfen kom til Amman brakte det også ny kapital inn til landet. Byggebransjen hadde en økning på 220 % mellom 1990 og 1992 (Day, 1998: 649 i Milton-Edwards and Hinchcliffe, 2009:80) og er medvirkende til at Amman i dag har en rekke moderne bygninger og arkitektur i enkelte områder av byen og dens forsteder. Blanding av gamle sandfargede betonghus og de mer moderne skyskraperne og kjøpesentrene er hva som preger bybildet i de mer velstående delene av byen. Byens sentrum er derimot preget av eldre arkitektur der det strekker seg mellom mange av toppene (*duwar*) som omkranser det.

Amman er i dag en metropol på omtrent to millioner innbyggere og er i stadig vekst. Mange land har noen av sine største ambassader i Midtøsten plassert i Amman og det er en stor mengde utlendinger i byen som enten jobber eller studerer. De forskjellige bydelene er ikke tilknyttet forskjellige religiøse grupper, slik som mange andre steder i Midtøsten. Det bor kristne over hele Amman, men man finner en høyere andel av dem i bydeler i vest-Amman. Dette er mye på grunn av gruppens sterke sosioøkonomiske status. Jeg bodde i en leilighet rett i nærheten av Amman sentrum. Informantene mine holdt til rundt om i vest-Amman. Noen veldig nære i samme gate som meg og rett i nærheten, mens andre bodde et stykke lenger unna.

Etter hvert inkluderte jeg også enkelte områder utenfor Amman til felten. Nemlig byene Madaba og al-Fahez. Madaba er muligens den viktigste byen for kristne i Jordan. Byen ligger 15 minutter kjøring utenfor Amman, rett ved Mount Nebo, stedet hvor Moses for første gang skal ha sett det forjettede land. Her har kristne røtter som strekker seg tusener av år tilbake i tid. Al-Fahez er den eneste byen i Jordan hvor kristne er en majoritet. Den ligger rett på utsiden av Amman og fungerer som en kristen forstad til hovedstaden. Jeg hadde i utgangspunktet tenkt å avgrense ved å studere ett visst område i Amman, men dette viste seg fort at ville være lite hensiktsmessig da folk jeg kom i kontakt med bodde og hadde andre kontakter over hele byen. Jeg holdt meg stort sett til vest-Amman. «Vest-Amman» er et forholdsvis løst definert område som gjerne blir betegnet at starter ved *Duwar-al Awual*<sup>1</sup> og strekker seg oppover mot City-Mall. I tillegg omfatter det bydeler som Abdoun hvor en rekke ambassader, blant annet den norske og den amerikanske ligger. Husprisene i disse områdene er generelt litt høyere enn i resten av Amman og er gjerne bebodd av folk med en over gjennomsnittlig høy inntekt. Som nevnt tidligere har kristne en sterk posisjon i samfunnet hvor de som gruppe er overrepresentert i parlamentet i forhold til prosentandelen de utgjør i Jordan. God utdanning og arbeid i næringslivet er noen av faktorene som har bidratt til at de gjerne har en nokså høy sosiokulturell status, så det var ikke så vanskelig å finne informanter. I tillegg var det flere med grunnleggende kunnskaper i engelsk i disse områdene, noe som gjorde kommunikasjon bedre da jeg ikke hadde nok arabiskkunnskaper til å gjennomføre feltarbeidet på arabisk.

---

<sup>1</sup> Oversatt til «den første rundkjøring», som betegner den rundkjøringen som er nærmest sentrum. Man kan følge veien videre ut av byen ved å passere i alt åtte slike rundkjøringer. Disse er greie markører man gjerne bruker til å forklare veibeskrivelser da man i liten grad benytter seg av gatenavn



## **Mine informanter**

Som nevnt begynte jeg å bygge mitt nettverk av informanter ut fra to utgangspunkter<sup>2</sup>. Det første var Fader Nabil Haddad og JICRC som i grunnen gikk nokså trått hva gjaldt å komme i kontakt med vanlige informanter, men som til gjengjeld var en kontakt som ga meg muligheten til å bli med på en del begivenheter de var delaktige i og som åpnet for intervjuer med interessante folk. Det andre utgangspunktet var området der jeg bodde og ikke minst min huseier og hans venner og bekjente. Der fikk jeg etter hvert kommet i kontakt med en del folk som stort sett bodde i området. Noen kjente hverandre, mens andre kom mer tilfeldig inn i bildet. Jeg hadde både kvinnelige og mannlige informanter. Dette hadde nok mye å gjøre med at jeg var der sammen med min kjæreste, noe som lettere ga innpass hos kvinnelige informanter. Felles for de var at de alle tilhørte en slags felles sosiokulturell gruppe de snakket alle engelsk, eller de hadde noen i familien snakket engelsk.

Et annet poeng var at det var naturlig for meg å ha både kristne og muslimske informanter for å få et bredest mulig bilde av ting. På forhånd hadde jeg et ønsket å være til

---

<sup>2</sup> Jeg hadde i tillegg noen andre jeg kjente i Amman fra før jeg kom som også hjalp til å gi meg kontakter. Blant annet en amerikansk student som satte meg opp med noen kontakter og et par jordanere som jeg traff på min første tur dit. Men hovedsakelig var det de to førstnevnte utgangspunktene som ga meg flest informanter.

stede mest mulig på samhandling mellom folk fra disse to gruppene. I og med at mine informanter hadde venner og naboer på tvers av religionene. Den meste av samhandlingen skjedde dog innenfor gruppen. Jeg hadde mye med familier å gjøre så interaksjon i familiære settinger utgjør en stor del av dataen samlet inn.

### **Kristne i et Midtøsten i forandring**

Frem til rundt det tiende eller ellevte århundre var det et flertall av kristne som bodde i Midtøsten. I dag ser man at antallet kristne stadig synker i hele regionen. Årsakene til dette er mange, blant annet på grunn av utflytting og lave fødselstall blant de kristne. Egypt, Syria og Libanon er de Midtøstenlandene med størst kristen befolkning, men også her synker tallene dramatisk (Longva, 2012b). Andelen kristne i Jordan er ifølge offisielle statistikker på 2,2 % (CIA World Factbook, 2014). Uoffisielt sier folk alt fra mellom 2 til 6 %, men tallene er usikre. Selv om nøyaktig statistikk er vanskelig å få tak i kan man slå fast at det er snakk om en svært liten gruppe av befolkningen som er kristne.

Etter at den arabiske våren startet vinteren 2010-2011 har det skjedd store politiske forandringer i Midtøsten og det er flere ganger uttrykt bekymring for de kristne gruppene i disse landene. Også i Jordan var det demonstrasjoner, men Kongen kom folket i møte med å innføre en rekke reformer og å sparke statsministeren for å roe gemyttene. Dette førte til at protestene til en viss grad roet seg ned, men folk var fortsatt ute i gatene for å gi uttrykk for sin misnøye stort sett hver fredag før og under feltarbeidet. De største demonstrasjonene kom bare noen måneder før jeg dro til Jordan. Da hadde regjeringen sett seg nødt til å kutte subsidier på drivstoff av økonomiske årsaker, noe som førte til stor misnøye. Tingenes tilstand har imidlertid vært nokså rolig etter den arabiske våren sammenliknet med nabolandene.

Etter revolusjonen i Egypt som førte til at President Hosni Mubarak gikk av kom etterhvert Mohamed Morsi til makten. Morsi, som var medlem av det muslimske brorskap, satt i gang prosessen med å forme en ny grunnlov. Dette førte til mye usikkerhet hos store deler av befolkningen, ikke minst de kristne. Morsi ble avsatt mens jeg var på feltarbeid og midlertidig erstattet av militæret igjen, men bare noen måneder senere ble en kirke angrepet hvor tre mennesker, blant annet en åtte år gammel gutt mistet livet (Kane, 2013). Situasjonen i Egypt var, sett med mine informanters øyne et skremmende scenario på hva som kunne skje i Jordan som følge av politiske omveltninger. Det var allikevel ikke verste scenarioet blant nabolandene. Den syriske borgerkrigen har til nå kostet hundretusener av menneskeliv og millioner av syrere er fordrevet på flukt. Jordan har tatt imot en stor andel av disse. Zatarii

flyktningeleir vokste med enorm fart under feltarbeidet mitt. 25. april 2013 nådde det en foreløpig topp med over 200 000 mennesker ifølge UNHCR (UNHCR The United Nation Refugee Agency, 2014). Flyktningeleiren er større enn Jordans fjerde største by. Den kristne minoriteten i Syria har vært, i likhet med i Jordan, svært lojal mot det sittende styret og er nå blitt en brikke i spillet mellom partene i den kaotiske konflikten (Atassi, 2014), blant annet ble en gruppe nonner holdt som gisler (El-Shamayaleh, 2014).

Hva som skjedde i nabolandene var et tilbakevendende samtaleemne blant informantene mine og det vakte naturlig nok spesielt stor bekymring for konflikten i Syria. Strømmen av flyktninger fra Syria og inn i Jordan er med på å legge et veldig press på jordanske ressurser og samtidig har en rekke jordanere tette bånd til folk i Syria. På en kjøretur med en av mine informanter diskuterte vi det enorme antallet flyktninger som hver dag krysset grensen. Jeg ble overrasket over det for meg kyniske synet på flyktninger han, og flere andre av mine informanter og hadde. Han mente at problemet med flyktninger var utrolig stort og at noe måtte gjøres så fort som mulig. Grunnen var de få ressursene Jordan har og at de nå ikke hadde råd til å ta imot flere flyktninger. Spesielt fordi så få av flyktingene hadde noe som helst å bidra med i det jordanske samfunnet. Samtidig var de mange flyktingene og med på å presse arbeidssituasjonen ytterligere i landet. Til og med på jobben hans hadde de nå ansatt en syrer istedenfor en jordaner noe han syntes var horribelt. Den svært dramatiske situasjonen i nabolandet i nord var med på å kontekstualisere den politiske situasjonen som jeg bedrev feltarbeid i, og var også med på å forme mine informanters meninger og deres syn på sin egen situasjon som jeg tar for meg i denne oppgaven.

### **Kristne, en etnisk minoritet**

Et viktig poeng jeg ble møtt med og ble fortalt til stadighet under feltarbeidet var at både kristne og muslimer i Jordan var alle arabere og at forskjellen mellom dem ikke var så stor. De levde side om side og hadde et veldig tett forhold er riktig. Likevel ønsker jeg her å vektlegge noen vesentlige forskjeller som gjør det riktig å definere kristne som en egen etnisk gruppe, forskjellig fra muslimer i landet.

Mine informanter tilhørte flere forskjellige kirkesamfunn<sup>3</sup>. Det være seg gresk ortodokse, melakitter, katolikker eller protestantiske kirkesamfunn. Jeg velger allikevel å

---

<sup>3</sup> Den Jordanske stat anerkjenner Sunni Islam og elleve typer kristendom for offisielle religioner i Jordan. Religiøse grupper som ikke er anerkjent av staten som Shia Islam og særlig en del protestantiske kirker får ikke tillatelse til å bygge religiøse hus. Å praktisere disse religionene må skje i det private. For kristne som tilhører en

omtale kristne som en etnisk gruppe. Det er både likheter og forskjeller mellom disse forskjellige kirkesamfunnene og mange vil nok påstå at de forskjellige kirkene er karakterisert av forskjellige kosmologier eller ontologiske utgangspunkt. Et viktig poeng for meg i denne oppgaven er å ta utgangspunkt i min egen etnografi og la mine informanter komme tydelig frem. Valget jeg har tatt med ikke å fokusere for mye på de religiøse og teologiske forskjellene har mye med den dataen jeg samlet inn under feltarbeidet. Mine informanter omgikk hverandre helt på tvers av hvilke kirker de gikk i og forskjellene var rett og slett ikke noe stort fokus i hendelser som fant sted mens jeg var tilstede.

Flere informanter påpekte at forholdet mellom de kristne gruppene var veldig nært og at det var mye som var gjort som var med på å føre dem sammen. For eksempel så bruker de kristne i Jordan samme kalender, den ortodokse, slik at høytider og helligdager samsvarer for alle kristne i landet. Alle de kristne gruppene i Jordan tar i bruk og deler hellige steder som der Jesus ble døpt av døperen Johannes ved jordanelven. Kristne omtalte seg gjerne som en felles gruppe og på jordanske identitetskort står det at man tilhører religionen kristendom, ikke noe mer spesifikt hvilken kirke dette måtte være. Kanskje enda viktigere var det at kristne omgikk hverandre på tvers av kirkene de tilhørte i helt hverdagslige toner. Jeg var sågar i et bryllup hvor familiene fra to kirker giftet seg med hverandre. Dette har hjulpet meg i å bli trygg på avgjørelsen av at jeg kan bedrive enkelte former for generalisering på tvers av hvilke kirker mine informanter tilhørte.

En etnisk gruppe blir definert, og definerer seg selv, som en gruppe med nedarvede og medfødte karakteristikk. Disse karakteristikkene kan variere fra trekk ved utseende, til egenskaper som er mer tillært slik som språk, kultur og religion. Man har også trekk som nasjonalitet og tilhørighet til territorier som kan være med på å definere en etnisk gruppe. (Longva, 2012b: 6) Med denne definisjonen ser man at religiøse minoriteter kan være en underkategori av en etnisk gruppe. Så til tross for at både kristne og muslimer definerer seg selv innenfor kategorien araber, ønsker jeg i denne oppgaven behandle kristne i Jordan som en egen etnisk gruppe analytisk adskilt fra jordanske muslimer.

I oppgaven min ønsker jeg å gi et korrekt bilde av hvor dynamisk virkeligheten til mine informanter er og under feltarbeidet oppfattet jeg stort sett liten forskjell blant

---

av disse kirkene betyr det at gudstjenester må holdes i private hjem. Dette må også sees på i lys av vanskeligheten med å få jordansk statsborgerskap, dette vil jeg ta for meg senere med tanke på palestinere i Jordan.

medlemmer av de forskjellige kristne trosretningene. Å definere de kristne som en etnisk gruppe og vanskelighetene rundt dette er med på å underbygge viktigheten av poenget om kulturell kompleksitet som jeg ønsker å vise med denne oppgaven. Det er for enkelt å se på kun en side av deres identitet, og fra ulike ståsteder vil informasjonen man kan samle vise seg å være forskjellig. Selv om kristne i noen sammenhenger kan sees på som en etnisk gruppe vil det i andre sammenhenger være mer naturlig å se på dem i lys av andre måter å kategorisere dem (mer om dette nedenfor).

### **Min rolle i felten**

Under feltarbeidet bodde jeg i en egen leilighet i Amman. Den første delen av oppholdet mitt bodde jeg sammen med min daværende kjæreste, og de siste månedene bodde jeg alene. Jeg tror dette hadde mye å si på min rolle og hvordan jeg ble mottatt og sett på av mine informanter. Jeg kom først i kontakt med kristne som bodde i umiddelbar nærhet av meg og brukte deres slekt og venner til å bygge nettverk utifra. Kjæresten min jobbet på dagtid som *intern* i «The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center». Dette var noe som ga meg veldig god tilgang til denne organisasjon som primært jobbet med samhandling mellom kristne og muslimer i Jordan og også resten av verden. Det at vi tidvis var to stykker gjorde at jeg fikk god kontakt med både menn og kvinner. Et nærmest «*gate-keeping concept*» i Midtøsten er kjønn og mange antropologer tar for seg de kjønnede sfærene og hvor adskilt menn og kvinner omgås (cf. Abu-Lughod, 1999). Jeg fikk allikevel en del kvinnelige informanter og jeg kom også ganske nært innpå flere av dem. De fleste av dem var en del eldre enn meg, mens av de mannlige informantene var det også en god del på min egen alder. At min kjæreste og jeg bodde sammen men ikke var gift var noe jeg var litt bekymret over på forhånd. Dette viste seg å tilsynelatende ikke by på noen problemer. Mange av mine informanter hadde bodd i Europa eller USA og påpekte at de forstod at det var slik det var i vesten. I tillegg til å skaffe seg lettere tilgang var den kanskje største fordelen med å være to der at man kunne ha en å henvende seg til for å få utløp for frustrasjon de gangene feltarbeidet gikk som tregest.

De siste månedene i feltarbeidet reiste kjæresten min hjem og jeg bodde der alene. Jeg merket da at samtaleemnene ble tatt litt videre, særlig når jeg var sammen med mannlige informanter hvor temaer som sex og kjærlighet plutselig ble diskutert i mye mer detalj.

Amman er en by med veldig mange turister og utvekslingsstudenter. Leiligheten min lå ikke så langt unna noen av Jordans største hoteller så i det daglige var folk nokså vant til å

omgås vestlige. Folk fra Europa og USA på min alder var svært ofte i Amman for å lære seg arabisk. Dette var derfor en naturlig bås å bli satt i den første tiden av feltarbeidet når jeg presenterte meg for folk og prøvde å skaffe meg informanter. Jeg klarte etter hvert å forklare informanter om hva jeg drev med og at jeg gjerne ville være med dem og bli kjent med dem for å forstå hvordan deres liv var. Det kommer også en del misjonærer til Jordan. Jeg ble nok ikke ansett som en misjonær selv, men de fleste antok nok at jeg var kristen på grunn av de temaene jeg sa jeg skrev oppgave om. Jeg anser ikke meg selv som spesielt religiøs, og vil gjerne definere meg selv som en agnostiker. Jeg lot svært ofte være å fortelle dette og lot heller folks antagelser om at jeg var religiøs være som de var.

Jeg fikk innpass hos et par familier, deres venner og naboer etter hvert og følte jeg at jeg kom ganske nære dem. De var meget gjestfrie, og jeg hadde alltid et sted å komme og for å spise middag eller drikke kaffe, noe jeg naturlig nok svært ofte slo til på. Det ble hevdet av den ene moren i en av familiene jeg var nærmest at jeg var som en sønn for dem. Dette var selvsagt veldig rørende, men i praksis så tror jeg nok at jeg var nærmere enn god nabo eller noe lignende.

## **Fremgangsmåte**

Å bedrive deltagende observasjon i en så stor by som Amman kunne til tider oppleves som litt frustrerende. Man ble fort en av mange og man kunne føle at man var veldig liten. Samtidig var det en spennende prosess å se nettverket vokse seg større og større og hvordan dette åpnet områder av byen og temaer jeg ikke visste om når jeg begynte feltarbeidet. Det var likevel store deler av dagen man ikke fikk gjort så mye da folk var opptatt med jobb eller man ikke hadde rukket å avtale noe på forhånd. Jeg brukte ofte formiddagene til å skrive feltnotater og samtidig sende meldinger til informanter om det var noe som skjedde senere på dagen. Å legge mange planer, samtidig som man måtte være veldig fleksibel på at ting kunne forandres eller kanselleres i siste sekund ble egenskaper som var helt avgjørende for gjennomføringen av feltarbeidet mitt. At mange var så opptatt førte også til at jeg i enkelte tilfeller måtte gjøre intervjuer med folk fordi de ikke hadde anledning til å møte dem så mange ganger eller over så lang tid. Enkelte arbeidsplasser fikk jeg likevel tilgang til. En informant drev en butikk som solgte kristne suvenirer til turister og en annen drev et vaskeri. Her kunne jeg komme og gå omtrent som det passet meg og jeg fikk alltid servert te eller kaffe når jeg kom. Andre venner av dem kom også innom for en prat og en kaffe. Derfor ble dette både et godt inntak til flere gode samtaler, men også en arena hvor jeg kunne møte nye informanter. Folk som kom på



besøk lurte gjerne på hva jeg gjorde der og ble fort meget interessert i hva jeg holdt på med. Et viktig prinsipp jeg har ønsket å bruke i denne oppgaven er induktiv metode (Biehl, 2013). Jeg ville være villig til å følge informantene mine og la forskningen min følge etter det de syntes var viktig. Dette førte kanskje til at det var ting jeg på forhånd trodde skulle bli sentrale, som jeg ikke tar så grundig for meg, men på den andre siden så har jeg fått inngående og bred kunnskap om de temaene som var viktige for mine informanter.

## **Å skrive etnografi**

Som masterstudent er dette første gang jeg forholder meg til data som er samlet og utformet av meg selv. En viktig lærdom jeg har reflektert mye over i skriveprosessen er den makt man har som antropolog og forfatter å skrive og forme omgivelsene. Når jeg skriver etnografi har jeg bevisst prøvd å skildre og beskrive ting så rikt og med så mange lag som mulig. Jeg er inspirert av Geertz sine teorier om *thick descriptions* (Geertz, 1973), og antropologer som har høy refleksjon og tilstedeværelse i egne tekster og samtidig har rike og detaljerte skildringer (Abu-Lughod, 1999), (Briggs, 1970). Dette ønsker jeg å få til i min oppgave også.

Hva man lærer når man skriver en masteroppgave er hvilken makt man har i hvilke detaljer man kan inkludere og ekskludere fra en situasjon man beskriver. Ved å tolke hva som ble sagt mange måneder i ettertid på både mitt og min informants andrespråk på en kafe fullt av folk og høy musikk og en rekke andre forstyrrende faktorer har vært utfordrende og noe jeg har tenkt mye over både under feltarbeidet og i skrivefasen. Hvordan vet jeg at det jeg tolker av det de sier var det de mente å fortelle meg? Og enda mer utfordrende: når jeg tolker at det de sa ikke alltid stemmer med hva jeg faktisk observerte at de gjorde. Som antropolog har jeg troen på at deltagende observasjon over et såpass langt tidsløp som seks måneder skal kunne gi et innblikk som gir meg en myndighet til å komme med mine refleksjoner om mine informanternes syn på sitt liv og deres hverdag. Min intensjon er å beskrive hvordan jeg opplevde situasjoner med mine informanter på en såpass rik og detaljert måte at det lar seg gjøre å forstå hvordan jeg har kunnet gå derifra og videre til de argumentene jeg har kommet frem til og presenterer i denne oppgaven.

## **Deltagende observasjon og objektivitet**

En annen faktor med disse eksemplene er spørsmål tilknyttet metode. Deltagende observasjon som metode stiller krav til deg som antropolog om å tolke og forstå hva dine informanter gjør og sier de gjør. Clifford Geertz baserer seg på Max Weber når han skriver at «*That a man is*

*an animal suspended in webs of significance he himself has spun*» og at kultur skal være dette nettet (Geertz, 1973: 5). Han skriver videre om forskjellen på en rykning i øyet og det å blunke til noen, og hvordan man må kunne forstå og resonere seg fram til at avsenderen mente noe ved denne bevegelsen med øyet. Antropologer må tolke seg fram til folks meninger og forklare dette i etnografien ved hjelp av «*thick descriptions*». Etnografisk data er langt fra en objektiv form for kunnskap. Etnografisk forståelse blir fortolkninger av hvordan vi tolker at informanten vår tolker og handler i en situasjon. I min etnografi har jeg prøvd å være klar over hvor jeg selv står i forhold til informantene mine og hvordan jeg kommer fram til de tolkningene som blir gjort. Informanter prøver å styre det bildet de ønsker å vise av seg selv så hvordan vet man hva som er et «ekte» bilde, og er det i det hele tatt noe som er ekte med tanke på folks presentasjon av seg selv? D'Andrade (1995) tar for seg moral i antropologi og det å være objektiv. Han påpeker at det er umulig å presentere noe helt objektivt når vi skal forsøke å forstå noe utenfor oss selv. Det vi må forsøke så langt det lar seg gjøre er å forklare «den tingen» (*that thing*) så vi kan forstå «den tingen» og ikke vår egen reaksjon til «den tingen» (D'Andrade, 1995: 399). Han skriver:

I argue that anthropology's claim to moral authority rests on knowing *empirical* truths about the world and that moral models should be kept separate from objective models because moral models are counterproductive in discovering how the world works (D'Andrade, 1995: 402).

For å kunne vise til denne «empiriske sannheten» om verden man studerer er det viktig å beskrive og forstå de folkene man studerer godt. Mye av dette er grunnen til at deltagende observasjon er en så tidkrevende metode. For å kunne komme nærmere å forstå det man studerer krever det at man bruker tid for å få en best mulig forståelse.

Goffman skriver i «Vårt rollespill til daglig» (1992) om hvordan folk tar på seg forskjellige roller for å gi representasjoner av seg selv. At informanter får en spesiell rolle når man møter en fremmed person med stor interesse for hva de driver med tror jeg man kan slå fast. Antropologer ønsker naturligvis å komme forbi denne presentasjonen og la informantene bli trygge nok på deg til å dele flere sider av sitt eget liv. Hvordan man vet om man har oppnådd dette eller ikke er ikke alltid lett å vite, men jeg har i dette kapitlet basert mine påstander på hvilke ting som var viktig for mine informanter de aller første gangene jeg møtte dem, og når de var virket veldig bevisste på at jeg observerte dem, ofte fordi jeg stilte spørsmål om hva de tenkte om ulike temaer eller lignende. Hvordan jeg skal vise en best mulig forståelse av min deltagende observasjon skal jeg straks ta for meg ved bruk av noen

overhengende teoretiske aspekter, men først vil jeg presentere hvordan jeg ønsker å strukturere oppgaven:

## **Oppgavens struktur**

Hvis jeg skulle forklare en typisk dag for meg under feltarbeidet ville starttidspunktet ikke nødvendigvis være ved soloppgang. Isteden ville det vært naturlig å begynne rundt lunsjtider, omtrent når man kunne høre innkallingen til *zuhr*-bønnen. Da gikk jeg gjerne rundt til folk jeg kjente som jobbet i nærheten på jobber som gjorde det mulig å besøke dem. Det være seg souvenirbutikker eller renseri. Senere på ettermiddagen, når informantene mine var ferdige på jobb møttes vi gjerne for å finne på forskjellige aktiviteter, eller bare for å «henge» på en kafe eller lignende. Dette varte gjerne utover kvelden avhengig om hvilken dag i uka det var og hvor tidlig man skulle jobbe dagen etter. Neste morgen stod jeg opp forholdsvis tidlig og brukte formiddagen til å skrive feltnotater, fordøye hva som hadde skjedd dagen før og prøve på litt forsiktig tolkning og å trekke litt linjer til andre hendelser. Dette er en form jeg ønsker å føre videre til strukturen i denne oppgaven også. Det er viktig for meg å få informantene frem i fokus og la deres stemme bli hørt. Derfor vil hvert kapittel starte med hendelser eller informantene mine som forteller før jeg gradvis kommer inn med mer teoretiske perspektiver på empirien.

## **Kulturell kompleksitet**

For å best ta for meg kristnes situasjon og hva det vil si å være kristne i Jordan i dag ønsker jeg i denne oppgaven å benytte meg av begrepsapparater som Fredrik Barth tar i bruk i boken «*Sohar, Culture and Society in an Omani Town*» (1983) og senere også i «*The Analysis of Culture in Complex Societies*» (1989) fra feltarbeidet sitt på Bali. Barth skriver at Sohar-bokens formål er både å gi et portrett av livet og samfunnet i Sohar og å analysere byens kulturelle pluralisme (s. vii). Da han ankom Sohar for å gjøre feltarbeid møtte han et samfunn med stor diversitet. Det var en mengde «*culture-carrying groups*» som befolkningen definerte seg selv inn i.

Soahris have a range of concepts and named identities whereby they order and anticipate the distribution of these ideas (...) persons with these named identities largely embrace the ideas, enact them, and selectively enroll others to share in them by recruiting some of those others to join their own social category and identity and by instilling their own ideas in them. (Barth, 1983: 193)

I boken tar Barth for seg en rekke grupper og kategorier av kulturell diversitet som etniske grupper, blodskorrelasjon, religiøse grupper, yrker, byfolk mot beduiner og kjønn. Hver av disse gruppene kan identifiseres med en serie av ideer og verdier som er delt og blir videreformidlet av gruppens tilskrevne og selvtilskrevne medlemmer. Disse ideene og verdiene blir levd og etterstrebet og ikke bare fortolket. Det er dynamiske grupper hvor nye ideer fører til nye normer og praksiser i gruppene. Individuer er gjerne tilknyttet flere av disse gruppene samtidig. Barth ønsker å fokusere på hvordan meninger, forståelse og verdier utvikles og nyanseres gjennom individers erfarte kontekst. For eksempel meningen som ligger bak å bruke *burqa*<sup>4</sup> som noe som vil bli oppfattet forskjellig av menn og kvinner og at det virker umulig å forstå hvordan noen kan bli lært å ta til seg ideen om dette klesplagget på noen som helst annen måte enn å faktisk bruke *burqa* selv. Ideer om kultur blir utviklet individuelt av erfaringer gjennom livet (s. 194). Forholdet mellom individuelle erfaringer, sosiale interaksjoner og fortolkninger blir forstått best gjennom en modell av alle de komplekse prosessene (s. 196). I «The Analysis of Culture in Complex Societies» (Barth, 1989) bygger Barth videre på hvordan antropologien skal ta for seg komplekse samfunn. Han bruker her eksempler fra sitt neste feltarbeid på Bali hvor en rekke antropologer har gjort feltarbeid før ham.

Brilliant and anthropologically influential attempts have been made to show the coherence between this symbolic-expressive realm and the social structure (e.g. Bateson 1949; Geertz 1973); yet strictly pursued, such analyses can provide only a rather monochrome projection of this enchanted reality, and a very partial representation of the structures (Barth, 1989: 125)

Barth påpeker her at det er så mange forskjellige lag og inntak som er med å påvirke livet og virkelighetsforståelsen på Bali, i Sohar, og andre steder med såkalte komplekse samfunn (s. 120). Antropologer må utvikle en måte å studere slike komplekse samfunn på måter som ikke produserer et falskt inntrykk av et holistisk samfunn men heller ikke fremstiller dataene som mangfoldige ad-hoc tolkninger (s. 130). Måten Barth foreslår man bør gjøre dette på er å tenke i form av «*streams*»<sup>5</sup> av «kulturell tradisjon». De forskjellige måtene han deler inn samfunnet i Sohar på er eksempler på hva han mener med slike streams. Disse streamsene inneholder elementer som blir værende over lengre tid og påvirker livet til befolkningen i regionen. Hva som holder disse forskjellige streamsene sammen er en del av hva man må

---

<sup>4</sup> Burqa i dette tilfellet er masker som man dekker seg bak. Disse var svært symbolske og viktige i Sohar og kan være svært dekorative.

<sup>5</sup> Jeg har ikke klart å finne en norsk oversettelse på *streams* som jeg synes fanger det engelske begrepet godt nok. Jeg vil derfor omtale det videre som en stream og streams i flertall.

forsøke å finne som antropolog, og det er heller ikke gitt at de viser tegn på å være homogene. Hver stream inneholder ulike dynamikker som kan være skapt og reproduseres på forskjellige måter. Hovedkriteriet er at de viser en grad av stabilitet over tid og er gjenkjennelige i forskjellige kontekster og er i samhandling med andre slike streams i forskjellige samfunn og regioner (s. 131). Det Barth påpeker at vi må gjøre er å gå inn i hver av disse streamsene og behandle hver enkelt som et «*universe of discourse*». Slik kan man se på karakteristiske mønstre, skildre produksjon og reproduksjon av disse mønstrene og også se på dets grenser. Barth påpeker at man kan finne ut at hver stream ofte går i hverandre, men at det like gjerne kan lede tilbake til helt forskjellige utgangspunkt (s. 133). Eksempler på slike streams som jeg ønsker å se på i denne oppgaven er

- Kristne som statsborgere
- Kristne som etnisk gruppe
- Kristne som tradisjonsholdere
- Kristnes beretninger om seg selv

Det er en rekke andre streams jeg og kunne tatt for meg, men disse er valgt ut ifra hva jeg har mest data om og hva mine informanter fremhevet som viktig. I Barths analyse av Sohar ser man på en rekke forskjellige aspekter og perspektiver av hvordan man definerer og konseptualiserer seg selv innenfor et kulturelt rammeverk. Forskjellige dynamikker og forskjellige skalaer gir ulike svar i forhold til hva det vil si å være innenfor slike rammeverk. I teksten «*The Concept of Diaspora and the Theorising of Identity*» (nd) argumenterer Leif Ole Manger for en måte å ta i bruk denne måten å tenke på.

There are many processes and dynamics in a society, and they may be in contradiction to each other. But they should be seen as they come together and affect living persons. People also may know about the contradictions but an important element in people's lives is made up of creating consistencies in those lives. And this may lead to different results. (Manger, nd: 70)

Det er å ta i bruk en slik fremgangsmåte jeg ønsker å benytte meg av i denne oppgaven. I likhet med Sohar og Bali er Jordan også et svært komplekst samfunn med en rekke systemer av kulturelle grupper og forskjellige streams. Det er en rekke faktorer og kontekster på flere nivåer både innad i familien, nasjonalt og internasjonalt som er med på å definere og forme hva det vil si å være kristen i Jordan. Hvordan man forstår hva dette betyr er avhengig av hvilken kontekst man tar i betraktning, eller for å bygge videre på argumentasjonen over, hvilken stream tar utgangspunkt i når man vil se på hvordan jordanske kristne identifiserer seg

selv. Kristne i Jordan har en rekke måter å definere seg selv på. De er statsborgere i Jordan med alle de forskjellige problemstillinger det måtte medbringe. Noen er jordanske mens andre er palestinske. De er en liten religiøs minoritet, noe som gir dem en slags status som en etnisk gruppe som lever side om side med en større muslimsk majoritet. Sågar gir det dem en tilknytning til et globalt kristent nettverk. Samtidig er de en gruppe som har vært i Jordan i evinnelige tider. Dette gjør dem til tradisjonsholdere med en lang historie bakover i tid og en dyp forankring til stedet de lever på. Å se på de jordanske kristne i lys av disse kulturbærende gruppene hver for seg kan gi forskjellige resultater avhengig av hva man fokuserer på. På et høyere analytisk nivå vil disse forskjellige perspektivene gi et dypere innblikk i hvordan situasjonen til denne lille gruppen er i Jordan. Barth så i analysen av Sohar på dynamikken og hva som foregikk i en hel by. Å ta for seg Amman som en helhet vil hverken være hensiktsmessig eller mulig å gjøre. Jeg tror allikevel jeg kan gi et nokså rikt innblikk i en rekke av de forhold og dynamikker som er avgjørende i hvordan mine informanter definerer seg selv og noen av de viktigste rammeverkene de må ta hensyn til i sine liv.

### **Identitet som en prosess**

Richard Jenkins (2000) påpeker at man må skille mellom to måter å identifisere og å sette merkelapper på folk på. Selv- og gruppeidentifisering på den ene siden og kategorisering utenfra på den andre (Jenkins, 2000: 8). Grupper blir da kollektivt organisert av dets medlemmer og noe man ser seg selv i. Det blir skapt et fellesskap innenfra gruppen og er noe gruppens medlemmer gjenkjenner. Kategorier fra utsiden definert av andre er ikke noe medlemmer nødvendigvis kjenner seg igjen i selv. Dette er identifisering og merkelapper som ofte blir påtvunget gjennom maktpraksiser. De fleste av begrepene man bruker for å dele inn mennesker er resultater av både intern gruppeidentifisering og kategorisering utenfra. Blant annet ser man at det på identitetskortet til kristne kun står «kristen». Dette kan problematiseres med at det finnes mange forskjellige kirker, men at de blir behandlet som en felles kategori. Igjen vil det å bli behandlet sammen som en kategori føre til en følelse av fellesskap og kristne vil, som jeg argumenterer i denne oppgaven, se på seg selv som en gruppe.

Slik blant annet Goffman (1992) og Sökefeld (1999) viser vil alltid enkeltpersoner ha en viss kontroll over hvordan de forsøker å representere seg selv mot andre. Allikevel blir andres kategorisering av dem også gjeldende for hvordan de blir oppfattet. I oppgaven vil jeg være innom en rekke begreper som så mange, kanskje spesielt ved en postmodernistisk

innflytelse på faget, har vært brukt problematisk opp igjennom faghistorien. Brubaker og Cooper (2000) påpeker at begreper som «rase», «nasjon», «etnisitet», «statsborgerskap», «klasse» og «tradisjon» er kategorier av sosiale og politiske praksiser. Det samme gjelder også kategoriene «identitet» og «kultur».

Brubaker og Cooper påstår at det er viktig å skille mellom hvordan folk bruker slike begreper i dagligtalen og hvordan man skal benytte seg av dem i mer analytiske sammenhenger. Som analytiske begreper kan disse være problematiske. De tar spesielt for seg «identitet» og argumenterer med at i det ordet ligger det så mange forskjellige meninger at det er lite hensiktsmessig å bruke det som et analytisk konsept overhodet. Det blir for unøyaktig og Brubaker og Cooper argumenterer for at man ikke skal benytte seg av den emiske forståelsen av disse begrepene. At folk snakker om rase betyr ikke at man skal ukritisk benytte seg av begrepet som at det er en faktisk eksisterende ting man kan dele folk inn i. En lignende argumentasjon finner man i den paradigmeskiftende debatten rundt kulturbegrepet (cf. Brumann, 1999) (cf. Abu-Lughod, 1991)

En måte å håndtere dette på er å se på disse kategoriene, ikke som ting i verden men isteden som perspektiver på verden. Brubaker og Cooper snakker om begrep som *commonality*, *connectedness* og *groupness* som tar for seg prosessene i det å lage grupper og meningene i produksjonen av disse gruppene. Fredrik Barth var tidlig ute i å argumentere for viktigheten av å se på slike prosesser (Barth, 1969) og det er mye av dette som ligger til grunn for bruken av begrepet «kulturell kompleksitet». I denne oppgaven vil jeg se på disse forskjellige, kategoriene, eller streams, som folk bruker til å organisere og definere seg selv innenfor. Ved å se på disse forskjellige streamsene og prosessene i skapelsen og videreføringen av dem vil man til sammen få et fyldigere bilde av hvordan de kristne i Jordan identifiserer og forstår seg selv og sin posisjon. Dette er noe jeg finner nyttig å benytte meg av gjennom oppgaven.

## **Oppgavens oppbygging**

Jeg ønsker i min oppgave å bygge på begrepene om kulturell kompleksitet som jeg har nevnt over, for å vise de mange streamsene som er med på å forme og påvirke kristne i Jordan sin forståelse av sin identitet som gruppe. Oppgaven er delt inn i denne introduksjonen samt fire kapitler som hver skal ta for seg en av disse streamsene og tilslutt en oppsamlende avslutning. Kapitlets overordnede temaer er valgt med omhu for å belyse mange av de forskjellige streamsene i det å være kristen i Jordan.

I kapittel to vil jeg ta for meg kristne som statsborgere og forskjellige sider av hvordan det å være en borger i Jordan er med å påvirke dem. Jeg ønsker her å se på hvordan de historisk har vært tett tilknyttet staten og hvilken effekt dette har å si for dem i dag i kontekst av den jordanske staten.

I kapittel tre vil jeg se på kristne som en etnisk gruppe og forholdet og oppfattelsen mellom kristne og muslimer. Her vil jeg se på hvordan kristne i det store og det hele har et nært forhold til sine muslimske venner, men at det allikevel spilles frem forskjeller og grensemarkører. Jeg vil og, i dette kapitlet, ta for meg hvordan forholdet mellom de to religiøse gruppene blir behandlet av interreligiøse grupper for å se at der er fokuset på likhet og harmoni.

I kapittel fire ønsker jeg å ta for meg kristne og deres lange forhold til Jordan. De dype røttene og den tilhørigheten de har her blir utgangspunktet for å se på dem som tradisjonsholdere. Jeg ønsker også i dette kapitlet å ta for meg en annen og tilsynelatende motstridende side ved dem, nemlig at kristne også føler seg som en svært så moderne gruppe. Jeg vil i dette kapitlet vise disse to streams-ene og vise at de ikke nødvendigvis er motstridende.

I det femte kapitlet vil jeg bygge litt videre på ideen om å være moderne. Samtidig vil jeg se på mine informanternes selvpresentasjon og studere på de beretningene de ønsker å fremme til omverdenen. Alle disse punktene skal til sammen vise et mangfoldig bilde med en rekke av forskjellige streamsene. Dette skal til sammen gi et inntrykk av den kulturelle kompleksiteten som ligger i å være en religiøs minoritet i et Midtøsten med et svært så pressende politisk situasjon og også enormt mange grupper og kategorier å definere seg selv og å bli definert inn under.



## 2

# Den kristne borger: Stabil fortid-usikker fremtid

### Politisk prat over et te-besøk

27. februar 2013

Det ringer i telefonen, det er Daniel som har kommet på besøk og lurert på om jeg vil låse ham inn. Jeg går ned trappen og åpner opp døra. For en gangs skyld er det jeg som skal være verten. Jeg har ryddet leiligheten og akkurat satt på vann til te eller kaffe. I yttergangen på vei opp trappen til leiligheten min stopper Daniel foran et bilde av Jesus som huseieren har hengt opp. Han korsner seg og legger to fingre på bildet der hvor Jesus holder fram et hjerte. «Dette er et veldig fint bilde» sier han. Vi går inn i leiligheten min. Det er første gang han er på besøk så jeg viser han fort rundt før vi setter oss på verandaen i ettermiddagssolen. «Her kommer det til å bli uutholdelig varmt om et par måneder» slår Daniel fast mens han tenner seg en sigarett. Vi drikker te og nyter solen mens vi småprater.

Et par dager tidligere hadde jeg vært med noen medlemmer av baptistkirken i Jordan. De fortalte hvordan de drev aktivt med evangelisering. Jeg var interessert i å høre hva Daniel tenkte om disse temaene. Daniel var en gresk ortodoks kristen som bodde like i nærheten av meg. Jeg hadde ved tidligere anledninger oppfattet at han gjerne hadde et nokså liberalt syn på ting i en rekke saker som for eksempel homofili, et tema han gjerne tok opp og diskuterte, mens andre informanter sjeldent snakket noe særlig om det. Han jobbet nå som skuespiller og

hadde tidligere vært innom jobber i både radio og TV. Daniel karakteriserte seg selv som en person som likte å være travel og å jobbe mye. En rekke møter jeg hadde avtalt med han hadde blitt utsatt eller avlyst fordi han ble opptatt med å jobbe til sent utover kvelden. Han bodde ikke så langt unna meg sammen med søsteren sin. Jobben hans tok for mye tid til at han kunne ha kone og barn fortalte han meg ved en tidligere anledning.

«Nei, jeg synes ikke det er et spesielt stort problem at man ikke kan evangelisere mot ikke-kristne. Man skal ikke kaste perler for svin må du huske. Kristne har det veldig bra i Jordan fordi vi hører til her og har alltid vært her! Det burde vi ikke rote bort ved å gjøre folk sure på oss.» Han mente at kristne har opparbeidet seg en trygg og stabil situasjon i Jordan og det å prøve å utfordre denne posisjonen bare var tull. Stemmen hans steg når vi diskuterte dette og engasjert kastet han sneipen over gelenderet før han tente seg en ny røyk og sa: «Jeg tror ikke det er spesielt vanlig for folk i for eksempel London å gå fra hus til hus og snakke om religionen sin til komplett fremmede folk.» Jeg prøvde å fortelle at dette ikke var et utenkelig fenomen i London eller Norge for den saks skyld og sa også at dette med religiøs frihet var et viktig demokratisk prinsipp. «Jeg mener religion er noe privat som hører hjemmet til og ikke i det offentlige» sa han på en måte som viste at dette samtaleemnet nå var avsluttet.

Sola snek seg rundt hushjørnet og kom krypende bortover den lille verandaen min mot Daniel og meg selv der vi satt og drakk te. Dueflokker fløy i ring under den blå himmelen mens eierne deres stod på hustak rundt oss og veivet med lange pinner for at de ikke skulle lande. Det var vår og selv om man kjente varmen godt når man var i sola ble det fortsatt kaldt med en gang den gikk ned bak en av de mange små høydene som utgjør Amman. Samtalen hadde nå dreid seg videre til et annet tema, også dette var det jeg som hadde tatt opp. Jeg lurte på hvilke tanker han hadde om at den jordanske stat kun anerkjenner 11 forskjellige typer kristendom og Sunni-Islam som offisielle religioner i landet. «Selvsagt vil vi ønske en buddhist hjertelig velkommen til landet vårt. Han skal få føle seg som hjemme så lenge han er her, men det er ikke noe poeng i at han skal kunne bygge et buddhistisk tempel som til å stå i offentligheten her i Amman. Ingen jordanere er buddhister, så hvorfor skulle vi da trenge å bygge et slikt tempel?» Daniel påpekte igjen hvor viktig en forankring knyttet til stedet var for han. «Det er veldig få som tenker spesielt kritisk over religionen sin, men de elleve kirkene og Sunni-Islam har røtter og historie til Jordan, mens andre religioner eller former for kristendom mangler denne tilknytningen til historien.» Så det at staten hadde satt disse begrensningene på offisielle religioner var en meget god ting mente han. De kunne jo

praktisere dem i sine private hjem. Dette ledet etter hvert samtalen inn mot staten og monarkiets rolle. «Kongen har gjort en strålende jobb her i Jordan. Ikke minst etter den arabiske våren.» Jordan hadde vedtatt noen reformer og har byttet ut en del statsministere etter den arabiske våren brøt ut i Midtøsten og Nord-Afrika i 2011. «Til sammenligning med nabolandene våre så har det ikke vært store forandringer å snakke om. Til det er kong Abdullah alt for populær! Han er jo til og med halvt kristen og veldig glad i oss kristne» Vi snakket videre om hvordan de kristne var synlige i jordansk politikk og kom inn på kvotesystemet. De kristne har en kvote i parlamentet som gjør at de utgjør 10 % av setene der. Daniel mente at når man tok kristnes sterke posisjon i betraktning så var dette kvotesystemet med å sette en stopper for den kristne makten i landet. «Noe alle vet er at kristne er flinke til å forvalte penger og å skape verdier. Ikke bare er alternativet med at folk som The Islamic Action Front<sup>6</sup> skulle styre landet et grusomt alternativ for folks rettigheter, spesielt de kristne, men det ville ødelegge hele landet. En av de største inntektskildene til Jordan er turisme og hvis man får flere begrensninger på alkoholservering eller klesdrakter ville dette ruinere landet totalt!» Her spiller vi kristne en særdeles viktig rolle i Jordan. Siden vi har så mange likheter med folk i vesten vet vi godt hvordan dere vil ha det når dere kommer hit som turister. Jeg spurte om han mente kristne i Jordan var likere oss i vesten enn det muslimer var. «Selvsagt er vi det. Vi deler jo de samme kristne verdiene» slo Daniel fast før nok en sneip ble kastet over kanten på verandaen og ned på veien under oss.

### **Kristne statsborgere**

Med denne samtalen med Daniel en vakker vårdag på verandaen min ser man et par poenger om hvordan de kristne sitt forhold til den jordanske stat fungerer. Daniel sine klare meninger om hvordan man skal være forsiktig med å utfordre sin posisjon og at det ligger en uro for hva politiske forandringer vil ha og si for dem som gruppe. Daniel og resten av mine kristne informanter viste gjentatte ganger at de var en svært stolt gruppe og at de hadde «dype røtter» til landet (Se kapittel 4 om kristne som tradisjonsholdere). Deres posisjon som en liten, men betydningsfull gruppe i Jordan kommer som jeg skal ta for meg i dette kapittelet frem i at de historisk har hatt en beskyttelse både fra landets maktelite og også fra krefter i vesten. Gjennom generasjoner har de jobbet seg opp en trygg og stabil posisjon i landet, overrepresentert i parlamentet. De tilhører en sterk sosio-økonomisk gruppe av landets

---

<sup>6</sup> Det muslimske brorskap sitt politiske parti i Jordan

innbyggere og forandringer i det politiske systemet er noe de frykter ikke vil komme dem til gode.

De siste årene har politisk styre i Midtøsten vært et brennhett tema. Etter den arabiske våren har politisk omveltning vært noe som har blitt diskutert av alle i Midtøsten. Selv om TV-bildene og medieoppmerksomheten fra jordanske demonstrasjoner stort sett har uteblitt i forhold til andre land i regionen så var dette likefullt et viktig tema. Etter demonstrasjonene som brøt ut forsøkte Kong Abdullah II å gå folket i møte med en rekke nye reformer og innsette nye ministre. Ting roet seg forholdsvis fort i Jordan, men en usikkerhet for at ting kan blusse opp igjen er noe man kan merke i samtaler med jordanere. Ikke minst gjelder denne usikkerheten de kristne borgerne av landet.

Et annet poeng jeg ønsker å ta for meg i dette kapittelet er den historiske utviklingen av kristnes posisjon i landet. Blom Hansen og Stepputat foreslår at ved å zoome in på historisk produksjon og faktisk praksis av *sovereign bodies* fra ledere til individers mobilitet vil man få en bedre og mer komplisert forståelse av makt og suverenitet (Hansen and Stepputat, 2005: 4-5). For en videre forståelse av kristnes situasjon som borgere i Jordan i dag vil jeg derfor ta for meg deler av den historiske konteksten og se på utviklingen av posisjonen til kristne fra den siste tiden til det ottomanske imperiet og frem til dagens situasjon. Jeg ønsker å drøfte med tanke på deres status som en minoritet og hvordan den har vært opprettholdt og er opprettholdt i dag.

Jeg vil og se på dagens situasjon og demokratibegrepet i lys av demonstrasjonene i landet og hvordan protester i det offentlige rom er en måte å se på demokratipraksiser på. Jeg ønsker å trekke dette opp mot hvorvidt det gjelder kristne i landet også.

## **Daniels meninger**

Mange av meningene til Daniel fra samtalen i begynnelsen av kapittelet er noe som jeg hørte igjen fra en rekke informanter. Jeg vil argumentere at disse meningene sier svært mye om de kristne sin posisjon som borgere av Jordan. Det er og viktig å merke seg kommentarene hans om hvordan de kristnes posisjon i samfunnet er, og det synet han har på kvotesystemet og rettighetene deres som gruppe. Her er det en dynamikk som viser til en oppfattelse av at kristne ikke får de rettigheter de gjerne skulle ha hatt. Å være overrepresentert i parlamentet i forhold til antallet, men likevel ikke ha lov til å ha stillinger som statsminister eller Ammans borgermester kan minne om et politisk kompromiss. Det jeg finner interessant med Daniel

sine holdninger til dette kvotesystemet er at de er helt klare når vi snakker om det at kristne sin posisjon i samfunnet antagelig hadde ført til at de hadde vært enda mer representert politisk uten kvotesystemet. Allikevel blir dette presentert til meg mer som et fakta som viser deres sterke posisjon mer enn et ønske om politiske forandringer. Han syntes man burde være fornøyd med den posisjonen de hadde, og være forsiktig med å utfordre regjeringen for mye. I tillegg viser Daniel sitt negative syn på nye former for kristendom som prøvde å slå seg opp i landet noe som er med på å forsterke poenget om at det kan være uheldig å utfordre dagens situasjon. Alt som kunne rokke ved den posisjonen kristne har og virke utfordrende på det nåværende systemet noe mine informanter stort sett var negative til. De kristne befant seg i en trygg posisjon slik ting er nå og den ville de ikke risikere å miste.

Daniel og også andre informanter bekreftet ovenfor meg gang på gang deres lojalitet til kongen. Han ble stadig nevnt i bordbønner før måltider og det kunne ikke sies nok ganger hvilken fremragende jobb han gjorde. Et annet punkt som ofte ble fremmet om kongen var hvor vestlig orientert han var. Det ble sagt at han snakket blant annet bedre engelsk enn arabisk. Dette skal jeg diskutere mer i kapittel nummer fem om de kristne narrative som ble presentert.

### **Ekstern beskyttelse og interne restriksjoner**

Studier av selve staten ble lenge tatt hånd om av andre samfunnsvitenskapelige felt og var noe man begynte forholdsvis sent med i antropologien (Fagertun et al., 2006). Men på samme tid har målet om å finne en orden og et system i denne typen samfunn alltid hatt et utgangspunkt i 1900-tallets tankegang og ideer om en moderne europeisk stat, eventuelt fraværet av disse ideene. Derfor har antropologi på mange måter omhandlet staten, selv om det ikke har vært direkte i fokus. Det er gjennom statens språk at antropologer har gjort rede for sosial orden og autoritet, spesielt når samfunnene det ble forsket på levde ekskludert fra eller i opposisjon til staten (Das and Poole, 2004). Dette kan sees på som den faghistoriske legitimeringen for å se på den kristne minoriteten i landet. I rollen som en minoritet blir de en del av statens ytterkanter (*margins*) og dermed nærmest et typisk mål for antropologisk forskning. Jeg vil nå ta for meg teori om minoritetsrettigheter og vise i en historisk kontekst hvordan posisjonen til kristne i Jordan har vært.

Will Kymlicka tar for seg et liberalt syn på minoriteters rettigheter i boken «*Multicultural Citizenship*» (1995). Her argumenterer han for at tradisjonelle menneskerettigheter kan ha visse mangler når det kommer til minoritetsgruppers rettigheter.

For at en minoritetsgruppe skal kunne få stemmen sin hørt i et samfunn er det ønskelig å supplere de tradisjonelle individuelle menneskerettigheter med egne minoritetsrettigheter. Kymlicka argumenterer at man fra et liberalt perspektiv bør være positiv til ekstern beskyttelse for en minoritetsgruppe der det fører til rettferdighet mellom dem og majoriteten. Med det henviser han til for eksempel spesielle politiske regler som å ha et bestemt antall plasser reservert til en minoritetsgruppe i en politisk institusjon. Også en grad av selvstyre på enkelte områder mener Kymlicka er positivt slik at minoritetsgrupper ikke kan bli utstemt i saker som ansees som viktige for gruppens egenhet slik som utdanning, immigrering, utvikling, språk og familiever. Det disse rettighetene først og fremst forteller noe om er minoritetsgruppens forhold til majoritetsgruppen, men de sier ingenting om hva slags forhold gruppen har til sine egne medlemmer. Dette er et viktig poeng for Kymlickas liberale perspektiv som påpeker at man på en side bør være for noen grad av ekstern beskyttelse, men at man på den andre siden også skal være kritisk til restriksjoner som kommer internt fra en gruppe. Disse kan begrense et gruppemedlems rett til å stille spørsmål og til å revidere gruppens tradisjoner (Kymlicka, 1995: 37-38)

Millet-systemet blir beskrevet som en tidlig modell for minoriteters rettigheter. Dette var et system det Ottomanske riket, som også dekket de områdene som i dag er Jordan, brukte for å gi de religiøse gruppene selvstyre. Det Ottomanske riket dekket enorme landområder og inkluderte en rekke folkegrupper. Av forskjellige teologiske og strategiske grunner ga de rikets religiøse minoriteter både frihet til å bedrive sin egen religion, og også frihet til selvstyre i interne hendelser med egne lover og domstoler. På den måten kunne kristne i Jordan og også andre minoritetsgrupper styre seg selv etter egne lover og regler. Selv om kristne og jødiske milletter styrte seg selv var dette kun innenfor strenge rammer fra den styrende muslimske gruppen. Søknader om å bygge kirker, begrensninger på ekteskap og skatter i kompensasjon for å ikke delta i militæret var noen av begrensningene de opplevde (Kymlicka, 1995). Det Ottomanske riket styrte i nesten et halvt millennium og milletsystemet var med på å holde et meget multireligiøst og polyetnisk imperie stabilt. Kymlicka bemerker likevel at dette ikke var et liberalt samfunn. Siden alle religiøse milletter var selvstyrte var det ingen ekstern kontroll av den religiøse ortodoksien medlemmene ble utsatt for. Det var store interne restriksjonene på den individuelle friheten til å tenke selv. Kymlicka beskriver det nærmest som små teokratier innad i det større imperiet. Denne mangelen på toleranse mellom menneskene innad i gruppen gjør at milletsystemet gjør seg som en god modell å ta utgangspunkt i minoritetsrettigheter. Selv om grupper lever side om side av hverandre var det

innad i gruppene svært lite toleranse til hvert individ og en mangel på individuell frihet (Kymlicka, 1995: 158).

### **Kristne i Transjordan under det Ottomanske-riket og Britisk styre**

Fra 1516 til 1918 var distriktene Ajlun, al-Balqa, al-Karak og Ma'an, som i dag utgjør Jordan en del av det Ottomanske riket. Europeere som kom dit tok utgangspunkt i Jordanelven og landet som lå bortenfor den og kalte det Transjordan (Rogan, 1999). Eugeene Rogan (1999) forteller at når vestlige kom reisende til disse områdene merket de seg at Transjordan hadde høyere religiøs toleranse enn andre deler av det som ble omtalt som det Ottomanske Syria. I den første delen av attenhundretallet meldte europeiske reisende om at det var omtrent 75 % Sunnimuslimer og 25 % gresk ortodokse kristne i området. Disse levde side om side uten et spesielt strengt skille mellom de religiøse gruppene. Dagliglivets møter på tvers av de to religionene resulterte i at enkelte religiøse ritualer nærmet seg hverandre. Misjonæren Buckingham ble overrasket da han var tilstede under et kveldsmøte i et privat hus ledet av en gresk ortodoks prest og møtet ble avsluttet med en spontan gruppebønn hvor presten sto med ryggen til gruppen og alle stilte seg på linje bak ham, ganske nære slik en imam leder en bønn i en moské (Rogan, 1999: 38).

På midten av attenhundretallet etablerte kristne misjonærer seg i byen as-Salt som var en regional administrativ base for det Ottomanske riket. I as-Salt og i landsbyer i nærheten med mange kristne som al-Fuhays, Rumaymin og senere også Madaba, jobbet misjonærer med å konvertere gresk ortodokse til å bli katolikker. Senere kom også protestantiske misjonærer og slo seg ned der. De brakte med seg en rekke goder i regionen som utdanning og medisin. De investerte i områdene de var i, for eksempel med byggeprosjekter som skapte jobber og utvikling i småbyene og landsbyene hvor de holdt til. Men spenningen mellom muslimer og kristne og også mellom forskjellige kristne miljøer satte sitt preg på menneskene i Transjordan, i så stor grad at det til tider truet med å bli voldelig (Rogan, 1999: 159). I tillegg til at misjonærer i landet bygde skoler og hjalp frem de kristne var også land i Europa inne og hjalp de ikke-muslimske minoritetene i det ottomanske riket.

*Capitulation* eller *al-imtiyazaat al-ajnabiyya* er et uttrykk som fra arabisk oversettes med utenlandske privilegier. Dette var en internasjonal lov som ga ikke-muslimske kjøpmenn som bodde og handlet i det ottomanske riket særegne skatterettigheter. *Capitulation* var også med å beskytte ikke-muslimske kjøpmenn fra sultanens lover. Frankrike, som var en viktig alliert for Sultanen, var først ute med en slik avtale med det Ottomanske riket i 1536 Andre

land fulgte raskt etter. I det nittende århundre presset europeiske stormakter på for å øke rettighetene og beskyttelsen til de ikke-muslimske minoritetene i det Ottomanske riket. Forskjellige europeiske diplomater holdt spesielt nær kontakt med lederen av den kirken som ble assosiert med deres land, Frankrike, Spania, Italia og Østerrike beskyttet katolikkene, Russland de ortodokse og Storbritannia beskyttet protestantene (Longva, 2012a: 52-54). Dette historiske fokuset på særegne handelsrettigheter har nok vært behjelpelig med å skaffe kristne i Jordan den posisjonen de har i samfunnet i dag, og gitt dem økonomiske fordeler som man kan se igjen i dag på den sosio-økonomiske posisjonen deres.

Etter første verdenskrig ble Transjordan løsrevet fra det Ottomanske riket. Området kom så under britisk kontroll med kong Abdullah den første som styrte området for dem. På den tiden viser statistikker at det var rundt ti prosent kristne i Jordan (Milton-Edwards and Hinchcliffe, 2009: 20). I 1928 kom Abdullah og britene til enighet i «*The Anglo-Transjordanian Treaty*». Denne loven skulle danne premissene for hva som senere skulle bli Jordans grunnlov som kom i 1952. I traktaten ble det blant annet etablert et «lovgivende råd» (*legislative council*). Det bestod av 21 medlemmer hvorav 14 var folkevalgt. Kristne og tsjerkessenere var begge overrepresentert i forhold til folketallet i dette rådet med henholdsvis fire og to plasser kvotert til dem. Det ble også etablert to domstoler. En islamsk domstol som hadde eksklusivmyndighet i personlige saker til muslimer, og en sivil domstol som ikke-muslimer ble oppfordret til å bruke. Det ble også her slått fast at Islam skulle være den offisielle religionen i Transjordan (Milton-Edwards and Hinchcliffe, 2009: 23).

## **Dagens minoritetspolitikk i Jordan**

I dagens Jordan ser vi at elementer av denne eksterne beskyttelsen for minoriteter fra millet-systemet og som også ble opprettholdt da Transjordan var en britisk koloni fortsatt er tilstede. For det første ser vi det igjen i eksempelet i innledningen av kapitlet på holdningene som Daniel og andre av mine informanter hadde. De var helt avhengige av statens beskyttelse og et nært forhold til regjeringen. Vi ser det også politisk:

I 2012 økte antall plasser i underhuset i parlamentet fra 130 til 150 seter. Det er her lovgivende forslag blir godtatt, avvist eller endret, men de kan ikke vedta lover uten godkjenning av det 55 seter store overhuset. Kvotesystemet sørget også for at kvinner hadde sikret seg 15 plasser, kristne hadde 9 plasser og Tsjerkessenene hadde tre plasser (Freedom House, 2013). Mens jeg var i Jordan var det to kristne ministere som satt i regjeringen og det har vært kristne representert i nærmest alle regjeringer dannet i Jordan (Haddad, 1998). Et



poeng med kvotesystemet det er verdt å merke seg er at kristne jeg snakket med ikke nødvendigvis så på det som en fordel. Tvert imot så mente flere at kvotesystemet var et virkemiddel som var med på å begrense de kristnes makt i landet. Siden antall seter til kristne i parlamentet var satt på forhånd kunne de kristne hverken få flere eller færre plasser. Dette mente mange kristne jeg snakket med førte til at de fikk færre seter enn de ville fått uten et slikt system. På grunn av den sterke posisjonen mange kristne har i det jordanske samfunnet i dag så hadde et system uten kvotebegrensninger for de kristne vært å foretrekke mente mange jeg snakket med. Et slikt system hvor alle var gitt like mulighet til å kjempe om plassene uavhengig av religion ville gitt dem enda flere seter. På grunn av den sterke sosio-økonomiske situasjonen til de kristne fant man en høy andel av dem med de midlene og den kulturelle kapital (Bourdieu et al., 1995) det kreves for å havne i maktposisjoner som politiske vervet. At kristne i Jordan generelt var dyktige i næringslivet var noe mange muslimer trakk fram når jeg snakket med dem. Til tross for at mange klaget og følte de ble urettferdig behandlet på enkelte områder var de fleste av informantene mine store tilhengere av kongehuset og den sittende regjeringen. Det ble ofte nevnt i borbønner før måltidet at Gud skulle ta vare på Kongen og at han måtte fortsette den gode jobben han hadde gjort.

Av andre institusjoner som er tilrettelagte for den kristne minoriteten finner man også religiøse domstoler i landet. Jordan har tre typer domstoler: sivil, religiøs og privat. Av de religiøse domstolene er det to typer, en shariadomstol for den muslimske befolkningen og et råd for andre religioner. Dette rådet har fått en fullverdig godkjenning av det hashemittiske kongehuset (Haddad, 1998). Her kan de gi råd til kristne i situasjoner som omhandler spørsmål om for eksempel familie eller religion. For eksempel mente en informant at hun når som helst kunne gå til denne domstolen og få en mor hun kjente fratatt retten til å ha foreldrerett til sønnen sin fordi hun var en ressurs svak dame som ikke alltid tok smarte valg. Min informants personlige overbevisning om at barn i utgangspunktet hadde det best hos sine egne foreldre var det som holdt henne igjen.

Situasjonen i Jordan i dag er som jeg skal ta for meg videre preget av et stort fokus på at det er et godt og fredelig forhold mellom kristne og muslimer. American University of Madaba ble formelt åpnet i mai 2013. Universitetet har katolske eiere og all undervisning foregår på engelsk. På deres hjemmeside kan man lese om universitetets «*non-discrimination policy*». Her påpekes det at det ikke skal foregå noen form for diskriminering av studenter eller ansatte når det gjelder deres rase, religion, tro, etnisk bakgrunn, hudfarge, kjønn, alder,

nasjonalitet, sivilstatus eller fysiske funksjonshemninger (AmericanUniversityMadaba, 2014). Dette forteller litt om klimaet i Jordan i dag. Det gode samholdet mellom kristne og muslimer er noe som staten er godt tjent med og som også selvsagt deres innbyggere verdsetter. I en global kontekst hvor man kan se tidvis svært betente situasjoner mellom de to verdensreligionene. Land som den Sentral Afrikanske Republikk, og også naboland av Jordan som Syria og Egypt er eksempler på dette og i den sammenheng spiller dette fokuset på harmoni og toleranse en svært viktig rolle. Som jeg skal vise i kapittel tre jobber Jordan også hardt for å fremme sin egen modell om sameksistens innenfor en global diskurs. Noen store forandringer ønsket de overhodet ikke, men litt flere rettigheter var det mange som snakket frempå om. Det var allikevel tendenser til misnøye og bitterhet å spore hos mange av mine informanter, selv om noen var mer subtile i måten de sa fra om det på. Partipolitisk sett var det den jordanske fløyen av det muslimske brorskap og deres politiske parti «The Islamic Action Front» som er regnet som den største opposisjonen og motstanderen av dagens system.

### **Politisk Islam og retorikk om harmoni**

For å bedre forstå hvorfor det er slik en mangel på offentlig engasjement blant mine informanter kan det være gunstig å drøfte litt mer rundt den konteksten disse demonstrasjonene skjer i. Islamske aktivister og en mer politisk form for islam er noe som har fått stadig mer fokus i Midtøsten. Janine Clark tar for seg sosiale frivillige organisasjoner og nettverk av islamske sosiale institusjoner i Egypt, Jordan og Jemen. Med utgangspunkt i et «*social movement*-perspektiv» ser hun på hvordan de bygger nettverk i landene de jobber i ved å tilby sosiale goder. Islamske organisasjoner har vokst seg stadig større gjennom å bygge islamske institusjoner som klinikker, skoler eller barnehager. Disse kommer så i kontakt med andre islamske institusjoner og er med på å representere Islam i den offentlige sfæren. Disse organisasjonene og de som jobber for dem er med bevisst eller ubevisst, å fremme en symbolsk politisk protest mot landets sittende sekulære regjering og isteden støtte en islamsk stat basert på *sharia'a* (islamsk lov) (Clark, 2004: 943). Hun konkluderer med at i de tre *casene* hun tar for seg så vises det at bånd til institusjonene ikke bare bygges og styrkes horisontalt. Islamske nettverk blir også spredt gjennom venner, familie og også gjennom de godene de tilbyr som utdanning og helsetilbud. Leger, lærere og andre som jobber for disse institusjonene blir dermed med å knytte folk opp mot islamske fenomener og ideologien til institusjonenes ledere (Clark, 2004: 965).

Sekulære stater i Midtøsten prøver aktivt å kontrollere slike organisasjoner fordi de frykter hvor effektivt de klarer å samle til seg tilhengere (Clark, 2004). Som jeg vil vise kan vi se i Jordan hvordan staten aktivt prøver å jobbe mot dette. Det gjør den blant annet ved å trekke frem den kristne minoriteten i landet og spille på harmonien mellom kristne og muslimer i Jordan. Hvordan de kristne blir behandlet i landet blir derfor et viktig symbol for den måten den jordanske kongen og regjeringen ønsker å styre Jordan på som blir i direkte opposisjon til et alternativ basert på islamsk lov. En viktig fellesinteresse mot de islamske institusjonene blir å fremme en diskurs som fokuserer på et harmonisk forhold mellom de to religionene. I Jordan kan man se dette tydelig gjennom politisk retorikk fra kongen både innad i Jordan og utenfor landets grenser i blant annet FN. I tillegg har man organisasjoner som The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center (JICRC) som jobber for å fremme harmoni mellom de to religionene<sup>7</sup>.

Kongehuset i Jordan har spilt en betydelig rolle for å fremme de kristnes posisjon i landet. H. M Kong Abdullah II har snakket frempå om moderasjon og toleranse i form av «the Jordanian Model» i taler både i FN og i andre forsamlinger. Modellen han snakker om tar for seg hvordan man som to religioner skal leve side om side<sup>8</sup>. «Det autentiske Jordan» blir derfor fremhevet som å være nettopp forholdet mellom kristne og muslimer. I «the Amman message» er det et punkt som heter «the Interfaith Amman Message». Punktet tar for seg de tre monoteistiske religionene, jødedom, kristendom og islam og et ønske om å etablere full forståelse for hverandre. H. M Kong Abdullah II blir sitert fra en tale han holdt på Catholic Universtiy i Washington DC, 13. september 2005 hvor han sier:

«Jordan is an Islamic country– and home to a historic Christian community. All Jordanians participate in creating our nation and our future. I believe that we have together found, by the Grace of God, a larger community of shared respect. It is based on the deepest teachings of our religions, teachings found in the scriptures of Judaism, Christianity and Islam alike: belief in and devotion to the One God ... and love for our fellow human beings. In the Holy Bible, Jesus taught: *The first of all commandments is, Hear, O Israel; the Lord our God is one Lord; / And thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy understanding, and with all thy strength: this is the first commandment. / And the second commandment is like, namely this, Thou shalt love thy neighbor as thyself. There is none other commandment greater than these.* (The Gospel according to St. Mark 12: 29-31) Likewise, in

---

<sup>7</sup> For mer om JICRC og deres arbeid se kapittel tre og fem.

<sup>8</sup> Mer om forholdet mellom kristne og muslimer i Jordan og hvordan man jobber med det på et politisk plan i kapittel 3.

the Qur'an, it is written (3:64): *Say: O ye people of the Scripture, come to a common word between us, that we will not worship other than God and not associate anything with Him...* It has never been more important that we understand – and live by – the “common word” of our faiths. It is a bond that can unite us in mutual respect ... and shield us against religious incitement. Such an approach is vital to global peace. Dogmatic conflicts create walls of mistrust. But if we break down those barriers, if we recognize our deepest shared values, we open the way to a better future. There are issues, certainly, but they are political, and political problems can be resolved by pragmatic solutions among people of good-will...» (The Amman Message, 2005)

Slike klare beskjeder fra Jordans høyeste hold viser hvilken sterk posisjon de kristne har i landet. Med utgangspunkt i disse talene ble JICRC etablert for å fremme Jordans moderate politiske modell angående religion. Det Jordanske kongehuset har senere også fått gjennomslag i FN for «*The Interfaith Harmony Week*» (IHW) som er en årlig begivenhet første uken i februar som alle land kan ta del i. JICRC var svært aktive her, og lederen, Fader Nabil Haddad satt i komiteen for valg av beste arrangement var del av begivenheten. De fikk inn 363 bidrag fra konkurransen og topp tre kom fra Nigeria, Filipinene og Malaysia. I Jordan ble det arrangert flere eventer (de fleste gjennom JICRC) og jeg var så heldig å få delta på mange av dem. Blant annet hadde de en debatt blant studenter på Jordan University (se kapittel to). De arrangerte også i samarbeid med *the Tony Blair Faith Foundation* (TBFF) et stort møte med elever fra både kristne og muslimske skoler. Gjennom TBFF hadde de blitt satt opp til å ha skype-samtaler med palestinske elever for å bli kjent med folk fra andre steder på samme alder. Det hele ble avsluttet med et stort arrangement hvor kristne og muslimske skoler fikk elevene sine til å presentere både skolen og religionen sin for hverandre. Arrangementet fokuserte både på disse foregående skype-samtalene og på IHW. Det ble blant annet både vist film om Jesus og det ble lest fra Koranen.

Gjennom disse beskjedene fra kongehuset og med måten JICRC jobber på skapes en motpol mot de islamske institusjonene. Den religiøse tilhørigheten i Jordan blir brukt som et politisk middel for å skape ro og orden i landet. Islamistiske organisasjoner har som sagt blitt svært synlige i Midtøsten der det muslimske brorskap er det største, men også flere salafistgrupper blir mer og mer fremme i den offentlige debatten. Retorikken om harmoni mellom muslimer og kristne må også sees i sammenheng med det inntrykket av antallet kristne i hele Midtøsten blir bare færre og færre. Situasjonen for kristne i Egypt var svært spent, spesielt etter at Muhammed Morsi fra det muslimske brorskap kom til makten (Kane,

2013). I blant annet Betlehem ser man at palestinske kristne er sårbare for å miste land og eiendom og også offer for andre krenkelser fra sterkere grupper i området (Kårtveit, 2012). Situasjonen i Syria var ekstremt dramatisk under mitt feltarbeid. Her har også de kristne hatt en posisjon som lojale til styresmaktene: Bashar al-Assad og regjeringen. Den svært voldelige konflikten har kostet store mengder menneskeliv og er noe jordanere følger med gru. Alt dette er med på å tydeliggjøre hvordan retorikken om harmoni mellom de to religionene og «the Jordanian Model» er med på å fremme en diskurs som står i kontrast til disse situasjonene.

### **Det formelle demokratibegrepet**

Freedom House er en NGO som har tatt på seg oppgaven som en vakthundsorganisasjon når det kommer til å se på frihet i land verden over. De ble grunnlagt i USA i 1941 og har nå kontorer flere steder rundt om i verden, deriblant Jordan. De tar på seg oppgaven å rangere land etter hvor frie de er. De forklarer deres mål på denne måten:

Freedom is possible only in democratic political environments where governments are accountable to their own people; the rule of law prevails; and freedoms of expression, association, and belief, as well as respect for the rights of minorities and women, are guaranteed. Freedom ultimately depends on the actions of committed and courageous men and women. We support non-violent civic initiatives in societies where freedom is denied or under threat and promote the right of all people to be free (Freedom House, 2013).

I Freedom House sin rapport om Jordans demokratiske tilstand i 2013 rangerte de landet som «not free» med en poengsum på 5.5 på en rangering av frihet, 5 på borgerlige friheter og 6 på politiske rettigheter. Alle på en skala fra 1 til 7 hvor 1 er best og 7 er dårligst. Dette var en nedadgående trend fra året før og blir begrunnet med måten landet hadde undertrykket opposisjonelle som hadde demonstrert mot nye lovforslag og også på grunn av fraværet av nye meningsfulle reformer det siste året. Det blir også påpekt en mangel på et demokratisk valgsystem i landet med en konge som sitter på den utøvende makten i landet (Freedom House, 2013). Dette fikk jeg også bekreftet på et besøk hos den norske ambassaden i Jordan. Der hadde flere av de som jobbet der fungert som valgobservatører og kunne bekrefte at Jordan fortsatt hadde en lang vei å gå før de oppfylte de kravene de la til grunn for å bli definert som et demokratisk land.

For å ta hånd om urolighetene som utbredte seg i Jordan etter utløpet av den arabiske våren valgte kongen å si opp sittende statsministeren og alle bortsett fra fire ministere i oktober 2011. En ny statsminister ble innsatt av kongen, men gikk av igjen bare noen måneder

senere. Han ble så fulgt av nok en statsminister som kun satt frem til oktober 2012. Kong Abdullah II ansatte da en midlertidig statsminister til å sitte til over det kommende valget. Valget som var i januar 2013 ble sterkt kritisert av opposisjonen og boikottet av det største opposisjonspartiet, det muslimske brorskap sitt parti, the Islamic Action Front (Freedom House, 2013). Freedom House sin rapport definerer altså Jordan som et «lite fritt» land etter deres mål av frihet hvor det å være en politisk demokratisk nasjon er en av hovedfaktorene. Denne måten å definere land inn i skalaer av frihet er ikke helt uproblematisk. Jeg skal nå se på en annen forståelse av hvordan man skal se på demokrati og tolkning av demokratiske prosesser.

### **Sterk og svak offentlighet og uformelle demokratiske prosesser**

Hauke Brunkhorst tar for seg begrepene «*weak-*» og «*strong public*» (Brunkhorst, 2002). Han skriver at en «sterk offentlighet» (*strong public*) må ha både stor moralsk innflytelse sågar som politisk innflytelse. I en sterk offentlighet er en stat avhengig av at den offentlige sfæren er bygget på normer fra en grunnlov. Disse normene må ha mer substans enn bare å være abstrakte ideer som har endt opp med kun å ha en symbolsk betydning. Nøkkelementene for å ha en slik sterk offentlighet er et demokratisk parlament og andre rom hvor en høyst formell diskurs kan finne sted, slik som ved rettsprosedyrer. I tillegg, skriver Brunkhorst, så er det også viktig med et mangfoldig nettverk hvor man kan holde en offentlig debatt. Dette kan være seg gjennom debatter i aviser, publikasjoner, reklame, TV-programmer, talk-show og undervisningsmoduler, politiske partier, fagforeninger, protestbevegelser og lignende. Disse offentlige nettverkene danner en sterk offentlighet fordi å skulle vedta beslutninger i et slikt rammeverk er forbundet med å måtte ta hensyn til alle disse instansene i tillegg til å ta hensyn til rettigheter og organisatoriske normer. I motsetning så mangler en svak offentlighet den administrative og politiske makten og er ikke på samme måte organisert av en grunnlov. En svak offentlighet kan ha mer innflytelse, men den har ingen lovlig regulert tilgang til politisk og administrativ makt. En svak offentlighet har «kommunikasjonsmakt» (*Communicative power*) men mangler administrativ makt. Kommunikasjonsmakten kan allikevel ha stor politisk innflytelse og lede til politiske reformer og til og med revolusjoner som i Øst-Europa og Sør-Afrika i 1989 (Brunkhorst, 2002: 677).

I boken «*Peripheral visions: publics, power and performance in Yemen*» (2008) tar Lisa Wedeen for seg en slik offentlighet og prøver også å problematisere måten man normalt forstår demokrati på. Hun ønsker å ta fokuset bort fra valg og av-glorifisere valgurnene som

eneste arena hvor demokratiske prosesser finner sted. I motsetning til Freedom House sine metoder å måle demokrati på argumenterer Wedeen at vi må se på hvilke faktiske demokratiske prosesser som finner sted. Vi må ikke bare se på systemet som en helhet argumenterer hun. Hun tar for seg et vanlig fenomen i Jemen, khattygge-møter og argumenterer på hvilken måte dette er en viktig politisk arena og hvorfor samfunnsforskningen kan tjene på å se på politiske handlinger som skjer utenfor de formelle organisasjonene. Hun viser først til at minimalistiske definisjoner av demokrati som Schumpeter og Przeworski et.al sine er mangelfulle. Przeworski et al. definerer demokrati som «*a regime in which those who govern are selected through contested elections*» (Przeworski et al. 2000, 15 i Wedeen, 2008: 107). Problemet med en slik definisjon, mener Wedeen, er at den ekskluderer den mer dynamiske måten å tenke om demokrati på som man opplever i for eksempel Jemen. Khattyggingen i Jemen er et eksempel på hvordan uoffisielle arenaer allikevel spilte en viktig demokratisk rolle. Hver ettermiddag samles jemenitter i grupper hjemme hos folk for å tygge khat og for å delta i strukturelle samtaler. Dette er en skikk som man finner i alle deler av samfunnet og det stilles ikke noen spesielt strenge krav til hvem som skal være med. Et slikt møte blir derfor bestående av både kjente og ukjente fra mange deler av samfunnet. President Ali Abd Allah Saleh og hans nærmeste hadde også sine khatmøter. Det samme hadde opposisjonspolitikere. Man kunne både ha møter med hverandre og hver for seg for å diskutere politikk og for å planlegge politiske strategier eller demonstrasjoner. Khattyggingen fungerte som en offentlig arena hvor man kunne ha et forum å komme med nye ideer og misnøye og tenke nye veier om små og store politiske temaer.<sup>9</sup>

### **Ytringer i det offentlige rom i Jordan**

Det er interessant å trekke på teoriene til Wedeen og Brunkhorst i konteksten av jordanske kristne. Selv om det ikke er mitt formål i denne oppgaven å prøve å definere om Jordan har en sterk eller svak offentlighet er det spennende å drøfte rundt kristnes forhold til det offentlige som et rom for å fremme politiske meninger. I Jordan ser man klare begrensninger på hva man kan si og gjøre i det offentlige. Negative ytringer omhandlende kongen kan gi fengselsstraff og Jordan scorer generelt nokså lavt på målinger om ytringsfrihet. Rapporten til Freedom House påpeker når det kommer til ytringsfrihet at: “*Freedom of expression is*

---

<sup>9</sup> Disse møtene var veldig segregerte. Kvinner og menn hadde hver sine møter. I de mannlige møtene var det åpent for fremmede å komme og delta, mens det i de kvinnelige gruppene stort sett var kvinner som kjente hverandre fra før. Det kan derfor ikke i samme grad defineres som en offentlig arena. Dette gjorde det også problematisk for kvinnelige politikere å få sin stemme hørt når de ikke fikk delta i disse prosessene (Wedeen, 2008).

*restricted, and those who violate unwritten rules, or red lines, regarding reporting on the royal family and certain societal taboos face arrest*” (FreedomHouse, 2013). Å diskutere slike emner med meg som nærmet seg eller krysset denne røde linjen, foregikk stort sett i mer private settinger og om slike samtaleemner ble brakt frem når vi satt på cafeer eller andre offentlige steder var det nesten uten unntak jeg som tok dem opp. Samtalen jeg hadde med Daniel på min egen veranda tror jeg neppe kunne ha funnet sted hvis vi hadde sittet på en av de mange *argeeleh*-kafeene (vannpipekafeene) i nærheten den er et eksempel på noe som ville være å krysse denne røde linjen Freedom House nevner. Kritikkk mot kongehuset vil være et annet eksempel på å krysse denne linjen. I den sammenheng er det interessant å merke seg at i demonstrasjonene som fant sted i november 2012, noen måneder før jeg startet feltarbeidet, ble det for første gang observert rop som var direkte knyttet til kongehuset sin posisjon (Arraf, 2012).

Politisk opplever de kristne begrensninger i det å være kategorisert som kristen. De kan ikke bli statsminister eller borgemester i Amman og som Daniel fortalte er det mange som oppfatter kvotesystemet som en annen slik begrensning. I tillegg møter man et sett med holdninger blant folk som kristne oppfatter som begrensende på sine muligheter. Daniel hadde for eksempel en bror i militæret. Han møtte det han omtalte som et glasstak i karrieren. Plutselig ble han ikke lengre forfremmet og han så at muslimske kolleger han mente var dårligere kvalifisert enn ham ble forfremmet, mens hans karriere stagnererte.

Et annet problematisk felt var å bedrive misjoningering. Ifølge den jordanske staten var dette forbudt og det ble sagt at de kunne slå hardt ned på dette. Et medlem av baptistkirken jeg møtte et par ganger fortalte meg hvordan hun trosset dette forbudet og at det hadde ført til flere avhør hos *el-mukhabarat*, Jordans hemmelige politi. Hun underviste folk i engelsk og brukte en engelsk-arabisk bibel til dette arbeidet, helt uavhengig av religionen til vedkommende hun underviste. For å slippe unna anklager om misjoningering fikk hun alle hun underviste til å skrive under på en kontrakt hvor de bekreftet at dette var frivillig fra deres side. Allikevel ble hun innkalt til avhør etter at en hun underviste hadde ringt inn og klaget på henne til *el-mukhabarat*. Samtalen viste seg etter hvert å være mer som et avhør. Slike historier viser hvordan det er tydelige grenser på temaer man kan ta opp i offentligheten og at det å bryte disse kan få konsekvenser for dem som gjør det. Det er klare skiller på hva som er



lov å si og gjøre, og hva som ikke er lov å si i den offentlige sfære. Religion var ett tema som kanskje var spesielt sensitivt i den sammenhengen.<sup>10</sup>

I tillegg har man journalister og nyhetsbilde som også er en del av det offentlige rom (Brunkhorst, 2002). Mitt inntrykk av jordansk presse er naturlig nok noe mangelfull i og med at jeg stort sett var avhengig av artikler på engelsk. Til gjengjeld fulgte jeg de engelskspråklige avisene nøye både før, under og etter feltarbeidet og da særlig the Jordan Times som har en nettutgave som ble oppdatert fortløpende. Det som slo meg var hvor lang tid det tok fra ting skjedde til saker havnet på trykk og den informasjonen man fikk i avisene var ofte veldig overfladisk og svært få kritiske artikler var på trykk der. Ifølge Freedom House er de fleste aviser og magasiner styrt av staten og de privateide avisene er også under streng kontroll. Det virker dermed ikke som det er plass for et slikt kritisk rom i jordansk media (FreedomHouse, 2013).

Et utløp for politikk i offentligheten vi har sett mye av i Midtøsten inkludert Jordan de siste årene er protester i gatene. Særlig etter fredagsbønnen har det vært et vanlig syn for folkemasser å samle seg utenfor King Hussein moskeen i sentrum av Amman og protestere mot regjeringen og urettferdigheter i landet. under feltarbeidet mitt var det ofte demonstrasjoner i Amman av varierende størrelse og intensitet. Det var ikke alltid de var veldig voldsomme, det var flere ganger jeg fikk mail fra den amerikanske ambassaden<sup>11</sup> om varslede demonstrasjoner, men hvis jeg beveget meg ned til sentrum for å se dem hendte det ofte at det knapt var en demonstrant der. Jeg gikk og forbi en protest for å markere dårlige pensjonsordninger i et av de større firmaene i Amman. Oppmøtet med demonstranter var på rundt noen hundre mennesker. Samtidig var det like mange politimenn med skjold og batonger som stod rundt dem og fulgte med mens demonstrantene stod stille foran kontorbygningen. Ingen slagord ble ropt, men de hadde hengt opp et stort banner. Kontrasten til bilder fra blant annet Tahrir-plassen var slående.

Mine kristne kontakter deltok aldri i slike demonstrasjoner. Fredagene ble isteden brukt til tid med familien med å dra på piknik eller andre aktiviteter. Dessuten mente et par av informantene mine at det ikke ville være naturlig for dem å dra ned til moskeen under

---

<sup>10</sup> Se også til empirisk eksempel i kapittel tre hvor jeg viser til hvordan konteksten man var i hadde stor betydning fra hva som kunne bli sagt om forholdet mellom kristne og muslimer

<sup>11</sup> Kjæresten min var amerikansk. Derfor var jeg registrert hos den amerikanske ambassaden i tillegg til den norske når jeg var i Jordan. Mens jeg jevnlig mottok oppdateringer om situasjonen i landet fra den amerikanske ambassaden hørte jeg nærmest ingenting fra den norske.

fredagsbønnen. Dette var allikevel et offentlig rom der folk kunne mobilisere og fremprovosere forandringer. Som jeg skrev tidligere ble en rekke statsministere avsatt etter den arabiske våren og flere nye reformer ble også vedtatt som følge av demonstrasjonene. Årsakene til protestene kunne være mange, men spesielt misnøye med drivstoff- og matvarepriser var temaer som ble demonstrert flere ganger på den tiden feltarbeidet mitt pågikk. De som arrangerte protestene var forskjellige, men flere av mine kristne informanter sa at de var sterkt representert av tilhengere av det muslimske brorskap.

### **Rom for uenighet – med visse begrensninger**

Det er altså rom for meninger og politisk uenighet i det offentlige i Jordan, slik som i Lisa Wedeen sitt eksempel fra Jemen. Demonstrasjoner, hovedsakelig etter fredagsbønnen foran Kong Hussein moskeen i Amman sentrum, er kanskje det tydeligste eksempelet på dette. Dette var i hovedsak korte og fredelige demonstrasjoner, i hvert fall hvis man sammenligner med demonstrasjoner i Egypt. Selv om det her var et rom hvor uenighet til den sittende regjering kunne finne sted var det i hovedsak relativt små demonstrasjoner under mitt feltarbeid. Demonstrasjonen som fant sted i november 2012 vakte oppsikt nettopp fordi det da mønstret en spesielt stor mengde mennesker og fordi det kunne bli observert slagord mot kongen for første gang under slike demonstrasjoner. Noen lignende hendelse skjedde ikke under mitt feltarbeid. Dette sier noe om at dette rommet for uenighet og opposisjon som disse demonstrasjonene tilsynelatende skulle gi kanskje ikke fungerer på den samme måten i Jordan som i andre steder i Midtøsten. Nå var det ikke nødvendigvis noe stort ønske om å avsette kongen. Til og med «The Islamic Action Front» (IAC) ønsket å beholde kongen, men de ville ha et monarki etter en britisk eller belgisk modell med konstitusjonelt monarki. Grunner til at demonstrasjonene i Jordan var så små og hvorfor det var få negative ytringer mot kongen er vanskelig å spekulere i, men jeg hadde mange informanter med sterke negative meninger til hvordan ting var i Jordan nå, men som ikke så på det som naturlig å gå ut og delta i protester.

Ingen av mine kristne informanter deltok i fredagsdemonstrasjonene. Dette til tross for at de var misfornøyde med en rekke ting som skjedde i landet. Spesielt gjaldt dette økende prisnivået på mat og bensin, og også ting som Daniel nevnte som et politisk system som var med på å begrense kristne makt. Disse temaene var som sagt alltid noe som ble tatt opp i det private og det var ikke noe tema for mine informanter å skulle delta i demonstrasjoner. Det var allikevel ikke noe ønske blant dem om større politiske. 18. mars 2013 kom The Atlantic ut med en lang reportasje som journalist Jeffrey Goldberg hadde laget om Kong Abdullah II. Her

ble han sitert på ting som at han kalte noen politiske ledere for en gjeng dinosaurer og det ble skrevet om rykter om korrupsjon i kongefamilien og at kongen selv var en over-entusiastisk gambler (Goldberg, 2013). Kongehuset var raskt ute med å fortelle at kongen hadde blitt mistolket og feilsitert. Når artikkelen ble tatt opp som samtaleemne blant mine informanter kunne jeg merke en forskjell mellom mine kristne og muslimske informanter. Selv om heller ingen av mine muslimske informanter var spesielt mot monarkiet var dette et emne de gjerne diskuterte og konspirerte rundt. Når jeg ved et par ganger prøvde å ta dette opp blant noen av mine kristne informanter på den andre side ble emnet avfeid med at det var bare dårlig journalistikk og de refererte til uttalelsen som kongehuset hadde kommet med etter artikkelen ble publisert.

## **Konklusjon**

Dette kapittelet har prøvd å fange noen av de elementene det er i å være en kristen statsborger i Jordan. Med startsted i en fredelig kopp kaffe i solen på min veranda en ettermiddag under feltarbeidet har jeg ønsket å vise noe av de mange underforliggende faktorene som er med på å betegne det å være statsborger for Jordanske kristne. Det viser til både en sterk historisk tilknytning og en politisk situasjon i regionen som gjør fremtiden høyst usikker. De jordanske kristne sitt forhold til staten er preget av at de ønsker en stabil og trygg posisjon. Som jeg har vist med å ta for meg situasjonen til de kristne under det ottomanske riket og dannelsen av Jordan som stat har de kristne vært en meget synlig minoritet som det har blitt tatt hensyn til, men som også har måtte forholde seg til de premisene det er i å være i kraftig mindretall. Dette har på mange måter gitt dem den ytre beskyttelsen som Kymlicka argumenterer er viktig for minoritetsgrupper.

På samme tid er dette en beskyttelse som potensielt kan gå en usikker fremtid i møte. Klimaet i Jordan og i Midtøsten generelt kan minne om en splittelse mellom en ide om et konservativt politisk Islam på den ene siden, og de som ikke vil ta del i dette på den andre. Kong Abdullah og andre makthavere i Jordan har her satt kristne en avgjørende rolle ved å spille frem forholdet mellom kristne og muslimer som en viktig faktor i å definere hva Jordan skal være. Organisasjoner som JICRC spiller frem harmoni som et nøkkelbegrep i denne sammenheng. Forskjellene mellom kristne og muslimer blir spilt ned og fokuset på likhet og det gode forholdet mellom de to religiøse gruppene blir spilt opp.

Disse faktorene setter kristne i en posisjon som knytter de tett opp mot staten og kongen og forklarer mye av de svært få ønskene om forandring. Det er nettopp derfor det er

interessant å se på hvilke rom for opposisjon og uenighet kristne har. I mitt feltarbeid var uenighet med den jordanske stat noe som var forbeholdt en privat arena. Selv om demonstrasjonene utenfor Kong Hussein moskeen fredags ettermiddag var et sted hvor det var mulig å være uenig og vise misnøye i offentligheten var dette ikke et aktuelt alternativ for mine informanter å benytte seg av. Mine informanter hadde, som vist i eksempelet med Daniel, mange meninger som ikke nødvendigvis tilsa at de var fornøyd med sin posisjon. Allikevel ble ikke den arenaen som var på fredagsettermiddager et sted å delta på for mine informanter. Kanskje har den generelt lojale holdningen til den jordanske stat gjort det vanskeligere å ha en offentlig arena hvor kristne kan være uenige og vise motstand for den jordanske stat?

# 3

## Kristnes interreligiøse holdninger og Jordans fokus på harmoni

### Om-Ramseys hodepine

Amman 21.mai 2013

«Har du lyst til å sitte på? Det er alt-for varmt til å drive og gå rundt sånn på denne tiden av dagen!» Abu-Ramsey stakk hodet ut av den lille KIAen deres og så skulende mot meg med solen i øynene. Det var ikke så fryktelig langt hjem, men solen stekte godt så jeg sa «*Shukran*» (tak) og hoppet inn i baksetet.

Abu-Ramsey og Om-Ramsey<sup>12</sup> og deres familie var noen av mine nærmeste informanter. Både i den forstand at jeg kom nært innpå dem og tilbrakte mye tid sammen med dem, men også i den forstand at vi bodde nære hverandre i den samme gaten. Om-Ramsey jobbet i en butikk ikke langt unna og jeg pleide ofte å gå til henne på dager jeg ikke hadde noen spesielle planer. Vi kunne slå av en prat mens vi drakk te og ventet på at det skulle komme kunder innom. Abu-Ramsey jobbet som en bilmekaniker. Gaten vi bodde i var en lang smal gate som gikk langs en av Ammans mange små topper. Det var leiligheter tett i tett på begge sider av gaten og et par supermarkeder hvor man kunne kjøpe brus og sigaretter. Ikke langt fra der Om-Ramsey bodde var det en liten moske. Gaten smøyg seg rundt denne bakken slik at man hadde utsikt ned mot Amman sentrum hvor de større moskeene stod. Når

---

<sup>12</sup> Prefixet Om betyr Mor, så Om-Ramsey betyr i dette tilfellet moren til Ramsey. Abu-Ramsey faren til Ramsey. Dette er nokså vanlig å kalle seg som en hedersbetegnelse til sin eldste sønn.

det var tid for bønn ble lyden reflektert mellom de mange toppene og bønneropene ble blandet med sine egne ekkoer. Gaten var enveiskjørt, en regel som stort sett ble fulgt, og den var hver ettermiddag fylt opp av en gjeng gutter som spilte fotball frem til en av de ropte «*saiiara, saiiara!*» (bil, bil!) og kampen måtte ta en liten pause.

Om-Ramsey virket ikke til å være i spesielt godt humør og etter hvert sukket hun oppgitt og sa «Jeg er så sliten. Jeg sov nesten ikke i det hele tatt i natt, og da jeg endelig fikk sove så ble jeg vekket igjen av bønneropene. I dag har jeg vondt i hodet hele dagen og da er bønneropene helt uholdbare.» Selv om jeg selv også våknet av og til av morgenbønnen var dette noe jeg etter hvert hadde blitt så vant til. Nå oppfatter jeg dem nesten på samme måte som når man har glemt å skru av vekkerklokka en fridag hvor man kan skru den av og sove videre noen timer. Det var ikke første gangen Om-Ramsey klaget over lyden fra *minaretene* (moskeens bønnetårn) og andre muslimske tradisjoner hadde også vært gjenstand for irritasjon når vi satt i butikken hennes og småpratet over en kopp te. For eksempel hadde hun uttrykt frustrasjon over hvor vanskelig det var å få tak i mat under ramadan. «I Libanon har de det mye bedre. Der har kristne butikker lov til å holde åpent» fortalte hun. «Men jeg forstår jo at dette er et muslimsk land» la hun til og hun sa også at hun syntes ramadan var en fin og sosial måned hvor hun og mannen ofte gikk på besøk til muslimske venner for å delta på *iftar* (måltidet man har etter solen har gått ned når fasten brytes).

Etter et raskt stopp for å kjøpe sigaretter og fersk mint fra en av gatens små butikker var vi fremme. Jeg ble med hjem til dem etter å ha invitert meg selv på middag. I det vi gikk inn døra kom grønnsaksbilen kjørende oppover med sin karakteristiske sprakende megafon på fullt volum hvor sjåføren skrek ut hvilke grønnsaker han hadde å selge. «*Bandora bandora, yalla bandora!*» (Tomater tomater fort deg og kjøp tomater!). Om-Ramsey gikk ut og handlet det de trengte og kom inn igjen. «Når Ramsey, sønnen vår, ringer fra USA og hører lyden av grønnsaksbilen eller gassbilen i bakgrunnen på telefonen så får han sånn hjemlengsel!» Fortalte hun med et smil om munnen. Personlig hadde jeg ikke et like nært forhold til disse bilene. De kjørte forbi flere ganger om dagen og et av de faste stoppene var rett utenfor leiligheten min. Lyden fra høyttaleren var høy og skingrende og hadde irritert meg mang en gang når jeg følte at jeg ikke kunne føre en samtale engang på grunn av støynivået. Jeg spurte om ikke de synes lyden kanskje var litt for høy noen ganger, men Om-Ramsey svarte bare at «det er jo litt høyt, men det er noe man venner seg til etter hvert. *I just think it is nice!*»

Å veie lyder opp mot hverandre og vekke en som mer irriterende enn en annen kan det være mange grunner til og trenger ikke i seg selv være noe utgangspunkt til analyse. Det er midlertidig etter min tolkning interessant å se hvordan grønsaksbilens lyder virket som en naturlig del av lydbildet i familiens nærområde mens *minaretene* på den annen side var gjenstand for irritasjon. Dette var også bare ett av flere eksempler på små negative kommentarer som hun kom med som forsterket forskjellene mellom kristne og muslimer. Jeg ble for eksempel fortalt flere ganger av Om-Ramsey at det var tryggere for meg å bruke kristne taxisjåfører istedenfor muslimske siden disse var mer til å stole på. Når jeg prøvde å få henne til å begrunne det litt mer svarte hun bare at det var slik det var og at de hadde noen faste taxisjåfører de alltid brukte og at jeg gjerne kunne få nummeret til dem. De var også konsekvente på at når de skulle hjelpe noen naboer økonomisk, noe de så på som sin plikt som gode kristne å gjøre, så var det de kristne naboene som fikk den hjelpen.

Jeg var også i kontakt med kristne som mer åpent viste sin misnøye til muslimer. En muslimsk venn satte meg opp til å møte med en kristen kollega av seg som bodde i Madaba. Han hadde mange sterke meninger og ville derfor kunne være til god hjelp for meg og arbeidet mitt mente vennen min. Når jeg dro for å besøke han og fortalte hva jeg studerte ble han veldig engasjert og holdt en nesten to timers lang monolog om kristne i Jordan, hvordan de var undertrykt av muslimene og at de hadde status som annenrangs borgere i landet. Ledere i Midtøsten spilte på folks ignoranse og var med på å forme en politikk som til slutt ville skape en mentalitet blant folk som kom til å drive vekk alle kristne fra Midtøsten. Etter hvert i dette møtet fortalte han videre om hvordan de muslimske innvandrerne i Europa hadde en langsiktig plan om å erobre det europeiske kontinent demokratisk ved å få mange barn og til slutt bli en majoritet. Konspirasjonsteorier til tross, så tolker jeg at dette møtet viser en litt karikert versjon av hvordan mange kristne opplever det å være en minoritet i Jordan. Allikevel kan man ut ifra eksempler som dette se at det er en frykt eller usikkerhet som mange kristne føler på. Deres situasjon som en såpass liten andel av den jordanske befolkningen er avhengig av å ha avtaler med landets maktpersoner for å bevare sine rettigheter. Til tross for mange nære bånd med sine muslimske venner og naboer ble det i mange sammenhenger ofte trukket på fordommer mot muslimer for å fremheve forskjellene mellom de to gruppene og forklare sin posisjon i samfunnet.

## **Kapittelets fokus**

Dette kapittelet ønsker jeg å ta for meg sosiale relasjoner mellom kristne og muslimer. I Jordan er det tette bånd mellom disse to gruppene som lever side om side. Man finner ikke noen typiske kristne nabolag i Amman, selv om man har deler av byen der det finnes flere kirker og en høyere andel kristne enn andre steder. Det ble generelt lagt mye vekt på det gode forholdet mellom kristne og muslimer. De ble betegnet som gode venner og gode naboer som gratulerte hverandre ved de respektive andres høytider, bød dem til middag og handlet dagligvarer for hverandre. Det var ikke ofte man hørte folk snakke negativt om den andre gruppen. I hvert fall ikke foran meg. Fra organisasjoner som Jordanian Interfaith Coexistence Research Center ble det preket varmt om tanker angående harmoni og forståelse mellom medlemmene av de to religionene. Det hendte allikevel ved flere anledninger at folk uttrykte sin misnøye og også en frustrasjon.

Det er nærmest unødvendig å påpeke at Fredrik Barth er en svært betydningsfull stemme når det kommer til tenking rundt etniske grupper. Jeg ønsker å forholde meg delvis til hans struktur fra «Nye og evige studier av etnisitet» (1994). Her påpeker han at man bør se på etnisitet på tre nivåer. Makronivå, mellomnivå og mikronivå. I dette kapittelet skal jeg ta for meg empiri fra mikronivået og mellomnivået for å se på hvordan de etniske skillelinjene mellom kristne og muslimer holdes ved like. Kapittelet starter med å ta for seg mikronivå for så å bevege seg over til mellomnivået. Jeg velger å ikke fokusere på makronivå i dette kapittelet da det omhandler staten og større prosesser noe jeg skriver om i kapittel nummer to. Jeg vil og bruke enkelte begreper fra Goffman (1992) for å berike analysen.

## **Barth og grenseteorier**

Med utgangspunkt i Kairo og lydbildet der tar Charles Hirschkind (2006) for seg hvordan bønner i det offentlige rom, og også religiøse kassetter i taxier eller på arbeidsplasser er med på å forme et «*pious soundscape*» som bringer en religiøs følelse til banen. Når bønner blir spilt fra *minareter*, eller fra kasettspillere på cafeer kommer normer fra moskeene frem og folk vokter gjerne hva de snakker om eller hvordan de oppfører seg. (Hirschkind, 2006: 123-124). På den andre siden har man de som ser på disse lydene mer som offentlig støy og mer sekulære aviser i Kairo mottar stadig leserbrev om folk som ønsker at moskeene ikke lengre skal bruke høyttalere under bønneropene (Hirschkind, 2006: 125). Lyden blir da med på å være en grense mellom religiøse og mer sekulære, og i tilfellet med Om-Ramsey mellom kristne og muslimer.



Et vanlig utgangspunkt for å se på etniske grupper er den berømte grenseteorien til Fredrik Barth (1969). Barth tok utgangspunkt i at etnisitet er et spørsmål om medlemskap i en sosial enhet og at det å fokusere på gruppens grenseprosesser og rekrutteringsprosesser vil være et bedre utgangspunkt enn de primordiale teoriene som til da hadde vært gjeldende (Se kapittel 4 for mer om denne teoretiske vinklingen (Roosens et al., 1994). Barth argumenterer at for best å kunne studere grupper er det hensiktsmessig å fokusere på de trekkene som blir brukt til å fremheve forskjeller mellom gruppene. Disse spiller funksjonen som grensemarkører og identitetsmerker for gruppen og viser hva som skiller gruppe a fra gruppe b. Disse grensemarkørene trenger ikke nødvendigvis ha noe med hva som blir oppfattet som de mest karakteristiske eller opprinnelige trekkene til en gruppe å gjøre, men det er de trekkene som blir brukt til å skille en gruppe fra en annen. I de fleste tilfeller hvor man finner etniske relasjoner i plurale samfunn, med grupper som har bodd sammen lenge, er det ikke snakk om fremmede, men det er heller at den «andre» er nokså nær, slik som tilfellet er mellom muslimer og kristne i Jordan. Barth skriver at:

Grensemarkeringer finner først og fremst sted mot naboer som føres sammen i omsluttende storsamfunn, og fører oftere til at folk stiller spørsmål om på hvilken måte «vi» er forskjellige fra «dem», enn til en hegemonisk og ensidig konstruksjon av «de andre» (Barth, 1994: 177).

I «Nye og evige temaer i studiet av etnisitet» (1994) tar Barth for seg sin berømte teori og sier videre at det er tre analytiske nivåer å se på etnisitet på: mikronivå, mellom nivå og makronivå. På mikronivå ser man mot mellommenneskelig samhandling og hvordan enkeltindivider velger ut eller forkaster ulike symboler vedrørende sin identitet. Dette nivået gir et innblikk i hvordan mennesker tilegner seg erfaring og opplevelser om egenverdi i ulike arenaer og relasjoner. På mellomnivå har man de prosessene som skaper et fellesskap i en gruppe. Her er det lederskap og retorikk som er essensielle og hvordan det kan være med å starte etableringen av stereotypier. Prosesser på dette nivået er med på å begrense handlingsrommet på mikronivået med tanke på hvordan individer bør oppføre seg og hvilke valgmuligheter man har. Til slutt har man makronivået hvor man må analysere forholdet mellom staten og etniske grupper. På dette nivået kan man belyse hvordan staten delegerer spesielle rettigheter og begrensninger til grupper. Man kan se hvordan forskjellige former for ideologier, som for eksempel nasjonalisme, pålegges grupper fra et statlig perspektiv. Barth

påpeker også at «(...) globale diskurser og transnasjonale og internasjonale organisasjoner spiller en varierende, men stadig viktigere rolle på dette nivået (Barth, 1994:184).»

Hva som er grensemarkører mellom to grupper som Barth (1994) argumenterer at man må fokusere på er så mangt. I denne sammenhengen, selv om man i stor grad kan behandle gruppene kristne og muslimer som etniske grupper er det naturlig å trekke fram de religiøse aspektene som slike markører. Dette kan være seg høytider som ramadan, jul og påske. En annen viktig markør, spesielt med tanke på kvinner er klær. En muslimsk kvinne vil i de fleste tilfeller gå tildekket med *hijab*<sup>13</sup> eller *niqab*<sup>14</sup> mens du aldri vil se en kristen kvinne gå i dette. Kristne kvinner på sin side går ofte med smykker med kors (Droeber, 2012). Som eksempelet i innledningen av kapittelet viser så kan en slik grensemarkør være noe så enkelt som lyder i dagliglivet. Symbolverdien som bønneropene fra *minaretene* lager er veldig annerledes enn den til en grønnsaks- eller gassbil. Dette og andre religiøse elementer som høytider og klesdrakter blir viktige for å forstå forskjellene mellom gruppene ved hjelp av Barth sine analytiske metoder.

Jeg skal videre i dette kapittelet ta for meg litt mer empiri på mikronivået. Så skal jeg begi meg videre på mellomnivå og belyse de kristne i Jordan sitt forhold til muslimer på disse to nivåene. På mikronivå ønsker jeg først å belyse med empiriske eksempler hvordan informantene mine definerte seg selv i forhold til sine muslimske naboer. Jeg vil og se på hvordan synet man hadde på hverandre var kontekstbasert ut ifra hvem man snakket med og hvilken arena man befant seg på. Først vil jeg trekke inn noen begreper fra Goffman:

### **Goffman og arenaer**

I boken «Vårt rollespill til daglig» (1992) tar Erving Goffman for seg sosiale roller og interaksjoner mellom mennesker. Han bruker metaforer fra teaterlivet og beskriver «*deltagernes dramaturgiske problemer når de skal utøve sin aktivitet i andres nærvær*» (Goffman, 1992: 22). En interaksjon mellom to aktører som ikke nødvendigvis kjenner hverandre så godt er preget av at man vil forsøke å presentere en versjon av seg selv som vil gagne en selv. Samtidig så vil man være utsatt for en fortolkning av både de signaler man gir ut både verbalt og med hjelp av kroppsspråk. Han tar for seg skillet mellom arenaene «*front stage*» og «*back stage*» og hvordan man både bevisst eller ubevisst handler annerledes i møte

---

<sup>13</sup> Arabisk for slør og blir gjerne brukt for å betegne hodeplagget brukt av muslimske kvinner for å dekke til håret.

<sup>14</sup> Niqab er et hodeplagg brukt av muslimske kvinner som dekker til hele ansiktet og gjerne bare øynene synes.

med andre når man er ute enn i tryggere mer hjemlige arenaer. Disse begrepene om ulike arenaer for sosial interaksjon betrakter jeg som nyttige begreper i min forklaring om hvordan informantene mine handlet annerledes og sa forskjellige ting avhengig av hvilken arena man befant seg i. Dette kan handle om variabler som om de var hjemme eller er i det offentlige rom, om man befant seg med kristne eller muslimer, og sikkert også (selv om jeg ikke har så mye data på det) om man var med antropologer eller ei. Under feltarbeidet var det mang en gang jeg befant meg i situasjoner hvor jeg fikk disse begrepene i tankene. Jeg skal nå belyse dette med litt mer empiri.

### **Situasjonbestemte meninger**

Det er sent torsdag kveld og vi sitter og røyker *argeeleh* (vannpipe) på en café ved *Duwar as-Sabbah* (syvende sirkel). Jeg sitter med Elias og hans to venner fra studietiden i London; Dr Mohammed 1 og Dr. Mohammed 2 som de spøkefullt presenterte seg som. På høytalerne runger låtene til Mohammad Assaf, den populære palestineren som akkurat har vunnet Arab Idol. De to Mohammedene hadde hver sin doktorgrad i datavitenskap fra London hvor alle tre ble kjent og etter hvert delte de også leilighet sammen. Jeg sitter som et femte (eller fjerde i dette tilfellet) hjul på vogna og holder samtalen på engelsk selv om jeg ikke deltar så mye selv. De tre tidligere romkameratene snakker om løst og fast, alt fra spøk og latter til tyngre filosofiske og politiske temaer ble diskutert.

Før på kvelden har jeg vært med Elias og spist middag med han og brødrene hans, en middag som moren deres hadde disket opp. Under måltidet fikk han en telefonsamtale fra disse gamle vennene fra studietiden og vi kjørte begge bort til cafeen etter måltidet. Nå hadde vi sittet her i noen timer, det gikk mot stengetid og antallet gjester hadde sunket betraktelig. Etter hvert dreier samtalen seg over på religion og jeg spør dem det brede spørsmålet om forholdet mellom kristne og muslimer i Jordan. Dr. Mohammed 2 tuller først med at de knapt kan bli sett sammen med en kristen fordi det er *haram* (ikke lov ifølge Islam), men er rask til å påpeke at det i utgangspunktet er et veldig harmonisk forhold mellom dem. Elias påpeker at 99 % av vennene hans er muslimer og de sier alle at dette er en forskjell de tenker svært lite over. De forklarer at dette ikke er et veldig betent tema og at det heller er andre ting som er mer trykkende i Jordan nå om dagen. Det er etter hvert også dette samtalen dreier seg mot da neste tema vi diskuterer er om tilstrømmingen av flyktninger fra Syria. Et veldig stort og stadig økende problem i et lite og fattig land. Jeg blir sittende og tenke litt over hva som

nettopp hadde blitt sagt mens Dr. Mohammed 1 klager over prisstigningen på mat og bensin den siste tiden.

Tidligere på dagen hadde jeg som sagt vært med Elias og familien hans og spist middag. Vi hadde sittet ute på verandaen og snakket om hjemstedet deres al-Fahez, den eneste byen i Jordan med et flertall av kristne. Jeg spurte da om hvordan det var å bo et sted med bare kristne rundt seg og om hvilke eventuelle fordeler og ulemper dette medførte. Elias forklarte at en fordel, slik han så det hadde med ekteskap å gjøre, og det å gifte bort kvinnene i familien å gjøre. Han hadde ikke vært veldig komfortabel hvis det hadde vært muslimer som hadde vært naboene til hans kusiner eller andre jenter i familien. Han fortalte videre at det var sjeldent det var unge ugifte muslimer som fikk komme på besøk hjem til dem. Hvis noe sånt skulle skje var det viktig å holde dem under nøye oppsyn, og de måtte for all del ikke bli sittende alene og snakke med noen av jentene i familien. Elias fortalte at det hadde vært 10 æresdrap i al-Fahez de siste 16 årene i forbindelse med ekteskap og romanser på tvers av religionene. Han ville for enhver pris unngå at noen muslimer prøvde å stikke av med jentene i familien deres. Dette var et utsagn som overrasket meg litt. Spesielt med tanke på at det kom fra Elias. Med en høyere utdanning fra London var han en av dem jeg møtte som hadde størst forståelse for hva jeg drev med på feltarbeid. Dette gjorde både at han var veldig ivrig på å hjelpe meg og det gjorde at han alltid var veldig bevisst på hva han sa og som ble sagt når jeg var til stede. Spesielt med tanke på forholdet kristne og muslimer som var et emne som til stadighet kom opp. Han var alltid veldig bevisst når familiemedlemmer eller folk han kjente sa ting som han antok at jeg kanskje ville være uenig i, eller syntes virket politisk ukorrekt.

Første gang Elias tok meg med til al-Fahez så ble jeg invitert på et stort middagsselskap. Jeg ble sittende mellom Elias og en svoger av han. Han var av det mer eksentriske slaget og fortalte historier med voldsomme fakta og høyt nok til at alle rundt bordet kunne høre det. Arak (en type sprit fra Midtøsten), whisky og øl ble servert og han forsynte seg godt av araken. Utover kvelden ble vi sittende og snakke om Vesten og blant annet Norge. Han var veldig stor fan av Norge og Norges forhold til Palestina fortalte han, selv om kunnskapen ikke alltid var helt korrekt «*Your president came to visit Jordan a couple of years ago right? He is really fat!*» Han ble litt ivrig og ropte deretter ut «*God bless the West and the Christians, and may the Muslims go to hell!*» Da ble Elias nokså ukomfortabel med retningen samtalen tok. Spesielt da svogeren fortsatte med «*The Muslims are not good you know*» parerte Elias raskt med at «*not all Muslims are like that.*» Dette på sin side avfeide

svogeren raskt med å si «*No, but most of them are*» og fortsatte å styre samtalen rundt bordet uten at Elias prøvde å bryte inn flere ganger.

Mine forskjellige møter sammen med Elias viser til teorien til Goffman som jeg tok for meg tidligere. Her kan man se hvordan de forskjellige arenaene som det å være hjemme privat eller ute blant venner førte til at han presenterte situasjoner og meninger på forskjellige måter. Denne kvelden belyser godt kompleksiteten i forholdet mellom kristne og muslimer. I hverdagen er ikke forskjellene mellom kristne og muslimer nødvendigvis så stor. Man opptrer innenfor den samme arenaen i roller som venner, kollegaer eller naboer og det religiøse aspektet er som regel ikke et poeng som trekkes frem ved første anledning. Allikevel er det et klart skille her som spiller en faktisk rolle. Det er en klar gruppeadskillelse mellom de to gruppene.

Richard Jenkins (2000) skiller mellom gruppe og kategori hvorav kategori er en adskillelse som er gjort for lettere å dele opp en befolkning demografisk uten store sosiale innvirkninger mens en gruppe er en sosialt lukket gruppe som har særtrekk ved seg som definerer dem som noe eget (se kapittel 1). Hva denne kvelden og flere andre eksempler fra min empiri viser er at «kristne» er en betegnelse på noe mer enn bare en kategori. Markante forskjeller som hvem man kan gifte seg med som vist i eksempelet over tyder på at dette er snakk om to adskilte grupper. Hva som er interessant er den store viljen til å spille frem likhetene. Både mellom mennesker og også statlig ser man i Jordan et veldig fokus på at kristne og muslimer er like. Begge gruppene er arabere og de har lang tilhørighet til området.

At de er jordanere blir også til en viss grad spilt frem, men dette er i og for seg også en ekskluderende gruppe siden et flertall av de som bor i Jordan faktisk er palestinere (Susser 1999). Det er allikevel interessant å merke seg denne trangen til å fremme likheter. Jeg fikk allikevel inntrykk av at mine muslimske informanter jevnt over hadde et bedre inntrykk av kristne enn de kristne hadde av muslimer. Dette er selvsagt en grov generalisering da jeg ikke har nok data til å støtte opp en slik subjektiv påstand. Jeg hadde for eksempel ingen muslimske informanter som åpent støttet det muslimske brorskap eller salafistbevegelser i landet. Poenget jeg ønsker å fremme er i midlertidig at det var mange holdninger blant de kristne som man gjerne ikke kunne observere ved første eller andre møte, men som kom tydeligere frem etter hvert som de åpnet seg mer for meg. Det var også folk som Elias sin svoger og hans eksentriske meninger som han ikke var redd for å dele med alle under et middagsselskap blant venner og familie Elias følte seg trygg sammen med. Også Elias sine

holdninger til muslimer forandret seg drastisk ut ifra den sosiale konteksten. Akkurat i Elias sitt eksempel spiller selvsagt også kjønn en sentral rolle med tanke på den sosiale settingen, men man ser allikevel tydelig at i enkelte situasjoner kommer religionen tydeligere frem enn andre. Ved direkte spørsmål om forholdet mellom kristne og muslimer i Jordan fikk man ofte nokså diffuse og generelle svar, mens enkelte var veldig påpasselig med å fortelle meg at det var så godt som ingen forskjell og at man levde harmonisk side om side, var det andre som brukte anledningen til å uttrykke frustrasjon over å være ifølge dem selv «andrerangs borgere». At muslimer ønsket sine kristne naboer god jul og god påske ble flere ganger trukket frem som eksempler på en side av saken, imens det at statsministeren i Jordan må være muslim var ofte brukt som et eksempel på det motsatte, og det tok gjerne litt tid og mange møter med folk før de ville snakke mer i detalj om slike tematikker (se kapittel 5).

### **Private og offentlige skiller**

Det jeg prøver å vise ved eksemplene over er ikke nødvendigvis at det var mye uvennskap og splid mellom kristne og muslimer. Tvert imot så gikk de to gruppene stort sett sammen veldig godt. Elias hadde jo for eksempel vært romkamerat med Dr. Mohammed og Dr. Mohammed, og Abu og Om-Ramsey hadde også flere muslimske naboer og venner de hadde mye kontakt med. Allikevel gir utsagn og enkelte tegn på negative holdninger et inntrykk av at det er ting som skiller de to gruppene fra hverandre. De ser ikke på seg selv som en del av et stort unisont Jordan, og det kommer tidvis frem at det er forskjell på de to gruppene. Nettopp her er det kanskje at grenseteorien til Fredrik Barth er et godt verktøy for å forstå dynamikken mellom kristne og muslimer. Ved å se på seg selv som arabere og jordanere var det ikke nødvendigvis de store forskjellene mellom de to gruppene, men når man tar i betraktning klaging på religionens tilstedeværelse i det offentlige rom, som bønnerop og stengte butikker under ramadan, så vises det en klar avstand mellom gruppene. Det samme gjelder Elias sine ytringer om at han ikke kunne være trygg med muslimske naboer eller besøk av muslimske menn. Det skapes et skille mellom dem ved at de trekker frem de egenskapene ved muslimer som gjør dem annerledes fra de kristne. Samtidig ser vi på enkelte fordommer at kristne blir tilskrevet å være mer til å stole på. Både ved at Om-Ramsey alltid prøvde å være påpasselig at jeg bruker de kristne taxisjåførene, og ved Elias sin trygghet ved å ha kristne naboer fremfor muslimske.

Hva man kan se her er hvordan det å studere etnisitet på et mikronivå slik som Fredrik Barth fremmer som et nyttig analytisk nivå gir et helt annet innblikk enn ved å se på

makronivået som jeg tok for meg i forrige kapittel. Som jeg viste i forrige kapittel benyttet den jordanske staten seg av en retorikk om hvordan kristne og muslimer har levd harmonisk sammen side om side i århundrer. Likheter mellom de to gruppene blir spilt frem og forskjeller holdt tilbake. Når man går ned på mikronivå får man øye på et forhold mellom to grupper som er noe mer komplekst enn som så. Spesielt når vi tar for oss Goffmans skille mellom arenaer, front stage og back stage ser man at det er et skille her. Kristne viser en mye større misnøye mot muslimer og usikkerhet rundt deres egen situasjon kommer frem i langt større grad hjemme privat i en back stage arena enn sammen med muslimske venner eller ute i det offentlige rom.

Ser man på dette i forhold til den empirien jeg har vist over kan man legge merke til at temaer ble tatt opp i det private hos kristne. Det er likevel ikke snakk om noen form for «hemmelig» arena. Informantene jeg beskrev som kanskje kom med de mest konspiratoriske teoriene og den kraftigste kritikken mot muslimer i Jordan og resten av verden kom jeg i kontakt med nettopp etter tips fra en muslimsk informant av meg. Han bodde dessverre så langt unna at jeg ikke hadde mulighet til å møte han i mer enn et par settinger og aldri i en setting utenfor hans private hjem og i interaksjon med muslimer.

Jeg vil nå ta for meg det etniske skillet på det Barth kaller mellomnivå. Jeg vil gjøre dette ved å fokusere på hvordan organisasjoner jobbet med å fokusere på likheter mellom kristne og muslimer. Dette vil gjøres ved å presentere organisasjonen «The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center» og vise hvordan de jobbet med å viderefremme den jordanske stats retorikk ned til statens subjekter.

## **Jordan og interreligiøsitet**

Jordan har lenge hatt et politisk fokus på å fremme sameksistens og de jobber med å vise det interreligiøse forholdet mellom kristne og muslimer og bruke det som et forbilde for andre nasjoner. Det jordanske kongehuset har vært svært synlige i arbeidet med å skape dialog og forståelse mellom religioner. Gjennom dette arbeidet har den kristne gruppen i landet kommet i fokus til omverdenen. I 1994 ble «The Royal Institute of Interfaith Studies» grunnlagt i Amman. Organisasjonens leder var ingen ringere enn hans kongelige høyhet Prins El-Hassan bin Talal som frem til 1999 var kronprins i Jordan. Senteret arbeider med forholdet mellom kristne og muslimer i Midtøsten. Den 9. November 2004 holdt Kong Abdullah II en tale i FN. Denne har senere blitt kjent som «The Amman Message» og tar for seg hva Islams sanne natur skal være i en moderne verden. Den bygger sine argumenter på svarene fra 24 religiøse

lærde på tre spørsmål: Hvem er en muslim? Skal man tolerere å kalle noen en frafallen (*takfir*)? Og hvem har rett til å utlyse fatwaer? Svarene de fikk har vært utgangspunkt for konferanser og «the Amman Message» er nå, ifølge deres hjemmeside bifalt av over 500 ledende muslimske lærde over hele verden. (The Amman Message, 2007). I 2007 mottok Pave Benedict XVI et brev underskrevet av 138 muslimske ledere. Brevet er kalt «A Common Word» og viser til likheter mellom kristne og muslimer og oppfordrer til fred mellom de to religionene. Arbeidet med dette brevet var den jordanske prinsen Ghazi bin Muhammed svært delaktig i. Han var i 2009 en av kandidatene til å vinne Nobels fredspris for sitt arbeid med kristen-muslimske forhold i verden (Nordstoga, 2011)

### **The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center**

En organisasjon jeg hadde mye med å gjøre var The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center (JICRC). Dette er et senter som i hovedsak er drevet av presten Fader Nabil Haddad og som skal fremme forholdet mellom kristne og muslimer i Jordan. Organisasjonen er 10 år gammel og er godt kjent over hele Jordan. JICRC er registrert som en NGO, men har sterke tilknytninger til den jordanske stat og det jordanske kongehuset. Organisasjonen har som mål å jobbe for å fremme forståelse og respekt mellom kristne og muslimer i Jordan og å skape et fredelig interreligiøst klima både i Jordan og resten av verden. På deres hjemmeside skriver de dette om sine mål:

The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center was established with the aim of using research, dialogue, and practical initiatives to promote values of peaceful interfaith coexistence. Jordan's moderate political climate and role as a leading advocate for regional peace make it a natural locale for the center, which has the potential to play an important role in spreading a heritage of Muslim-Christian mutual respect and peaceful coexistence. (Jordanian Interfaith Coexistence Research Center, 2011)

Fader Nabil Haddad er en melakittisk prest som fungerer som organisasjonens ansikt utad. Alltid kledd i sine presteklær er han en meget fremtredende kristen leder i både jordansk media og politikk. Han har og et bredt internasjonalt nettverk både i Europa og USA. Jeg fikk etter hvert et godt innblikk i hvordan JICRC jobbet og hadde mange lange samtaler med Fader Nabil og resten av de som jobbet der.

Fader Nabil var av den oppfatning at man burde bevege seg bort fra å snakke om religiøs frihet og heller snakke om religiøs harmoni. Med dette mente han blant annet at man skulle leve side om side i fred og harmoni slik man alltid hadde gjort. Både de kristne og de



muslimske og ikke minst samhandlingen dem imellom var det som var betegnet som ekte jordansk. Med ”kristent” mente han de kirkesamfunnene som allerede var godkjent av den jordanske stat og ikke nødvendigvis nye kirker som prøver å etablere seg i landet. (Se kapittel 2 om kristne som statsborgere) Det som var et viktig fokus for JICRC var harmonien mellom de kristne og muslimene i landet og det holdningsfremmende arbeidet som ble jobbet med blant annet på skoler, universitetet og gjennom TV-programmer. Fremheving av likhetene og det som var fellestrekkene til de to religionene var det som først og fremst stod i sentrum for veldig mye av det arbeidet som organisasjonen utførte. Det var kun forholdet mellom kristne og muslimer som stod i høysetet og hvordan de skulle fungere sammen, således jobbet de ikke for anerkjennelse av religioner som drusere og bahaier som det begge har tilhengere av i Jordan. Det var heller ikke noe fokus på å arbeide for rettigheter til kristne grupperinger som ikke var anerkjent av den jordanske stat (Se kapittel om staten).

### **Deltagelse på Interfaith Harmony Week**

Et eksempel på hvordan JICRC jobbet var en arbeidsgruppe for studenter jeg fikk delta på som de organiserte i forbindelse med «The World Interfaith Harmony Week». Dette er et internasjonalt arrangement som ble startet etter et forslag kong Abdullah II kom med under en tale i FN i 2010. Uken skal sette lys på religiøs mangfold og forståelse over hele verden. På arbeidsgruppen skulle studenter fra et par skoler og University of Jordan gå sammen og diskutere harmonien mellom kristne og muslimer. I tillegg deltok jeg og min kjæreste, som jobbet som en intern hos JICRC, og en annen *intern* fra England. Vi ankom University of Jordan litt før tiden, og ble sittende og vente en liten stund ekstra da flere av arrangørene ikke hadde kommet enda. Det hele startet med en presentasjon i et stort auditorium som var fullt av religiøse ledere, universitetsansatte, studenter og journalister. Alle reiste seg da nasjonalsangen ble spilt over anlegget. Så var det tid for taler av universitetsrektoren og Fader Nabil Haddad før de fremmøtte journalistene skulle få tatt bilder og stilt sine spørsmål. Etter dette forflyttet de som skulle delta på arbeidsgruppen, studentene, noen professorer og noen av de religiøse lederne (deriblant Fader Nabil Haddad) seg over fra det store auditoriet til et klasserom helt på andre siden av campus. Journalistene hadde fått sitt og ble ikke med videre. Vi ankom bygningen vi skulle være i og etter en ny innledning fra Fader Haddad ble vi plassert i en ring for å komme i gang med arbeidsgruppen. Fordi vi var tre stykker der som ikke snakket flytende arabisk ble ting først tatt på arabisk før de gjentok det på engelsk. Litt senere gikk det kun over til arabisk. Da fikk vi som ikke snakket arabisk hver vår professor til å sitte ved siden av oss og oversette for oss etter beste evne. Det det ble snakket om under

diskusjonen var dagligdags samhandling og forståelse for «den andre». En av studentene reiste seg og fortalte alle hvordan hele familien hans alltid gikk til sine kristne naboer og ønsket dem god jul i desember og at de fikk besøk av dem ved ramadan for å bryte fasten. Han ble etterfulgt av andre studenter som fortalte personlige beretninger som hadde lignende poeng.

Det gikk etterhvert opp for meg at dette virket som en nokså homogen gruppe. Ingen av de som deltok i diskusjonen med eksempler fra egne liv var kristne og jeg mistenker at de kanskje alle var muslimer. Etter seansen, ble jeg stående og snakke med en av professorene, og da ble jeg gjort oppmerksom på at de studentene som var der fra hans klasse hadde blitt håndplukket av ham fordi de var flinke og derfor fortjente mest å få delta på arbeidsgruppen. Etter hvert ble vi satt i tre grupper for å diskutere og komme frem til noen poeng vi kunne ta med oss videre fra dagen. Hver av de tre gruppene fikk en professor med seg til å lede diskusjonen. I gruppen jeg var i tok professoren øyeblikkelig ledelsen og fungerte både som ordstyrer og nærmest litt som foredragsholder i tillegg. Studentene hans ble gitt tillatelse til å snakke når han ba dem om det og ballen ble alltid sendt tilbake til han slik at han kunne kommentere hva det var de hadde sagt. I tillegg var det en prest og en Imam som begge nært tilknyttet JICRC som gikk litt rundt fra gruppe til gruppe og lyttet og deltok i diskusjonen. Hele seansen ble avsluttet med at vi vedtok fire poeng som skulle stå som en konklusjon for arbeidsgruppen.

- Coexistence must come from the inside.
- Love, respect and acceptance are important.
- Mutual cooperation is the main idea.
- The religions are based on the same, we all come from Adam.

De fire punktene ble skrevet med stor skrift på både engelsk og arabisk på en flipover i klasserommet. Disse gjenspeiler veldig mye av det Fader Nabil hadde sagt i åpningstalen til arbeidsgruppen. Da jeg var på vei hjem følte jeg en viss skuffelse over at det ikke hadde kommet frem flere motsetninger eller noen form for diskusjon denne dagen. Ingen problemområder som diskriminering eller politiske rettigheter ble tatt opp under diskusjonene. Det inntrykket jeg hadde etter seansen var at det virket som om Fader Nabil og professorene som var til stede hadde som mål å få studentene til å si hva de ville høre istedenfor å få til en diskusjon om situasjonen mellom kristne og muslimer som var det jeg hadde blitt forespeilet. Om dette har noe med hvordan en jordansk skolemodell er bygget opp har jeg ikke kunnskap

til å avgjøre, men dagen brøt veldig med det inntrykket og de forventningene jeg hadde hatt til den på forhånd.

Da jeg snakket med Fader Nabil igjen dagen etter fortalte han meg hvor utrolig vellykket han syntes arrangementet hadde vært og hvor mye smart som hadde kommet fram. Jeg hadde personlig trodd at diskusjonene skulle ta en litt annen retning og at det kanskje skulle ha kommet frem ting som var litt mer konkrete, for eksempel om det var noe spesielt som måtte jobbes med i Jordan eller eksempler på om ting hadde forandret seg de siste årene. Punktene som vi hadde konkludert med stod frem for meg som luftige og intetsigende. Dette var enda ganske tidlig i feltarbeidet og det var ikke før senere det gikk opp for meg at dette handlet mye om den måten JICRC jobbet på. De jobbet ikke som en interesseorganisasjon for å fremme kristne sine rettigheter eller med å ta opp kampen mot folk som følte seg diskriminert på jobben eller andre steder på grunn av sin religion. Det som var strategien JICRC for det meste benyttet seg av var å være synlig ved så mange steder som mulig og snakke om å fremme holdninger som toleranse, egalitet og harmoni mellom de to religionene.

### **JICRC sett fra utsiden**

Det var bred enighet blant de kristne jeg snakket med om at JICRC var en viktig organisasjon som gjorde en god jobb. Allikevel var det mange som mente at den ikke tok for seg de store problemene i samfunnet for kristne. Når jeg prøvde å spørre mer spesifikt hvilke problemer og på hvilke områder organisasjonen skulle være mer aktiv fikk jeg ikke så mange konkrete svar. Enkelte ville ha en klarere stemme mot diskriminerende holdninger mot kristne, som at de ikke fikk jobb på grunn av religionen sin. Andre pekte på lover som at statsministeren og ordføreren av Amman begge måtte være muslimer. Fader Nabil, i rollen som en offentlig person, hadde folk også en nokså klar mening om. Mange jeg snakket med likte både han og det han gjorde godt, men en del mente han opererte som en marionett for regjeringen og bare sa det regjeringen ønsket han skulle si. Han ble også kritisert for at han var litt for glad i å være i begivenhetenes sentrum og å bli tatt bilde av med andre mektige menn. At en del kristne ikke var fornøyd med tingene Fader Nabil og JICRC alltid sa, og hvilke saker de fremmet, kan ha noe med at han ble oppfattet som en viktig representant for de kristne i Jordan. Som en offentlig person alltid kledd i full prestedrakt og som snakket om religion og viktigheten av at kristne og muslimer har det samme utgangspunktet gjør at han nok er oppfattet som en viktig talsmann for de kristne i Jordan. Dette blir da litt problematisk når organisasjonen på sin side er ikke bare kristen, men henvender seg til både kristne og

muslimer som likeverdige. Deres hovedformål er først og fremst å øke en forståelsen mellom de to gruppene.

At det i mange tilfeller ble sett på som litt skuffende at Fader Nabil ikke adresserte de spesielle problemene kristne føler de har kan sees på som at han er litt i utakt med de følelsene som rår på mikronivå blant mine informanter. Det er allikevel et klart mål fra denne organisasjonen sin side å jobbe for en mer fellesjordansk identitet istedenfor å skille mellom kristne og muslimer å øke fokuset på forskjellene mellom dem. Ifølge den retorikken JICRC fremhever, ser vi at det er like ”jordansk” å være kristen som å være muslim. Bibelvers og su’raer fra koranen er hjelpemidler som blir tatt hyppig i bruk for å fremme likheter og viktigheten ved å leve fredelig side om side. Organisasjonen har, slik jeg tolker deres arbeid, en agenda om å dempe skillelinjene og forskjellene mellom kristne og muslimer og fremheve likhetene. Om vi spoler tilbake til kvelden på kafe med Elias, Mohammed og Mohammed tidligere i kapittelet hvor spørsmålene om kristne og muslimer ble nærmest bare spøkt bort som tema så ser vi at dette samsvarer med de holdningene Fader Nabil og JICRC ønsker å fremme. På den andre siden så viser eksemplene med Elias sitt syn på muslimske menn som kommer på besøk i familien, og Om-Ramsey sin oppfattelse og vekting av lyder hvordan forskjellene mellom kristne og muslimer i andre og i ofte mer private arenaer kan bli fremhevet, og bli tydeliggjort.

## **Konklusjon**

Dette kapittelet har i all hovedsak to deler. Jeg har sett på etnisitet i fra Barth sine analytiske nivåer mikronivå og mellomnivå. I den første delen av kapittelet har jeg tatt for meg etnisitet ut ifra et mikroperspektiv. Ved å bruke Goffman sine teatermetaforer om front stage og back stage har jeg prøvd å vise at mine informanter stort sett holdt seg til å snakke om hvilket harmonisk og tolerant forhold kristne og muslimer har når de var i offentligheten eller i interaksjon med muslimske naboer og venner. Imidlertid kunne det være helt andre typer holdninger som kom frem når samtaler fant sted ved mer private hjemlige settinger. Religion og religiøse symboler blir naturligvis en viktig grensemarkør mellom kristne og muslimer. Jeg har i denne oppgaven blant annet brukt religiøse lyder som bønnerop som et eksempel for noe som kunne virke irriterende for en av mine informanter mens andre lyder ikke spilte den samme rollen som irritasjonsmoment. Det er allikevel snakk om en slags politisk korrekt måte å snakke på i det offentlige, både til medlemmer fra den andre gruppen og til mennesker man kanskje ikke er like trygg på. Det tok lang tid for mange av mine informanter før de begynte å

si ting som kunne oppfattes som negativt om muslimer, og mange sa ingenting overhodet. På mikronivå ser man at både kristne og muslimer i enkelte kontekster sier seg helt enig i en slik retorikk og at det i mange sammenhenger ikke spiller noen rolle hvilken religion en person tilhører. Allikevel ser man og at grensene er tilstede og i andre kontekster spiller klart adskillende roller. Ekteskap på tvers av religionene, og de enorme sosiale konsekvensene det kan skape, er et tema hvor skillet mellom de to gruppene kanskje kommer tydeligst frem.

På det analytiske mellomnivået har jeg hovedsakelig sett på mitt møte med NGOen The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center og hvordan jeg oppfattet at den jobbet med å fremme et budskap om de likhetene det er mellom kristne og muslimer i Jordan. De jobbet spesielt med å fokusere på hvordan kristne og muslimer har levd fredelig og harmonisk side om side i Jordan i århundrer siden Islam kom til området. Fredrik Barth skriver at det er på mellomnivået hvor man ser at stereotypier blir skapt. JICRC forsøker kanskje å skape en stereotypi av jordanere hvor, det ikke bare er rom for kristne og muslimer, men også hvor denne samhandlingen er en viktig del av hva man forstår med å være jordaner. I det offentlige rom fører staten en retorikk om likhet og toleranse mellom de to gruppene. JICRC er viktige støttespillere for regjeringen i dette arbeidet. Det muslimske brorskap er den største og best organiserte opposisjonspartiet i Jordan. Deres ønsker om en mer Islamsk stat utgjør en veldig kontrast med retorikken til den sittende regjeringen og JICRC. Også ved å se på andre land i Midtøsten og ikke minst i land som i Nigeria nå om dagen hvor gnisningen mellom kristne og muslimer fører til grusomme handlinger er det lett å forstå formålet med den holdningsskapende politikken til organisasjonen og regjeringen.



# 4

## Moderne tradisjonsholdere

### Den riktige måten å gjøre en forlovelse offisiell

24. april 2013

”*Marhaban! Keifak?*”<sup>15</sup> Kom inn! Vi har prøvd å ringe deg. Vi har store nyheter!” Layla, moren i familien tok imot meg utenfor huset til Maan familien. Jeg hadde blitt invitert dit for å spise middag, men gjorde noe så uvanlig som å komme litt før tiden. Da jeg nærmet meg huset så jeg at noe uvanlig var i gjære. Utenfor hageinngangen hadde det blitt stilt opp masse stoler og husets to dører stod på vidt gap. Et par dager tidligere hadde jeg blitt fortalt den hyggelige nyheten om at husets yngste datter, Mariam som var i slutten av tjueårene, endelig hadde blitt forlovet. Det var fortsatt veldig tidlig i prosessen og skulle i grunnen være en hemmelighet, men var nå bekreftet. For noen dager siden hadde de to sittet og snakket sammen ved stuebordet mens deres foreldre satt i naborommet og ventet. Samtalen hadde glidd avgårde for dem og de hadde snakket om alt mulig. I løpet av kvelden hadde de funnet ut at de likte hverandre veldig godt og at dette kunne være en god match. I tillegg hadde Layla også vært fornøyd med at han kom fra en bra familie.

Laylas familie var noen av dem som stod meg nærmest under feltarbeidet mitt. Layla var en pensjonert arabisklærer som fortsatt hadde litt hjemmeundervisning, blant annet for meg. Det var slik jeg ble introdusert for henne av noen andre informanter. Hun hadde jobbet

---

<sup>15</sup> Hei! Hvordan har du det?

som lærer hovedsakelig for unge misjonærer som hadde kommet til landet i mange år og hadde derfor venner over hele verden. Det som startet som bare litt undervisning et par ganger i uka utviklet seg fort til å bli nesten daglige besøk til Layla og hennes familie. Spesielt på dagtid hvor mange av de andre informantene mine var opptatt med jobb var det alltid kaffe og en prat som ventet hos dem. Det var ikke bare jeg som benyttet meg av familiens gjestfrihet. Layla hadde kaffe stående klar til enhver tid slik at hun var klar til å servere når naboer eller venner kom på besøk. Hun passet også døtrene til den mellomste datteren nesten daglig så det var sjeldent stille hos dem. Layla bodde sammen med sin yngste datter, Mariam som også var utdannet lærer. I tillegg bodde Laylas nest eldste datter rett i nærheten med sine to barn så det var kort vei for henne å ta med ungene til bestemoren deres. Den eldste datteren bodde med sin familie i Florida. Familien hadde en tragisk historie med mye sykdom og død. For 15 år siden hadde Laylas mann gått bort på grunn av hjerteslag, og under et år senere hadde også den eldste sønnen gått bort. I tillegg hadde også den andre sønnen omkommet i en tragisk bilulykke for bare to år siden. Familien hadde altså blitt dramatisk redusert og naboer og venner mente dette førte til at Layla virket gammel for alderen. Laylas familie tilhørte en liten evangelisk kirke som holder til i Midtøsten. Layla var født og oppvokst i Madaba og slekten hennes hadde en lang historie og sterk tilknytning til byen. Byen er regnet som den kanskje viktigste kristne byen i Jordan i dag og ligger like ved Mount Nebo, fjellet hvor Moses ankom etter 40 års vandring i ørkenen og fikk se det lovende land før han døde der. Layla hadde midlertidig bodd i Amman siden hun giftet seg i begynnelsen av 20-årene. Familien hadde jobbet med å finne en Mariam kunne gifte seg med i lang tid. På et tidspunkt hadde hun vært nokså nære å gifte seg med en egypter, men interessen hadde ikke helt vært der fra Mariam sin side og det hadde ikke blitt noe av. Nå derimot så ting lysere ut.

«Jeg er redd vi må utsette kveldens middag» sa Layla. «Jeg hadde tenkt å ringe deg tidligere i dag, men det har skjedd så mye her i dag at jeg har ikke hatt tid. Du skjønner at Michaels familie er veldig tradisjonelle av seg så vi skal arrangere dette møtet mellom mennene i våre to familier. Det er et gammelt forlovelsesrituale slik at de to familiene skal kunne enes om at bryllupet er en god ide». Om ikke lenge skulle alle mennene i familien ankomme det lille huset deres. Her skulle de sitte og vente på at de viktigste mennene fra brudgommens familie skulle komme. Da alle hadde kommet ble det servert kaffe til alle, men ingen rørte koppene. De ble stående urørt på bordet. Mennene med høyest status skulle sette seg rundt kjøkkenbordet og diskutere de to familienes fortid og hvorvidt dette ekteskapet var en god ide for de to familiene. Deretter ville brudgommens familie stille spørsmålet om



tillatelse til å gjennomføre ekteskapet og overhodet i familien til Layla og Mariam ville ta en slurk av kaffen som et tegn på familiens godkjennelse. Avtalen ville så bli forseglet ved at resten av mennene svarte med å drikke sin kopp med kaffe og de to familiene hadde dermed gitt sin velsignelse til forlovelsen. «Da jeg giftet bort mine to eldste døtre trengte vi ikke å gå igjennom disse ritualene. Den eldste giftet seg med en amerikaner og den mellomste med en libanesiser. De har andre måter å gjøre det på. Dette er den tradisjonelle jordanske måten og det er en viktig del av vår kultur.» fortalte Layla meg. Hun hadde en gang tidligere nevnt at det var tungt for henne da det ble bestemt at bryllupet til den mellomste datteren skulle skje i Beirut, til tross for at paret hadde bestemt seg for å bo i Amman. Det var brudgommens familie som hadde insistert og hun hadde ikke hatt noe annet valg enn å godta. Det var forståelig hvorfor hun så på det som så viktig å gjøre ting på samme måte som da hun selv skulle gifte seg.

Til tross for at det var like før de skulle ha omtrent hundre menn på besøk så hindret det dem ikke i å vise sin normale gjestfrihet. Jeg fikk servert både kaffe og noen småkaker som jeg satt og spiste i den lille hagen foran inngangen deres mens kvinnene i familien fartet frem og tilbake og prøvde å bestemme seg for hvordan alle skulle få plass og hvem som var regnet som viktige nok til å få sitte rundt middagsbordet. I tillegg var det en situasjon som de måtte finne ut av: I og med at Mariams far var død måtte de ta en avgjørelse om hvem som skulle ta hans plass og ha rollen som familiens overhode. Denne rollen innebar å være ansvarlig for å ta selve avgjørelsen om forlovelsen skulle bli godkjent eller ei. Vanligvis i en situasjon som dette ville det vært Mariams fars eldste bror som ville tatt denne rollen, men en av Mariams onkler på morens side hadde en høytstående posisjon i jordansk politikk. Han hadde også vært aktivt tilstede og tatt hånd om Layla og døtrene etter mannens bortgang, mens mannens bror ikke hadde hjulpet til like mye. Selv om både Layla og Mariam ymtet frempå om at de gjerne ville ha Laylas bror i denne rollen var det tilslutt en avgjørelse de to mennene måtte bli enige om og ingen av dem hadde enda kommet.

Under selve seansen hadde ikke kvinnene i familien lov til å være tilstede. De måtte vente i et eget rom og kunne ikke komme ut før selve avgjørelsen var tatt. Jeg fikk heller ikke lov å delta på selve ritualet og måtte finne meg i å gå da brorparten av gjestene hadde ankommet. Dagen etter kom jeg tidlig på besøk for å høre hvordan det hadde gått. Nok en gang var det Layla og Mariam som møtte meg i døra og de var veldig ivrige etter å fortelle meg om gårsdagens hendelser. Inne i huset var det ingenting som kunne tyde på at det hadde

vært rundt 100 personer der dagen før. Alt var på plass der det vanligvis stod og kun noen oppstilte stoler utenfor og noen ekstra fat med småkaker kunne avsløre gårdsdagens seanse. Det hele hadde vært en stor suksess kunne de fortelle og forlovelsen hadde blitt godkjent av deres familie. Alt hadde gått som det skulle og spesielt var det en av Mariams fettere som fikk mye ros. Han hadde gjort en fremragende jobb ved å helle kaffe til gjestene da de kom inn døren. Dette hadde han gjort akkurat slik som det var forventet at man gjorde ved denne type anledning. Det hadde vært litt ekstra press på dem at ting skulle gå riktig for seg fordi brudgommens familie var fra as-Salt, en by like vest for Amman. Dette var en by hvor folk gjerne ble regnet for å være ekstra tradisjonelle. Det var derfor ekstra viktig at ritualet foregikk på en så korrekt måte som mulig, kunne de fortelle meg. Diskusjonen mellom de to familiene var ofte beregnet som en formalitet nå om dagen, men i dette tilfellet kunne det likevel oppstå komplikasjoner. En av Mariams onkler hadde ikke vært så fornøyd og det hadde blitt hvisket om at han egentlig hadde en sønn han ønsket å spleise Mariam med. Søskenbarn er vanligvis prioritert når det kommer til giftemål med hverandre. Det var blant annet dette som hadde vært tilfelle den gangen Layla hadde giftet seg. Onkelen hadde tilslutt valgt å ikke ta opp temaet ettersom forlovelsen nå var offisiell og det var derfor ikke så mye han kunne gjøre lenger. Layla fortalte at det nå var svært viktig for henne å dra på besøk til denne onkelen og snakke ut om det slik at det ikke utviklet seg til å bli noe bitterhet mellom dem. Jeg spurte hvilke tanker de hadde om en slik tradisjon i og med at det var første gangen de hadde gjennomført et slikt rituale. Layla mente at det var litt nytt for dem også. «I og med at vi er så moderne og har så mange vestlige venner er ikke dette så normalt for oss. Men dette er en viktig del både av vår kultur, vår historie og hvem vi er så det er veldig viktig å bevare en tradisjon som denne.»

## **Tilknytning**

Denne hendelsen og tematikken som ble fremhevet i løpet av dette forlovelsesritualet illustrer noe jeg mener er et viktig poeng. Nemlig at kulturelle praksiser og det som er ansett som tradisjonelt for kristne i Jordan er i stor grad med på å bestemme den sosiale rammen man møtes innenfor. Jordan er et viktig land i bibelhistorien. Flere viktige hendelser fra bibelen fant sted i det som i dag er Jordan, med døpingen av Jesus som kanskje den viktigste av dem alle. Det har også levd kristne i landet i lang tid. Flere av mine informanter kunne fortelle at familiene deres hadde bodd i disse områdene fra 300. e.kr og fram til i dag. Dette kan man blant annet se arkeologisk på de mange bysantinske kirkene og ofte vakre marmorgulv som har blitt gravd ut i landet (se bilde i kapittel fem for et eksempel på ett av dem). Man kan også

se hvordan familiens fortid spilte en viktig rolle i dagliglivet og var noe som ble fortalt videre til neste generasjon.

At mange kristne forteller at de har røtter langt tilbake i historien er noe som ofte ble brukt som viktige argumenter når de snakker om sin plass i det jordanske samfunnet. Det er heller ikke glemt at kristendommen er en eldre religion enn Islam og at de kristne derfor «var her først». På samme måte som tradisjoner og familiens historie har betydning, spiller også tilknytningen til land en viktig rolle. I forhold til dem jeg kom i kontakt med gjaldt dette særlig til steder utenfor Amman.

På samme tid var det et veldig fokus på at kristne var både «moderne» og «vestlige». Flere ganger ble det presisert under samtaler at «vi er jo akkurat som deg». Mange brukte både deres kristendom og deres kontaktnettverk i Europa og USA til å begrunne dette med. Både det å anse seg som tradisjonsholder og det å se på seg selv som moderne er to inntak som er interessante å ta for seg. I dette kapittelet vil jeg se på begge disse streamsene og også se litt på samspillet mellom det å være «tradisjonell» og det å være «moderne». Jeg vil først drøfte litt videre på eksempelet med Mariams forlovelse i innledningen og ta for meg de kristne som tradisjonsbærere i sammenheng med ritualer og familiehistoriens viktighet. Senere vil jeg også se på kristnes forhold til landskap og betydningen av det. Gjennomgående som en kontrast til dette ønsker jeg å ta for meg hvordan de bruker utsagn som at de er «moderne». Dette for å se på to tilsynelatende ulike sider ved kristnes identitet som kan sees på som motsetninger.

## **Moderne og tradisjonell**

Layla og Mariam presiserte mange ganger for meg hvor moderne de var og begrunnet gjerne dette med å si at de var akkurat som meg i sin tankegang og lignende. Både blant kristne og muslimer hørte jeg karakteristikk på at kristne var sett på som mer vestlige enn muslimer. Begrepene «moderne» og «vestlig» var noe som ble brukt om hverandre som en motsetning til å være «tradisjonell» som blant annet familien fra as-Salt ble betegnet som. Måten de brukte «moderne» var også med en positiv klang, i hvert fall i samtaler med meg.

Min egen rolle som en vestlig mann er jo selvsagt en faktor som kan ha vært med på å påvirke dette og det å fremstå som «vestlig» kan ha blitt fremspilt som en slags høflighetsgest. Selv om dette nok kan ha spilt en rolle tør jeg påstå at slik jeg oppfattet situasjoner som den i innledningen av kapittelet til å være mer enn bare en konsekvens av min tilstedeværelse.

Informantene mine hadde stort sett meget positive tanker om det å være vestlig. En ting man kan ta ut av eksempelet med forlovelsen til Mariam er at kulturelle praksiser som dette forlovelsesritualet er betydningsfulle for at de to familiene skal kunne komme overens. Ofte var det å være vestlig og moderne vektlagt. Mer enn en gang ble det påpekt av familien til Layla at de så på seg selv som så vestlige og at de var akkurat som meg.

Ved dette ritualet ser man en helt annen side av deres identitet, hvor det tradisjonelle og det autentiske fra de jordanske kristnes kultur er understreket. Istedenfor å påpeke for meg hvor vestlige man var er fokuset på å gjennomføre ritualet så riktig som mulig for å skape en god relasjon med den andre familien og få deres aksept. Men i tillegg til å vise for den andre familien at de kan følge normene som er forbundet med tradisjoner er dette også noe som er viktig personlig for Layla og de andre. Som det ble sagt så var det lagt vekt på at dette ritualet måtte gjennomføres riktig, både fordi man ville løse møtet med den nye, «veldig tradisjonelle» familien fra as-Salt på en best mulig måte, men også fordi det hadde en personlig verdi for medlemmene av familien til Layla. De hadde giftet bort de to eldre døtrene i familien til ikke-jordanere så i utgangspunktet kan man kanskje se på dem som en familie som ikke er så sterkt bundet av det tradisjonelle, i den nest eldste datterens bryllup hadde de for eksempel fulgt libanesiske tradisjoner. Layla gledet seg til at i Mariams bryllup skulle ting gjøres på den måten hun var vant til og at de kunne ha et normalt jordansk bryllup. Det var altså ikke bare på grunn av den andre familien dette ritualet spilte en viktig rolle. Dette var sett på som den mest riktige måten å gjennomføre et bryllup på, og nå fikk Layla muligheten til å gjennomføre det på samme måte som da hun giftet seg. Djvelen virket å ligge i detaljene var noe som kom tydelig frem, eksempelvis ved å vise til hvor flink en av fetterne i familien hadde vært til å skjenke kaffe på riktig måte. Det at jeg selv ikke fikk lov til å overvære seansen ser jeg også på som en slik detalj. Layla, Mariam og de andre i familien var alle veldig klar over at jeg var interessert i hva de drev med og som oftest ivrige i å ta meg med på ting, eller fortelle meg historier de mente jeg kunne synes var interessante. Dette var den eneste gangen jeg ikke hadde fått tilbud om å bli med når det var noe spesielt som skjedde. Denne dagen var det tydelig at ting skulle gjøres etter boka og da var det bare menn i familien som fikk være med under samtalene.

Det man ser her er to ulike diskurser som begge karakteriserer det å være kristen. Den ene tar for seg det å være «moderne» mens den andre handler om tilknytning til historie, land og familier. Å ha dype røtter er et begrep de kristne gjerne brukte om sitt forhold til Jordan.

De hadde vært i landet lenge, og lenge før Islam i det hele tatt eksisterte som religion, noe som ble brukt for å vise til hvilken viktig posisjon de hadde i landet. Allikevel var dette to sider ved en kristen identitet som jeg sjeldent så i forbindelse med hverandre. Særlig i møte med misjonærer, turister eller andre utlendinger (som meg selv) ble fokuset på modernitet fremhevet, mens i andre sammenhenger var det tradisjonelle som det ble spilt på. (mer om de kristne sitt forhold til vesten og syn på seg selv som mer moderne og vestlig i kapittel 5).

Man kan her se konjunktorene av noe som kan minne om hvordan Sökefeldt argumenterer i «*Debating self, Identity, and Culture in Anthropology*» (1999), hvor han hevder at det ikke kan være en identitet uten et selv. Han viser til et etnografisk eksempel hvor informanten hans Ali Hassan må spille på et utvalg av sider ved sin identitet for å lykkes i sosiale relasjoner. Ali Hassan kommer fra Gilgit nord i Pakistan, et sted med en svært kompleks komposisjon av befolkningen. Noen av forskjellene er basert på religiøs tilknytning, språk og regional tilhørighet. Han er selv Shiamuslim, men gjennom inngifting har han også en Sunnimuslim i slekten. Det er store forskjeller i hvordan man normalt oppfører seg på tvers mellom familiemedlemmer og på tvers av de religiøse gruppene. Så da denne sunnimuslimen skal gifte seg havner Ali Hassan i et dilemma om hvordan han skal oppføre seg riktig. Ali Hassan velger å bryte med de religiøse normene og komme på besøk til familien før bryllupet for å gi sine gratulasjoner, men bryter samtidig med normene som gjest da han går før han blir servert mat. Shiamuslimer får nemlig ikke lov til å spise med Sunnimuslimer. Bryllup handler i stor grad om å fornye sosiale bånd og det å forlate et bryllup uten å spise er nærmest uhørt, men ved å gjøre dette klarer Ali Hassan på et vis å sjonglere de forskjellige sidene av sin egen identitet for at det skal gavne ham. Sökefeldt forklarer situasjonen som “(…)an example of the struggle to act and to present oneself as a consistent self in a situation of plural and contradicting identities related to intense social conflict” (Sökefeld, 1999: 419). Når man ser på hvordan fokuset til Layla og andre informanter jeg var i kontakt med skiftet ved at de noen ganger fremhevet det de forbinder med gamle ritualer og de kristnes lange historie, mens i andre sammenhenger var det de nære båndene til vesten som var viktig, så kan man skimte enkelte likheter til eksempelet til Sökefeldt.

## **To utsagn**

Hvis vi oppsummerer de to eksemplene ovenfor i to utsagn: «kristne i Jordan er moderne og vestlige» og «kristne i Jordan har dype røtter og deres historie er en viktig del av deres identitet» så ser de tilsynelatende ut som motsetninger. Begge påstandene er noe som ble ytret

av mine informanter. De samme menneskene kunne si begge disse påstandene og det uten å mene det lå noen motsigelser i dette. Det man må ta i betraktning er de hva legger i disse utsagnene og hvorfor sier de dem? Ved å se på disse utsagnene med en Foucaultiansk tilnærming kan man se hvordan dette speiler samfunnsforholdene de er ytret innenfor (Schaaning, 1997). Utsagn må altså forstås i kontekst av situasjonen i omkringliggende felt av andre utsagn, praksiser og institusjoner. Disse to utsagnene presentert her speiler blant annet tråder mot kristnes historie og deres forhold og syn på vesten og vestlige verdier. Derfor må ikke disse to utsagnene nødvendigvis sees på som motstridende, men de må fortolkes i to forskjellige diskurser. Dette får vi et innblikk i ved å tolke at det ofte var min egen tilstedeværelse som kanskje spilte inn og rettet fokuset på diskursen om å være moderne, mens tilstedeværelsen av familien til Michael rettet fokuset på diskursen om tradisjoner.

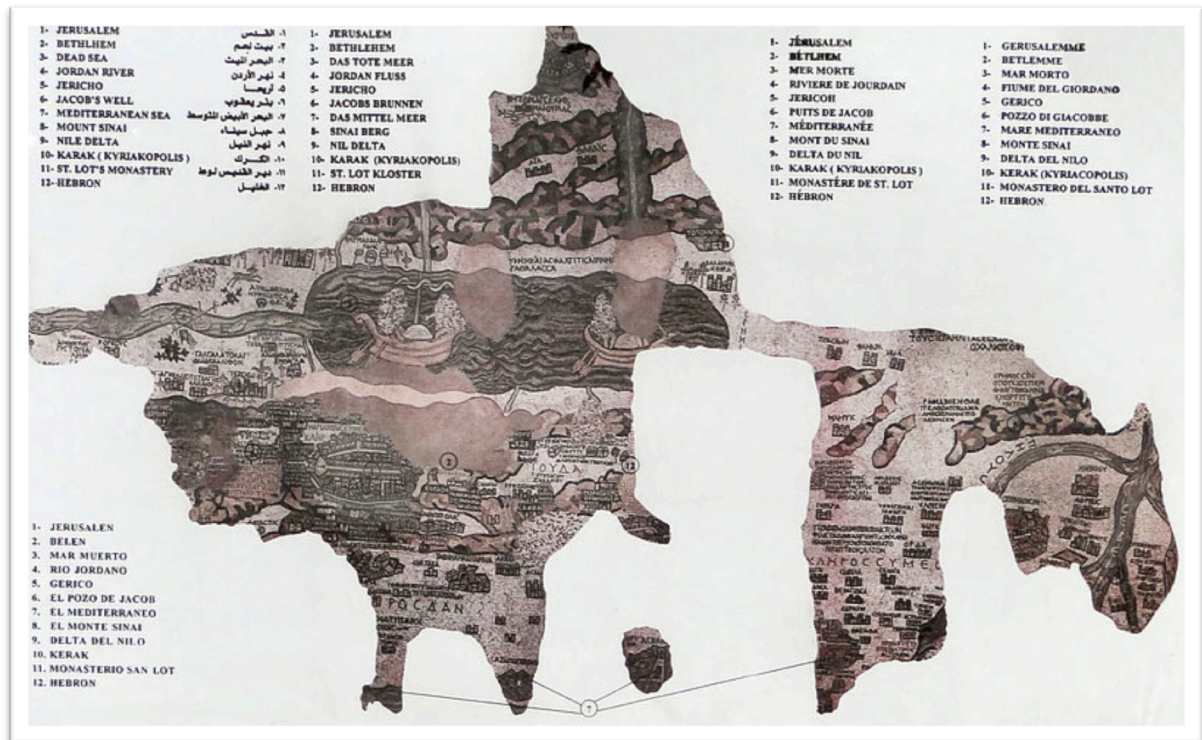
### **Historiens betydning**

Det er ettermiddag og jeg sitter i stua til Layla og snakker. Parafinovnen står og varmer opp det lille rommet, selv om solen ute begynner å gjøre temperaturene mer enn varmt nok for en norsk antropolog. Jeg sitter sammen med Layla og hennes to barnebarn. De to jentene på seks og fire år pendler mellom å se på TV og småkrangle seg imellom. Som vanlig er kaffe og småkaker viktige tilbehør når vi møtes og Layla passer nøye med på at jeg prøver alle slagene hun har å servere. «Nei takk» er ikke et ord hun godkjenner hverken på engelsk eller arabisk. Layla legger flid i at det alltid skal bli servert noe når hun har gjester, uansett hvor mange hun har hatt besøk av tidligere på dagen. Vi har hatt litt arabiskundervisning og etterpå ble jeg igjen for å spise middag med familien. Etter hvert dreier samtalen seg over mot å snakke om kristne før i tiden. Jeg spør Layla hvor hennes familie kom ifra: «vår slekt kom til Jordan fra Jemen rundt 300 e.Kr. og de holdt til i området rundt Karak i lang tid. Deretter måtte vi flykte og ble en av de fire familiene som grunnla Madaba.» Historien gikk som følger: Mens deres forfedre bodde i Karak mot slutten av 1800-tallet var det noen muslimer som ble veldig interessert i døtrene deres og ønsket å gifte seg med dem. En dag kom de ridende i et stort følge på hester mot der de kristne familiene bodde for å hente med seg døtrene. De kristne familiene pakket det de hadde i full fart og flyktet nordover. Etter hvert ankom de Madaba hvor det bodde det en gruppe beduiner. Etter at de kristne familiene hadde forklart situasjonen og hvorfor de hadde en rekke folk jaktende på dem, bestemte beduinene seg for å forsvare de kristne familiene. Etter at de hadde klart å holde de muslimske «frierne» unna bestemte de fire familiene seg for å slå seg ned i området. Her bosatte de seg og levde sammen med de beduinske nomadene side om side. Det var tegn på kristen tilstedeværelse i rundt Madaba fra

tidligere. Blant annet var det en rekke marmorgulv i bysantinske kirker i området (se bilde 1). Men tidens tann, med hjelp av noen jordskjelv, hadde ødelagt mange av dem. Etter hvert vokste Madaba og stedet utviklet seg til å bli en viktig kristen by. I dag er det i tillegg en populær destinasjon for veldig mange turister som gjerne kan kombinere en tur innom Madaba med å besøke Mount Nebo og Jordanelven hvor døperen Johannes skal ha døpt Jesus.

Bilde

1<sup>16</sup>



Layla fortalte videre at hun blir veldig glad når hun er i Madaba og ser alle turistene som besøker byen. «De siste årene har de pusset opp deler av Madaba veldig og fått brostein i gatene og gjort det veldig fint der. Da jeg var liten var det også brostein der som vi pleide å leke på. Jeg liker veldig godt at de nå har fått brosteinen tilbake. Det gjør meg stolt at så mange kommer fra andre land for å se byen min.» Før Madaba ble tatt opp som et tema hadde samtalen gått på engelsk og bare vært mellom Layla og meg, men når vi begynte å snakke om Madaba og familiens historie ble barna som egentlig fulgte med på tegneserieshowet Svampebob Firkant<sup>17</sup>, også inkludert. Samtalen som før hadde foregått på

<sup>16</sup> Kartet er en del av gulvet i hva som var en bysantinsk kirke og stammer fra det 6. århundre. Kartet over Midtøsten skal være det eldste kartet man har over det hellige navn. På kartet er forskjellige bibelske hendelser avbildet og hvor de skal ha funnet sted.

<sup>17</sup> En tegneseriefigur fra Nickelodeon som er svært populær og blir vist i mange land.

engelsk ble nå ført først på arabisk og så engelsk etter det. Målgruppen Layla prøvde å nå var plutselig ikke lenger bare meg selv. Dette var noe hun syntes det var viktig å fortelle barnebarna om også. Om dette er en historie de har hørt mange ganger er jeg ikke sikker på. De lyttet lydig til fortellingen men konsentrerte seg fort om Svampebob igjen når muligheten bød seg. Etter at hun hadde fortalt historien og barnebarna igjen var oppslukt av TV-en fortalte Layla meg at hun syntes det var synd at de var så sjeldent i Madaba, spesielt for barnebarna sin del. Hun skulle likt at de fikk en litt nærere tilknytning til stedet familien kom ifra. Etter at sønnen hadde omkommet i en trafikkulykke hadde familien besluttet å ikke lenger ha en egen bil. Turer til Madaba var noe av det som hadde blitt skadelidene av den avgjørelsen. Også sosiale forpliktelser førte til at det var litt tiltak ved å reise dit. Dro hun til Madaba på besøk var det et stort antall slektninger som det var forventet hun skulle komme innom, og hvis hun bare besøkte noen av dem kunne det fort føre til misnøye.

Den sterke tilknytningen til hjembyen sin var noe som ofte kom opp som samtaletema med Layla. Det virket som hun hadde en mye sterkere tilknytning til Madaba enn hun hadde til Amman hvor hun bodde nå. Hun var veldig fornøyd med området hun bodde i og hadde noen veldig gode naboer rundt seg som gjerne hjalp til med å handle dagligvarer eller andre ærender, men til selve byen var det lite tilhørighet å merke. Å klage på at hun ikke trivdes var ikke noe hun gjorde. Layla hadde hatt for mange personlige tragedier i livet til å klage på farlig trafikk eller støy fra naboer. Men hun gjorde det klart at hun følte seg mye mer hjemme i Madaba, selv om hun hadde bodd i Amman i hele sitt voksne liv. Det er et interessant aspekt å se hvordan denne byen er viktig og betydningsfull for Layla. Både på et personlig nivå og fordi man kan trekke det opp til et gruppenivå også. Madaba er en viktig by for kristne, om man kommer derifra eller ikke og det er derfor knyttet mye stolthet til å ha røtter derifra. Dette er noe av det jeg tror Layla prøvde å fortelle videre til barnebarna når vi snakket sammen. Å videreformidle minnene til de fra sin barndom og fra familiens historie til sine barnebarn viser hvordan denne fortellingen holdes i live og blir regenerert fra generasjon til generasjon.

### **Slektskapsmetaforer**

I motsetning til Fredrik Barths berømte grenseteorier (se kapittel 3) som analytisk utgangspunkt så presenterer Eugene Roosens (1994) det han kaller «*the kinship metaphor*» for å supplere til teoriene til Barth. Roosens argumenterer for at det til tider kan være gunstig å gå tilbake faghistorisk og se på etniske grupper med en genealogisk tilnærming. Fredrik Barths



fokus på grenser mellom etniske grupper kaster ikke lys over den dimensjonen en gruppe har til sin egen opprinnelse. Roosens argumenterer:

From my perspective, ethnic identity can best be defined as a feeling of belonging and continuity-in-being (staying the same person(s) through time) resulting from an act of self-ascription, and /or ascription by others, to a group of people who claim both common ancestry and a common cultural tradition (Hutnik, 1991). Ethnic identity can take its drive and pattern from an interplay of oppositions with outsiders, but it mostly combines this source of differentiation with an internal source of identification. One of these two sources can be more important than the other, depending upon historical circumstances and situations (Roosens et al., 1994: 84).

I møtet mellom de to familiene i det første empiriske eksempelet ser man hvordan kulturelle praksiser er med på å skape en ide om at en felles fortid danner grunnlag for et fellesskap og en gruppefølelse. Måten familiens historie blir lagt vekt på og brakt videre til neste generasjon i eksempelet om Layla sitt forhold til Madaba ser man til hvordan fortiden spiller en viktig rolle i identitetsskapelse. Roosens har gjort forskning blant spanske immigranter i Belgia, noe som gjør en direkte komparasjon til kristne i Jordan noe komplisert, men han snakker om en «storfamiliemetafor» som blir brukt blant innvandrerne i Belgia basert på en felles opprinnelse. Roosens mener dette er et verktøy og en måte å forstå situasjonen til de spanske innvandrerne som grensemetaforene ikke dekker. Han påpeker at skillelinjer mellom grupper også er viktige og at en kombinasjon av de to måtene er den mest ideelle måten å se etniske grupper ut ifra (s. 91).

Selv om det i utgangspunktet er store forskjeller på en gruppe med arbeidsinnvandrere i Europa og en religiøs minoritet i Midtøsten kan man også skimte viktigheten av historie og en felles familie blant kristne i Jordan. Hvor kristne familier kom ifra opprinnelig var noe folk enten kunne fortelle meg eller de kunne høre med noen andre familiemedlemmer for å finne ut av «opprinnelsesmytene» til familien. Jordanske kristne kom til Jordan fra Yemen eller Hijaz i Saudi Arabia. Mange familier fortalte at de hadde ankommet landet rundt 300 e.Kr. Slektsskapsmetaforen og det genealogiske tilnærmingen som Roosens representerer fremmer godt denne siden av kristne i Jordan sin identitet. Jeg støtter meg til hans argument om at dette ikke vil være like lett å få tak på ved hjelp av Barth sin grenseteori. Jordans muslimer har også en lang historie og tilknytning til landet. Dette blir derfor ikke en grensemarkør i den forstand.

## Landskap

Et annet sted man kan finne tilhørighet kommer i tilknytning til landskap. Elias er en informant jeg ble kjent med litt tilfeldig gjennom noen andre informanter av meg. Han er 30 år og har en god markedsføringsstilling i Amman og er utdannet i New York. Etter å ha hatt noen samtaler sammen ble jeg en dag invitert til huset hans i al-Fahez. Al-Fahez er en liten by som ligger nærmest som en forstad rett utenfor Amman. Det er den eneste kristne byen i Jordan og består, ifølge de som bor der, av 99 % kristne innbyggere. Da jeg var innom byen noen uker tidligere med en annen informant fortalte han meg at kristne i al-Fahez ikke var som kristne andre steder i Jordan. Informanter jeg snakket med i Amman var ofte ikke så veldig begeistret for folk fra al-Fahez og de beskrev dem gjerne som at de var mye mer selsentrette og at de ikke likte andre kristne spesielt godt.

Jeg møtte Elias på jobben hans i Amman og vi kjørte sammen den korte veien inn til al-Fahez. «Byen er fra gammelt av bebodd av syv storfamilier. Det er disse som eier landet i og rundt byen. Det er også syv forskjellige kirker og ikke en eneste moské her» fortalte Elias meg i bilen.<sup>18</sup> I det vi kjørte inn mot den delen av byen som tilhørte hans familie ytret Elias at: ”Nøkkelen til å få makt her i verden er å eie land”. Han fortalte at det var et stort problem at kristne solgte unna land til muslimer over hele Jordan. Her i al-Fahez var det derimot et ønske om å bevare byen kristen. «Noen synes det er en god ide å selge land for å kunne sikre barna sine en god utdannelse, men hva skal man med en god utdannelse når man ikke har et sted å bo når man er ferdig?» spurte Elias retorisk. Det som var vanlig skikk i al-Fahez var å gi familiemedlemmer tillatelse til å bygge seg hus på land de eide. Det bodde noen få muslimer her men de leide stort sett bare husene de bodde i. Ellers så holdt muslimer stort sett til i områder på utsiden av byen.

Huset til Elias sin familie var, som så mange andre hus i Amman og områdene rundt, plassert i en bakke. Sentrum av al-Fahez lå i en liten dal med fjellsider hvor bebyggelsen krøp oppover på alle sider av sentrum. Huset til familien var forholdsvis stort og med flere etasjer. Moren i familien bodde på toppen, så hadde de to etasjer under hvor hennes sønner bodde. Den nederste etasjen var i ferd med å bli pusset opp. Denne delen av huset var tiltenkt Elias når den ville stå ferdigstilt. «Nå som jeg snart har min del av huset ferdig må jeg bare finne

---

<sup>18</sup> Til tross for syv forskjellige kirker virket det som om forholdet mellom dem var ganske nært. Ved en senere anledning jeg var der ble det holdt en stor felles første nattverdseremoni for den katolske, ortodokse og latinske kirken. Gudstjenesten ble holdt i skolegården til den katolske barneskolen og ble gjennomført av tre prester, en fra hvert kirkesamfunn. Skolegården var stappfull av familie, slekt og venner av de deltagende barna.

meg en å gifte meg med.» fortalte han. Vi skulle på en større middag, men det var enda noen timer til den startet. Etter at jeg hadde blitt introdusert for familien tok vi oss en liten kjøretur rundt om i byen. Elias ville gjerne vise meg alle delene av al-Fahez mens vi ventet på at maten skulle bli klar. Folk i byen hadde tidligere drevet mye med jordbruk og særlig oliven produksjon hadde vært en viktig inntektskilde. I dag var det ikke så mange som drev gårdene sine selv, de hadde satt arbeidet bort til andre mens de selv gjerne hadde helt andre jobber inne i Amman. Mens vi kjørte rundt pekte Elias ut hvem som eide hvilke områder og hvor de usynlige grensene mellom de forskjellige familiene gikk. Han viste meg hvor de viktige personene i byen bodde og hvor bortgiftede kusiner holdt til. al-Fahez er en nokså liten by, så det tok ikke så lang tid før vi kom til utkanten av den. Her kunne man se de nærmeste moskeene i området. Inndelingen av denne byen var helt annerledes enn det man fant i Amman hvor ting bar mye mer preg av at det var en storby i enorm vekst og hvor folk har kommet flyttende inn fra alle kanter fra inn og utland.

Når jeg hadde vært i al-Fahez tidligere hadde jeg hørt at folk derifra visstnok ikke likte andre kristne så godt. Jeg utfordret Elias på dette punktet og spurte hvor disse fordommene kunne komme ifra. Han nektet ikke direkte for at noe av det kunne være sant, men sa at dette var en slags fordom de hadde hørt mange ganger. Forklaringen var at i og med at al-Fahez var eid av noen få familier, og noen av dem av og til måtte selge unna land til folk som ikke var herifra, så oppstod problemene når disse nyinnflyttede ønsket å være med å bestemme over ting i byen. Dette var noe som ikke ble tatt veldig godt imot blant de familiene som originalt var ifra al-Fahez og dette hadde en del å si på det litt dårlige ryktet de hadde blant folk utenfra.

I likhet med det tidligere eksempelet med Layla og hennes følelser til Madaba ser vi også her en veldig tilknytning til byen man kommer fra. Det som skiller eksemplene litt er at mens Layla fokuserte på familien og den historien de hadde, så var tilhørigheten til Elias og hans familie nært knyttet til landskapet og det faktiske stedet der de bodde. Det er noe som går igjen med andre jeg snakket med som var fra al-Fahez også. Det ble presisert at byen var «naturlig kristen» og at det var kristne der slik det alltid hadde vært.

## **Modernitet og Vesten mot Østen**

Ifølge Weber er modernitet karakterisert av rasjonalitet og vitenskap. Det er mennesker og ikke guder som styrer samfunnet og vitenskapen skal kunne forklare alt. Ut fra en slik tankegang var det spådd at religions viktighet skulle spille en mindre og mindre rolle i verden.

Dette synet ble ikke minst delt av marxister som så for seg et samfunn helt fritt for religion. Lila Abu-Lughod og flere andre kritiserte dette ståstedet. Hun sier at et av de mest problematiske spørsmålene aktivister og akademikere som jobber med Midtøsten må ta stilling til er forholdet mellom modernitet og vesten. I en kontekst etter kolonitidens påvirkning har det blitt laget et skille mellom det tradisjonelle og det moderne. (Abu-Lughod, 1998). Blant annet har Lara Deeb i «*An Enchanted Modern*» (2006) tatt for seg en form for modernitet blant libanesiske shiamuslimske kvinner. Her motbeviser hun den Weberianske tesen om at vitenskapelig rasjonalitet vil utkonkurrere religion. Deeb skriver at en kvinne hun snakket med sa «*all these Westerners come to interview us because they are looking to see if Islam is modern, and 'how the women are treated'* (Deeb, 2006: 30)». Videre argumenterer Deeb at å måle hvor moderne noe er ved å se på kvinners status er basert på ideen om at det moderne selvet er et individualisert selv i en vestlig forståelse av begrepet. Kvinnene Deeb skriver om bryter med mange i vesten sin forståelse av det å være moderne. Man er bare moderne i kontrast til at andre er u-moderne. Og for Deeb sine informanter, som selv om de var klar over stereotypien folk i vesten har av islamske kvinner som umoderne var deres oppfattelse en helt annen. De betegnet seg selv som moderne blant annet med begrunnelse at fordi de tok religion på alvor og studerte skriftene nøye. For Deeb sine informanter var det utdannede fattige mennesker som gjerne også hadde et ignorant forhold til religion som ble oppfattet som umoderne (Deeb, 2006: 33).

I likhet med Deeb sine informanter betegnet også mine informanter seg som moderne. Dette gjaldt både kristne og muslimer som jeg ble kjent med. For dem var kontrasten, og de «umoderne» som utgjorde sammenligningen gjerne folk som levde på landsbygda utenfor Amman, særlig i sør i landet. Hva mine informanter la i betegnelsen moderne var tilsynelatende noe annet enn det Deeb skriver om. Ved et førsteinntrykk kan det virke som det de mener når de snakker om «moderne» er det samme som vestlig da dette ofte ble brukt i samme sammenhenger og om hverandre. Referanser de ofte brukte for å beskrive at de var moderne hadde ofte med vestlig populærmusikk, filmer eller rett og slett en kunnskap om vesten. Det kan virke som om de hadde et mer lignende syn på modernitet enn det Deeb sine informanter hadde. Som beskrevet i det første empiriske eksempelet i dette kapittelet så var det å gjennomføre tradisjonsrike ritualer noe som Layla og familien så på som uvant, nettopp fordi de var så moderne og hadde så mye med vesten å gjøre. Man kan her se at det å ha kontakter i vesten, og mange vestlige referanser ble sett på av dem som en kulturell kapital

(Bourdieu et al., 1995). Dette er i skarp kontrast til Deeb sin etnografi hvor modernitet ble definert innenfor helt andre referanserammer.

Ser man til Edvard Said og hans berømte bok «Orientalismen» (2004 [1978]) så vil det i utgangspunktet ikke være misvisende med informanter som definerer seg selv i lys av vestlige referanserammer. Han argumenterer for at Orientalismen er en selvdefinierende prosess hvor en ser seg selv i forhold til den fremmede. Det kan derfor virke som om man går i en slik felle ved å trekke inn modernitet som noe vestlig. En viktig forskjell er at her er det mine informanter som har fortalt meg dette, og ikke noe jeg tolker selv. James Carrier (1992) beskriver begrepene *ethno-orientalisme* og *ethno-occidentalisme*. Navnene på disse begrepene bruker han ironisk for å fremme poenget om hvilket ståsted antropologen kommer fra. Mens ethno-orientalisme blir informantens måte å se på seg selv og generalisere den gruppen han kommer fra blir ethno-occidentalisme på sin side informantens generalisering av vesten og folk som kommer derifra. Kanskje er en forklaring på kristne i Jordan sin beskrivelse av seg selv som moderne nettopp at ved å generalisere jordanere og vestlige så kjenner de seg mer igjen med den sistnevnte kategorien. Et annet poeng med dette har med den posisjonen kristendommen har i verden i dag. Selv om de kristne i Jordan har en lang historie kan det se ut til at kristendommen har fått et sterkt vestlig preg. Med den katolske kirkens beliggenhet i Roma og en sterk retorisk motsetning mellom det kristne vesten og det muslimske Midtøsten. Dette er nok en viktig faktor i hvordan de jordanske kristne velger å definere seg selv.

## **Konklusjon**

Ved å se på hvordan det er å være kristen i Jordan ut ifra forskjellige perspektiver og forskjellige nivåer får man ulike data og ulike temaer blir viktig. I dette kapittelet er det først og fremst kristne som tradisjonsholdere som har vært i fokus. Kristne sitt syn på tilhørighet som strekker seg bakover i tid med en historisk tilknytning til spesielle steder og med tradisjoner som fungerer som et viktig symbol på dette. Jeg har tatt utgangspunkt i tre empiriske eksempler som belyser dette på tre forskjellige måter.

Det første eksempelet var med Mariam og hennes familie og forlovelsesritualet deres. Her var fokuset på at dette skulle foregå så «riktig» som mulig. De små detaljene ble viktige helt ned til hvilken måte man heller kaffe til gjester. I denne konteksten ble disse detaljene sett på som et tegn på det å være en mer eller mindre «autentisk» jordansk kristen. De kulturelle praksisene spilte her en viktig rolle i det å forme en kristen identitet, selv om det i andre sammenhenger kan være andre deler av ens identitet som blir spilt ut. Det andre empiriske

eksempelet var om å gjøre med minner og tilhørigheten til slekt og forfedres historie. Kristne og også andre jordanere kan ofte trekke familiehistorien sin langt tilbake i tid og ved å se til eksempelet av hvordan Layla trekker barnebarna sine med i samtalen for å lære dem om sin egen historie ser man at viktigheten av denne historien blir forsøkt videreført til nok en generasjon. Det tredje eksempelet var når Elias viste sin sterke tilknytning til landskapet. De kristene i al-Fahez har nok ganske sikkert et mye mer tydelig forhold mellom seg og landskapet de lever i enn mine kristne informanter i Amman. Allikevel er det mange likheter mellom dette eksempelet og det forrige hvor Layla snakker om hennes tilknytning til sin hjemby Madaba. Den sterke følelsen av et hjemsted og en bakgrunn som knytter dem til landet er med til å forme sterke bånd av fellesskap og gruppetilhørighet for kristne i Jordan.

Vi ser her tre eksempler på hvordan kristne finner tilhørighet og gruppefølelse i Jordan i dag. Forhistorie og et behov for å identifisere seg i den jordanske konteksten er som vi ser meget viktig. Med tanke på at gruppen stadig synker i antall samtidig som et mer politisk islam har vokst seg sterkere de siste tiårene så kan det tenkes at dette er elementer ved kristnes identitet som har vokst seg enda sterkere den siste tiden. En bakenforliggende uro for store forandringer i samfunnet, slik man har sett starten av i Jordans naboland kan også være en forsterkende faktor.

I tillegg er et poeng jeg har drøftet i dette kapittelet de kristnes syn på seg selv som vestlige og moderne. Som jeg har diskutert er ikke de to fremstillingene nødvendigvis motstridende. Allikevel virket det som om mine informanter så på det som to meget forskjellige ting, i hvert fall med tanke på hvordan de presenterer dem for meg med nærmest unnskyldende «dette er veldig nytt for oss også fordi vi er så moderne». Tidligere i kapittelet argumenterte jeg hvordan viktigheten av historie, tradisjoner og landskap ikke kom godt frem ved bruk av teoriene om grensemarkører som, jeg brukte i forrige kapittel. I stedet var en genealogisk tilnærming mer gunstig for å tydeliggjøre disse poengene. Ved å se på kristnes syn på å være moderne igjen kan man igjen se at å se på oss-mot-dem kan gi en annen dimensjon av analysen (Carrier, 1992). Disse poengene bringer meg helt tilbake til hovedargumentet mitt om kulturell kompleksitet fra innledningskapittelet. Hva man finner om de kristnes identitet avhenger av hvilken stream og hvilken kontekst man ønsker å belyse noe ifra (Barth, 1983). Kristendommen som ble skapt i Midtøsten har på mange måter blitt gjort vestlig og dette setter kristne i mulighet til å trekke frem seg selv både som «vestlige» og

«østlige». Jeg vil i det neste kapitlet mer eksplisitt ta for meg noen av de beretningene som ble meg presentert på feltarbeid og drøfte rundt dem.





# 5

## Kristnes selvberetninger

### Selvpresentasjon i et bryllup

14. juni 2013

«Hva er det egentlig du skriver om oss kristne? Er det positivt eller negativt det du skriver? Du burde fokusere på de gode sidene!» Den varme sommerdagen hadde gått over til kveld. Det var bryllup i al-Fahez og jeg satt på et av de mange runde bordene i det store lokalet og spiste. Ved siden av meg satt en svoger av brudgommen og var veldig interessert i hva jeg drev med her i Jordan. Han hadde tatt ansvar for å varte meg opp under middagen og passet på å etterfylle mat slik at tallerkenen min alltid var fylt med deilig *baba ghanouj*, *hummus*, *kibbeh* og andre av rettene som ble servert. Maten var fortreffelig, men jeg begynte å bli alvorlig mett. Denne svogeren tok jobben sin på alvor så jo mer jeg spiste, jo mer fylte han på tallerkenen min. Matingen var allikevel gjort med et glimt i øyet og de andre rundt bordet som hadde sluttet å spise for lenge siden, moret seg og fniste av hvordan det stadig ble mer og mer mat på tallerkenen min. Mens jeg spiste fortalte han villig i vei om politikk, økonomi, religion og andre temaer som interesserte ham.

Rundt oss pågikk dansen for fullt. Brudeparet danset sammen midt på dansegulvet omringet av store deler av selskapet. På slep hadde de også en mann med videokamera og en fotograf. Disse hadde fotfulgt dem hele dagen for å få hver detalj fra dagen dokumentert for ettertiden. Dansingen kunne sees direkte på en storskjerm som hang på den ene veggen. Det

var varmt i rommet og det dugget på vinduene. Mellom munnfullene med mat prøvde jeg å forklare min samtalepartner at jeg ønsket å vise et nyansert bilde av kristne i Jordan. Jeg var ikke ute etter å grave frem negative ting. Jeg prøvde å spørre hvilke ting han syntes jeg burde og ikke burde fokusere på. «Kristne i Jordan har det veldig bra! Vi har en konge som er veldig glad i kristne. Moren hans er kristen og han har bodd store deler av livet sitt i vesten. Han har mange vestlige verdier som han bruker til å styre landet sitt med og han passer godt på oss kristne.» Jeg hadde hørt lignende ting blitt sagt mange ganger tidligere av andre jeg hadde pratet med. Jeg lurte på om han ikke syntes det var et problem, slik jeg hadde hørt andre informanter klage på, at kristne ikke hadde muligheter til å bli statsminister i landet eller borgemester i Amman. Det syntes han ikke. «Du må huske på at vi har det mye bedre her i Jordan enn det vi har i mange andre land. Folk kommer fra landene rundt oss, som Syria, Irak, og hit til Jordan, fordi de er sultne på frihet. Dette gjelder spesielt også kristne i de landene.»

Jeg tenkte litt over situasjonen mens jeg satt og spiste, lyttet og stilte et og annet oppfølgingsspørsmål. I utgangspunktet tenkte jeg dette ville være en kveld hvor temaene skulle dreie seg rundt familietematikker og situasjoner som ville komme opp rundt ekteskap og den slags<sup>19</sup>. Det brudgommens svoger ville snakke om nå når vi hadde blitt introdusert for hverandre var stort sett politikk og forskningen min. «Hvem er det du har snakket med da? Det er viktig for deg å gjøre intervjuer, mange intervjuer!» Han ga meg nummeret til en prest han mente jeg måtte snakke med «Han er veldig kunnskapsrik og gjør masse bra for kristne. Han er en veldig bra mann og han kan lære deg masse!»

## **Hvordan å bli oppfattet**

Episoden i bryllupet er beskrivende for hvordan mitt første møte med mange informanter utspilte seg. Det var enkelte poenger som de mente det var viktig at jeg husket på å ta med når jeg skrev om dem. Setninger som at «De kristne har det bra i Jordan», «vi har det godt her i forhold til nabolandene våre» og at «kongen er veldig glad i kristne» var alle sitater som jeg ble møtt med. De henviser til tematikker som kristne ønsket å presentere og som de gjerne ville snakke om for å presentere seg som en gruppe. Spesielt i mine første møter med folk, men også etterhvert som jeg ble bedre kjent med dem, ble det ofte presisert for meg hvor godt kristne hadde det her i forhold til andre land i regionen. Syria og Egypt var de vanligste

---

<sup>19</sup> I kapittel fire hvor jeg tar for meg forlovelsen til Mariam var det nettopp dette som var i fokus. Jeg hadde dette friskt i minnet og trodde lignende ting ville komme opp når jeg deltok i dette bryllupet et par måneder senere.

landene å sammenlikne med, noe som er ganske forståelig med tanke på situasjonene i de to landene under feltarbeidet.

Hvordan ønsker de kristne å bli oppfattet av utenforstående? Dette var et spørsmål som ofte dukket opp når jeg ble kjent med nye folk. Ved første møte var jeg som regel veldig bevisst på hvordan jeg selv ville fremstå og forsøkte å gi et godt inntrykk av hvem jeg var og hva jeg drev med der. Metodiske problematikker og å få presentert hva jeg holdt på med på en så forståelig måte som mulig var elementer jeg fokuserte mye på for min egen del i slike møter. Etter hvert som jeg kom tettere inn på folk så oppdaget jeg at denne selvbevisstheten jeg selv har, i vel så stor grad også gjelder for dem man snakker med. Samtaler jeg hadde de første gangene jeg møtte folk endte fort opp i de samme temaene, gjerne slik som i eksempelet i innledningen av kapittelet. Jeg ble også ofte sendt videre til andre som «jeg burde snakke med» og fikk en rekke telefonnummer til prester, kirker eller organisasjoner som jobbet med fattige eller svakerestilte i samfunnet. Det virket etter hvert som at det ofte var et tydelig mål fra mine nye informanter om å geleide meg inn på, hva de mente var, «rett spor», og finne den «riktige siden» til de kristne. Etter hvert ble jeg jo mye bedre kjent med mange av disse menneskene og man kunne gjerne snakke om helt andre ting isteden. Hva jeg opplevde er nok ikke spesielt uvanlig for en antropolog og jeg har skrevet litt rundt dette i kapittel 1.

Nettopp disse narativene kan det være givende å se på i forbindelse med mitt hovedargument om kulturell kompleksitet. Hvordan ser den bevisste versjonen av kristne, som de ønsker å formidle ut til utenforstående, og hvordan ønsker de å bli oppfattet av andre? Som jeg har skrevet om i kapittel tre så er Goffman sine begreper om «*frontstage*», «*backstage*», og «arenaer» (1992) nyttige verktøy i denne sammenheng når man ser på hvordan folk spiller fram enkelte deler av sin identitet og utelater andre deler av den. Jeg har også brukt Sökefeld (1999) tidligere og hvordan man spiller fram enkelte sider av sin identitet på en taktisk måte å vise agens ved å best mulig sjonglere forskjellige sider av sin egen identitet i gitte sosiale situasjoner. I dette kapittelet skal jeg ta for meg hvordan kristne fremhever sin egen tilværelse i en Goffmansk «*front stage*» eller spiller frem en gunstig side av sin agens, i Sökefeld sin forståelse av begrepet. Mye av grunnen til at deltagende observasjon er så tidkrevende har å gjøre med et ønske om å komme forbi en slik fasade og la informantene snakke litt friere etterhvert i møte med antropologen (cf. O'Reilly, 2012). Jeg møtte en slik fasade og en veldig «korrekt» måte å snakke om sin egen gruppe på mange

ganger. Det er dette narrative og presentasjonen av kristne i Jordan utad som jeg ønsker å fokusere på i dette kapittelet.

Dette kapittelet er bygd opp med to nivåer. Jeg tar først for meg narrativer på mikronivå. I starten av kapittelet drøftet jeg litt rundt eksempelet om hvordan et typisk første møte med folk foregikk. Som nevnt tidligere ble jeg ofte tildelt telefonnummeret til organisasjoner eller prester jeg antagelig var interessert i å møte. Neste del av oppgaven omhandler et slikt møte. Jeg ble tipset om den katolske «*Saint Mary Center*<sup>20</sup>» av noen informanter. Dette var en organisasjon som bedrev veldedig arbeid, særlig for barn med funksjonshemninger. Jeg vil også ta for meg JICRC igjen og reflektere litt rundt det første møtet jeg hadde med dem. Jeg ønsker å se hva slags bilde av kristne som ble presentert til meg på disse forskjellige nivåene og drøfte skapelsen av et narrativ.

## **Narrativer**

For best mulig kunne få et innblikk i denne presentasjonen av seg selv som gruppe vil jeg bruke begrepet narrativer. En som aktivt gjør dette er John Borneman (1992). I «*Belonging in two Berlins*» tar han for seg «livsrekonstruksjonene» til to generasjoner av Berlins beboere og sammenligner dem med de foretrukne versjonene til de to tyske statene. Han sier dette om sin egen og sine informanters posisjon: “*Much like the people we study, we cannot escape being identified by the cultural and historical contexts of the groups to whom we belong any more than the individuals studied can separate themselves from their groups (Borneman, 1992: 12)*”. Videre siterer han Pierre Bourdieu da han sier “*The history of the individual is never (...) anything other than a certain specification of the collective history of his group or class*” (Bourdieu, 1977: 86 i Borneman, 1992: 12). Denne måten å rekonstruere kollektive historier på er alltid tilstede, og særlig i møtet mellom en antropolog og hans informant, påpeker Borneman. Han skriver også at folk han har snakket med rekonstruerer livene sine med referanser til hva som er ideelt for en selv og i den situasjonen rekonstruksjonen skjer.

Borneman tar for seg forholdet mellom folks narrativer og statens narrativer. Han tar blant annet for seg hvordan folk brukte en romantisert fortid til å basere sin identitet på istedenfor dagens situasjon. I Øst-Berlin ble for eksempel historier som appellerte til å samarbeide og følelsen av tilhørighet viktigere. Dette var ofte ting som stod i kontrast til

---

<sup>20</sup> Selv om jeg fikk tillatelse til å skrive om dem har jeg valgt å benytte meg av et fiktivt navn.

hvordan terroren fra Naziregimet søkte å bryte ned gamle strukturer og lojalitet (Borneman, 1992: 120).

Litt på samme måte som Borneman ønsker jeg også å se på hva folk sier og hvordan de presenterer seg selv til meg. Som vi ser i eksempelet fra innledningen av kapittelet så prøver svogeren jeg snakker med å plassere meg i en kontekst som gir mening for han og deretter presentere kristne i Jordan etter dette. Spørsmålet om jeg skriver positivt eller negativt om dem er for meg en indikator på hvordan han skal ordlegge seg og hva han skal trekke frem i møtet med meg. Jeg tror jeg trygt kan anta at han ikke hadde mer enn litt kjennskap til hva antropologi var, men mer enn nok til at han følte han burde vært på den sikre siden med et par kontroll spørsmål. Som en ung og vestlig mann som kom inn i livene til informantene mine, gjerne med spørsmål de ikke var vant til å høre fra andre så kunne «trygge utsagn» som de svogeren kom med i bryllupet være en strategi fram til de ikke lengre tenkte like mye over dette. Etterretning og det hemmelige politiet lå nok også i bakhodet til mange av informantene jeg snakket med. Jeg opplevde for eksempel at stort sett alle informantene mine helt spesifikt ba om å være anonyme i oppgaven min, noe jeg selvsagt har respektert.

På samme måte som informantene har et inntrykk av meg så er jeg og ute etter kommentarer og sitater som kan være spennende for min forskning. Som masterstudent får man hele tiden vite at ved å være på feltarbeid over lang tid så skal informantene etter hvert åpne seg mer opp for deg, og det er det som blir sagt og gjort når man kommer til det nivået som er den virkelig gode dataen. Det er ikke før etter feltarbeidet at det riktig har godt opp for meg at nettopp denne første samtalen jeg hadde med kristne i Jordan som nærmest kunne virke planlagt faktisk i seg selv var god data. Dette er mye av motivasjonen bak dette kapittelet i seg selv også. Jeg skal nå ta for meg dette nærmest samkjørte narrative og se hvordan det ble presentert for meg på organisasjonsnivå.

### **Narrativer på organisasjonsnivå**

Under feltarbeidet var jeg, som nevnt tidligere i kontakt med flere organisasjoner. Mange av disse kom etter, slik jeg har fortalt om, samtaler med informanter som gjerne ville sende meg videre til andre. Dette var gjerne enten religiøse ledere eller organisasjoner som drev med arbeid for svakerestilte i samfunnet. En av disse organisasjonene var den katolske *Saint Mary Center*. De jobbet primært med å gi funksjonshemmede barn mellom seks og tolv år et skoletilbud. I tillegg til undervisning ønsket de også å spre kunnskap og gode holdninger om funksjonsvansker til foreldre av skolens elever og ikke minst til samfunnet ellers.

I likhet til kontorene til JICRC lå også denne organisasjonen i forbindelse med en kirke. Da jeg ankom kirken ble jeg møtt i porten av en prest. Kirken lå rett utenfor Amman, men landskapet hadde med ett blitt mye mer landlig. Her var det nesen tomt for andre hus, med jorder og mark på alle sider av kirkens område. «Så fort som Amman vokser så er det vel ikke lenge før vi er omringet av hus her også» mente presten da jeg nevnte dette.

Presten som hadde tatt imot meg ga meg en omvisning rundt kirkens område mens jeg ble presentert for hva slags programmer senteret jobbet med. I tillegg til å være en skole for barn med funksjonshemninger drev de også med fysioterapi og enkelte andre former for behandling. Senteret fikk noe støtte fra staten, men pengene de fikk derifra ville så vidt holde til å lønne de ansatte en måned i året. For andre utgifter var de avhengige av donasjoner. Disse fikk de fra både folk i Jordan og resten av verden, både i form av penger i ulike beløp og andre gaver. For eksempel hadde de et par dager før jeg kom på besøk fått inn en lastebil med rullestoler som de nå jobbet med å distribuere videre til folk som trengte de rundt om i Jordan. Det mest vanlige var likevel å gi pengedonasjoner. Det var særlig fra kirker, kristne organisasjoner og privatpersoner i Sør-Europa de mottok donasjoner ifra og jeg ble fortalt at finanskrisen hadde hatt stor påvirkning på summen av beløpet som kom fra disse stedene. Presten jeg snakket med var veldig hyggelig, åpen og imøtekommen.

Det var tydelig at spørsmålene jeg stilte på rundturen hadde blitt stilt før og han hadde god trening i å gi gode utfyllende svar på hvordan de jobbet, hvordan de brukte donasjoner, folks holdninger til funksjonshemmede, hva som var de største utfordringene og rollen religion spilte på senteret. Han kunne blant annet fortelle at det for øyeblikket bare var en kristen elev på skolen, resten var muslimer. I tillegg til å være et senter for barn med funksjonshemninger hadde de den siste tiden også tatt imot en del syriske familier på flukt i Jordan. Dette satte senteret på nye økonomisk prøvelser.

Før jeg dro derifra fikk jeg med meg en del informasjonshefter og flyers fra dem. Deriblant lå det en kort artikkel som henvendte seg til givere i vesten. Artikkelen som ga informasjon om situasjonen i og rundt senteret avsluttet med å spørre om penger. Det kanskje viktigste fokuset i brevet var naturlig nok på de syriske flyktingene i Jordan. De fortalte også om kristne flyktinger som kom fra Syria til Jordan for å søke hjelp. Senteret hadde tatt imot noen familier fra Syria, og for å kunne fortsette å ha de boende hos seg trengte de mer midler. Her stod det blant annet:

Have you read in the newspapers about the mass exit of Syrian families fleeing or evicted from their homes, villages and cities? They are looking for a new country to take them in as guests and house them. Some are Aramaic speakers and hearing "Barokmour Abouna" "Bless us, Father" in the language of our Lord brings home to me and inspired His message of love and hope and how close it is to us. That is what we try to live at the Saint Mary center.

Etter besøket har jeg mottatt en rekke e-poster fra senteret som henvender seg til folk i vesten. Her fortelles det om den humanitære situasjonen i Syria og effekten den har på Jordan. Det som det legges aller mest vekt på i disse brevene er det samme som i brevet jeg fikk med meg etter besøket, de kristne syrerne og situasjonen deres. Situasjonen er ekstra ille for de kristne fordi de er sett på som mål for islamistiske grupper eller kriminelle grupper og ikke lenger har statens beskyttelse, argumenteres det ofte i disse brevene.

Blant de syriske flyktingene som bodde ved senteret var det kun noen få av dem som faktisk var kristne. Allikevel var det disse det blir fokusert på når det gjelder å få inn penger fra donorer i Europa og USA. Det jeg prøver å få frem med disse eksemplene er at jeg ofte opplevde en veldig taktisk måte å møte meg på når jeg møtte informanter første gang. Det er ofte vanskelig å vite hvordan jeg ble oppfattet, men som ung europeisk mann med mange spørsmål om kristne i Jordan ble det nok gjort en del tanker om hva mine motiver kunne være. Jordan er et land som har veldig mange besøkende. Turistindustrien er en av de viktigste inntektskildene til landet og misjonærer, bistandsarbeidere og studenter kommer også i store antall til Jordan. Kristne i Midtøsten har vært gjenstand for mye interesse for mange kirkesamfunn i Europa og USA. Gjennom måten organisasjoner som den jeg nevnte i eksempelet over henvendte seg til meg kan man få et innblikk av hvordan de tenker om dialog med folk fra vesten. Da kan man se at de spiller på de felles verdier og historie som kristne i Jordan deler med kristne fra Europa og resten av verden.

### **Første møte med JICRC**

Som en del av mine forberedelser til å dra på feltarbeid var jeg i kontakt med organisasjonen The Jordanian Interfaith Coexistence Research Center. Denne organisasjonen ble også viktig under feltarbeidet, men mine første møter med dem ble ikke helt slik jeg hadde trodd på forhånd (For mer om denne organisasjonen se kapittel to og tre). I mailutvekslingen før feltarbeidet ymtet jeg frempå at jeg gjerne ville komme i kontakt med kristne som ikke nødvendigvis var knyttet til organisasjonen. Det gikk ikke helt slik. JICRC inkluderte meg veldig i hva de gjorde og jeg kunne komme og gå som jeg ville. Dette hadde mye å gjøre med

at kjæresten min jobbet der som intern også. Jeg ble invitert med på flere arrangementer i regi av dem. Noe hjelp til å starte nettverksbygging fikk jeg allikevel ikke. I det første møtet mitt med organisasjonens leder Fader Nabil fikk jeg isteden klar beskjed om at å snakke med mennesker ikke ville være nok for å få et innblikk i hvordan det var å være kristen i Jordan. Jeg måtte se andre ting også: Helt spesifikk så fikk jeg to prosjekter som det var viktig for meg å se på, mente de. Det første, som det dessverre aldri ble noe av, var en tur til en kristen skole i Zarka. Her skulle jeg etter planen bli noen dager og snakke med lærere og andre ansatte.

Å finne en dato som passet for skolen viste seg å være vanskelig og etter å ha pushet på det en stund ga jeg opp ideen og konsentrerte meg heller om kontaktene jeg hadde fått i Amman isteden. Det andre prosjektet de ville vise meg var et legekontor som JICRC sponset i en av de mer fattige delene av Amman. Jeg møtte opp tidlig en onsdagsmorgen i midten av februar utenfor en kirke i en del av byen jeg ikke hadde vært i tidligere. Innenfor de store murene som gjerdet inn kirkens område møtte jeg en mann i hvit legefrakk. Vi hilste på arabisk men gikk så over til engelsk. Han tok meg på en rask rundtur på området før vi satt oss inne på legekantoret hans. Han tente parafinovnen med et bluss og henviste meg til en stol foran pulten hans. Kantoret var lite med et undersøkelsesbord og et par stoler. Jeg ble tilbudt kaffe og tok fram penn og papir for å stille et par spørsmål. Han forklarte at dette var et sted hvor hvem som helst kunne komme for å få en legesjekk, medisiner og behandling av småskader eller sykdom. Legekantoret var helt gratis og ble brukt av både kristne og muslimer. Det var i all hovedsak folk uten så mye økonomiske midler som bodde i nærheten som tok det i bruk ble jeg fortalt. Det at klinikken var i forbindelse med en kirke mente doktoren ikke var noe avskrekkende på noen måte for muslimer som ville komme. Han tok en titt på journalen om hvem som hadde vært der dagen før og kunne fortelle at det da var seks muslimer og to kristne innom. «Dette er hvordan det er i Jordan. Jeg har mange flere muslimske pasienter innom enn kristne. Vi gjør ikke forskjell på folk» sa legen. De var åpne mellom 9 og 12 hver formiddag og tok som regel imot mellom seks til ti pasienter om dagen.

Legen som nærmet seg pensjonsalder hadde en karriere bak seg hvor han hadde jobbet mange år på et av de offentlige sykehusene i byen og senere også for helsedepartementet. Han likte denne tilværelsen mye bedre, og spesielt det faktum at han nå hadde bedre tid til pasientene og kunne bli bedre kjent med dem. «Behandling av pasienter måtte gå alt for fort på de offentlige sykehusene» mente han, mens vi satt på kantoret hans og snakket. Jeg la etter



hvert fra meg pennen da det virket oppstykkende på samtalen å sitte og skrive hele tiden. Vi ble avbrutt et par ganger av pasienter som kom inn. Ved den første anledningen var det bare en dame som ville ha noen medisiner og jeg ble bedt om å bli sittende. Den andre pasienten var det en dame som kom og som skulle undersøke et vondt kne. Selv om doktoren sa jeg bare kunne sitte der følte jeg det var best å vente utenfor mens han foretok sine undersøkelser. Etter kaffen var drukket opp og det ikke kom noen flere pasienter tok han meg videre inn til en annen del av bygget. Her ble det bedrevet undervisning av et par damer som lærte opp jenter ferdige med grunnskolen til å bli frisører. Kurset gikk over seks måneder og etterpå var målet at jentene skulle ut i arbeidslivet og finne seg jobber.

Det var JICRC som drev klinikken og frisørskolen og så langt som jeg kan bedømme gjorde denne klinikken en enestående jobb i sitt lokalmiljø. Jeg besøkte dem en gang til et par måneder senere i feltarbeidet uten at det kom så mye mer nytt frem enn ved det første møtet. Grunnen til at jeg tar med dette eksempelet er for å gi et innblikk i hva som ble presentert for meg da jeg kom til Jordan og fortalte at jeg ønsket å se på kristne der. Nå snakker selvsagt ikke JICRC på vegne av den jordanske staten, men som jeg har nevnt i kapittel to fronter de begge den samme retorikken om Jordan som et land hvor sameksistensen mellom kristne og muslimer er i høysetet og viktigheten av dette kunne trekkes svært langt.

### **Påvirkning av hvordan man fremstår**

Det jeg ønsker å vise ved å presentere disse eksemplene er måten både informanter og også organisasjoner jeg snakket med ønsket å presentere en spesiell versjon av kristne i Jordan og fremheve hvor viktig posisjonen deres har å si i Jordan. Ved å være åpent og imøtekommende og uten å stille så mange ledende spørsmål, gir man muligheten for at de man prater med kan presentere seg selv på den måten de selv ønsker. Med en slik fremgangsmåte fikk jeg derfor ofte frem et fokus som spilte på både kristen solidaritet og også på et fellesskap med kristne i vesten. Både den jordanske staten og organisasjoner som JICRC jobbet strategisk for å fremme en spesiell vinkling på å forme i hva det innebærer å være kristen i Jordan. Dette fokuset dreide seg i hovedsak om harmoni og et godt naboskap på tvers av religionene (se kapittel 2 for mer om dette). Saint Mary Center sitt fokus var i hovedsak på den kristne solidariteten og på fellesskapet blant kristne i orienten og oksidenten. Nede på mikronivå var begge disse elementene tatt med når man skulle presentere sin gruppe til en nysgjerrig antropolog fra Norge.

Et utgangspunkt for å få en bedre forståelse for dette er å se på hva Jean Jackson argumenterer i «*Is There a Way to Talk about Culture without Making Enemies*» (Jackson, 1989). I hennes etnografi om Tukanoan indianerne ser man hvordan utenforstående, inkludert antropologer kun ser den forenklete versjonen av Tukanoanerne sin kulturelle form. Denne versjonen er spesielt rettet mot folk utenfra, for «*public consumption*» (Jackson, 1989: 136). Det samme ser man i mitt møte både med organisasjonene og med mange av menneskene jeg møtte. Som vist i eksempelet med bryllupet var folk jeg snakket med veldig interesserte i hva jeg skrev om og ville gjerne fortelle meg hva jeg måtte ha med eller hvordan jeg burde gjøre forskningen min. Flere ganger ble det foreslått fra forskjellige personer at jeg burde benytte meg av spørreundersøkelser og gå rundt i mange deler av Amman. Det var stadig et veldig fokus på å nevne hvor bra kristne har det og hvor mye bedre det er for kristne i Jordan enn andre steder i Midtøsten. I tillegg var det og viktig for mange å fortelle meg at kristne i Jordan var mye mer vestlige enn muslimer. I eksempelet jeg viste med The Saint Mary Center spilte de også veldig opp til likheten mellom kristne i Midtøsten og kristne i vesten. I brevet jeg mottok benytter de seg av en taktikk som sikkert er profitabelt økonomisk. Ved å spille på sin posisjon som «de første kristne» boende i samme område som Jesus bodde, så tilpasset de sin rolle på en måte som folk i vesten kan gjenkjenne og forholde seg til. På denne måten blir det nokså likt hva Jean Jackson skriver om når hun mener at *“these outsiders occur in conditions of asymmetrical power relations, these outsiders will have played an important role in the creation of any new representations of Tukanoan identity (Jackson, 1989: 138)”*.

## **Inventing tradition**

The term “invented tradition” is used in a broad, but not imprecise sense. It includes both “traditions” actually invented, constructed formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period – a matter of a few years perhaps – an establishing themselves with great rapidity (Hobsbawm and Ranger, 1983: 1).

Eric Hobsbawm (1983) tar for seg prosessen «*inventing tradition*» og ser på hvordan man historisk sett forsøker å skape tradisjoner. Ved å referere til fortiden for å implisere repetisjoner blir det å skape tradisjoner en prosess som skaper ritualer.

Jeg vil argumentere at vi her kan se to former for hvordan «*inventing traditions*» har blitt brukt i Jordan i sammenheng med den kristne minoriteten der. For det første: Hvis vi ser tilbake på kapittelet 2 om staten så ser vi at Jordan har brukt mye tid og ressurser på å fremme en interreligiøs mangfold (*interfaith*) internasjonalt og at Jordan vil fremstå som et

foregangsland på dette så er det de tradisjoner som deles ved det å være kristen. Det fellesgrunnlaget som de kristne i Jordan skal ha med de kristne i Europa, USA og resten av verden. Dette gjør at de kristne i Jordan skiller seg ut fra sine muslimske medborgere og på enkelte områder er mer like de vestlige. En slik retorikk er den man ser brukt i mailene jeg har fått som har henvendt seg til kristne fellesskap utenfor Jordans grenser. I mine møter med kristne var det et narrativ av kristne som velgjørerne i samfunnet jeg ble presentert. Som jeg har vist over ble jeg bedt ta kontakt med en rekke organisasjoner og personer som bedrev veldedighet og gjorde gode gjerninger for samfunnet deres. Ved å påpeke dette prøver jeg på ingen måte å undergrave det viktige arbeidet som blir gjort av kristne organisasjoner, men etter et feltarbeid hvor man har kommet nært innpå en rekke personer merker man at hverdagslivet til mine informanter er preget av mye mer hverdagslige ting enn det som ofte ble presentert for meg. Som påpekt i kapittel tre lever kristne og muslimer side om side og omgås og tilbringer tid sammen hele tiden. Det er allikevel viktig for kristne å påpeke den særegenheten det er å være kristen og å skille seg fra sine muslimske naboer.

### **Arabiske kristne – veien til fred i Midtøsten**

JICRC og Saint Marys Center jobber begge for å fremheve viktigheten for kristne i Jordan. Dette gjør de både ut av landet, spesielt i retningen kirkesamfunn i Europa og USA og også innad i Jordan. Fra dem påpekes det hele tiden på betydningen kristne har i landet. Den høye migrasjonen av kristne ut av Midtøsten og den usikre politiske situasjonen bidrar til at det er viktigere å øke folks bevissthet om dette. Kristne og organisasjonene jeg har tatt for meg påpeker dette, og de tar det også enda et skritt lenger.

Noe både organisasjonene Saint Mary Center og JICRC prøvde å fremme var poenget om at arabiske kristne var i en posisjon for å etablere fred i Midtøsten. Som folk av boken kan de fungere som en bro mellom muslimer og jøder i Midtøsten og sammen med moderate muslimer være foregangsfigurer for hvordan man kan etablere varig fred i regionen påstår de. Dette var et av hovedpoengene som kom frem på JICRC sin jubileumskonferanse som jeg fikk anledning til å delta på helt på tampen av feltarbeidet mitt. Her var en rekke religiøse ledere som holdt innlegg. Mange av dem trakk frem nettopp dette poenget og hvor viktig arabiske kristne var for den politiske situasjonen i hele midtøstenregionen. Nettopp kristne og «moderate muslimer», som er et begrep JICRC og mange andre likte å bruke, var nøkkelen for å bringe ekstremistiske miljøer fra muslimsk og israelsk side sammen.

## Konklusjon

Jeg har i dette kapittelet sett på de beretningene som kristne presenterer til omverden. Ved å se på måten jeg ble møtt på av nye mennesker og hvilke ting de har fremhevet til meg har jeg villet vise hva slags bilde kristne ønsker å presentere av seg som gruppe. Jeg har og sett på to organisasjoner som jeg besøkte, Saint Mary Center og Jordanian Interfaith Coexistence Research Center, og tatt for meg mine første møter med dem. Disse organisasjonene hjelper til å fremme posisjonen til de kristne og å poengtere viktigheten av dem som en gruppe. Dette var også ønskelig blant folk jeg møtte, og måten de ønsket å presentere seg selv og sin gruppe.

Disse første samtalene med folk viser til en veldig stolthet til sin egen gruppe. Dette finner man og i kapittel fire hvor jeg tok for meg viktigheten av historien, tradisjoner og landskapet. Også i kapittel to, hvor Daniel peker på ekskluderingen av andre religioner som ikke hadde den samme tilknytningen til Jordan som dem så vi denne stoltheten av å være en del av samfunnet. Deres tilstedeværelse og deres plass i det jordanske samfunn var noe som det var svært viktig for dem å presentere utad. Nesten til et slikt nivå at den må forsvares og rettfærdiggjøres. Hva jeg vil argumentere for at man gjennomgående kan se at også ligger til grunn her er en underliggende frykt for forandring.

De har en tilknytning til landet som strekker seg så langt tilbake som til kristendommens opprinnelse. De kristne jeg har møtt påpeker også de felles verdiene de mener de deler med andre kristne, og at de er mye nærmere knyttet vesten gjennom disse verdiene. Jeg har også tatt for meg fokuset på det som blir presentert som felleskristelige verdier. Blant annet er veldedig arbeid sett på som en viktig pilar her og det er sett på som noe som forener kristne både i Jordan og i vesten.

Med tanke på den kulturelle kompleksiteten blant kristne i Jordan er det interessant å se på disse «offisielle» versjonene av hvordan både mennesker og også organisasjoner ønsker å presentere seg selv som en gruppe. Å skrive antropologi handler også om å skape narrativer ved å fremstille den empirien man har tilegnet seg på feltarbeid. Ved å bruke kulturell kompleksitet og se på denne empirien fra flere streams som jeg har gjort i denne oppgaven er poenget å skape flere slags narrativ som etter hvert vil gi et mer helhetlig inntrykk av situasjonen til denne gruppen. Narrativene som skapes av mine informanter og organisasjoner som vil representere denne gruppen er med på å belyse hvilke elementer fra deres identitet som skal stå «*front stage*» spesielt i møte med meg som både antropolog og som en vestlig mann.

Jeg vil nå trekke fram de forskjellige streamsene som jeg har tatt for meg i oppgaven i avslutningen og vise til nytten av å bruke kulturell kompleksitet som et teoretisk rammeverk for oppgaven.



# 6

## Avslutning

Jeg har nå tatt for meg en rekke av disse streamsene man kan se på ved den kulturelle kompleksiteten ved det å være kristen i Jordan. I introduksjonskapittelet argumenterte jeg at jeg trodde det ville være nyttig å bruke Barth sitt begrep om kulturell kompleksitet. Å være kristen i Jordan handler ikke om ett sett av ideer eller verdier. Det er en rekke faktorer og nivåer som er med på å påvirke hvordan kristne jordanere oppfører seg, ser på seg selv og definerer seg selv. For å få en grundig forståelse av dette må man se på de mange sidene og ulike nivåene som er med å avgjøre og spille inn på hva det vil si å være kristen i Jordan i dag.

Gjennom oppgaven har jeg tatt for meg ulike streams. I kapittel to tok jeg for meg elementer ved det å være en kristen statsborger i Jordan. Her påpekte jeg hvordan kristnes tette bånd til landets makthavere har vært med på å bringe kristne til en stabil posisjon slik dagens situasjon er. Den politiske uroen av varierende grad man kan se i Jordans naboland og ellers andre steder i Midtøsten. I kapittel tre tok jeg for meg kristne som en etnisk gruppe delvis med bruk av Barth sin grenseteori. Jeg så på hva som utgjorde grensemarkører mellom kristne og muslimer på mikronivå. Jeg tok og for meg mellom-nivå og hvordan organisasjoner jobber med å spille ned grensemarkørene og isteden fremheve holdninger som toleranse, harmoni og ideer om ett felles Jordan for kristne og muslimer. I kapittel fire tok jeg for meg mine informanternes forhold til tradisjoner og viste hvilken viktig rolle fortiden og en tilhørighet til Jordan har. I kapittel nummer fem har jeg sett på hvordan kristne ønsket å skape et bilde av seg selv, og den beretningen som gjerne ble presentert utad. I dette ligger ideer om

fellesskapet for kristne i Jordan og i vesten og det spiller også videre på å fremmedgjøre seg selv i forhold til den muslimske majoriteten i Jordan.

Alle disse streamsene danner ikke bare ett, men mange bilder som på sin måte er med å sette sitt lys på hva som omfatter identiteten til jordanske kristne. Mens den jordanske stat fokuserer på *sameness* og likhetene mellom kristne og muslimer ser vi at hos informantene mine er det et større fokus på forskjeller. Her blir grensemarkørene pekt på som tegn på hva som er med på å definere det å være kristen. Ved å benytte meg av begrepet kulturell kompleksitet har jeg klart å få frem de forskjellige sidene ved dette. At minoriteter i Midtøsten bør studeres på forskjellige nivåer er det også flere andre forskere som påpeker viktigheten av. I konklusjonskapittelet til "*Religious Minorities in the Middle East Dominations, Self-Empowerment Accommodation*" slår Elizabeth Picard fast at:

What is often referred to as a global 'minority crisis' in 'the Arab world' or in 'the Muslim world' is a complex phenomenon which combines structural and cultural dimensions and needs to be examined in light of its historical background and sociological context. On the one hand it is a structural crisis where demography and law are determining factors. (...) On the other hand the current 'minority crisis' is a crisis of *difference*: a crisis where "relation between individuals is characterised by uncertainty" because the old social and cultural order is falling apart. (Picard, 2012: 325)

Gjennom å bruke kulturell kompleksitet som et verktøy lar det seg gjøre å se på minoriteter i Midtøsten. Kristne i Jordan har en rekke elementer med seg som det er viktig for dem. De har sterke følelser som stolthet til sin historie, frykt for store forandringer. Samtidig er både kontakter til muslimer i Jordan og kristne i vesten noe som er meget viktig i måten de ser på seg selv på. Å betegne en gruppes identitet er en svært vanskelig prosess og som Brubaker sier så ligger det etter hvert så mye i et slikt begrep at det er problematisk å bruke det. Å ta for seg disse streamsene separat for å kunne fange kompleksiteten gir et mer helhetlig bilde.

Med dette til grunn ser man nytten av å benytte seg av kulturell kompleksitet som et verktøy for å forstå kristne i Jordan. Som jeg har tatt for meg så kommer ikke nødvendigvis de forskjellige streamsene til det samme. Mens man kan spille opp og ned sider ved ens identitet i noen situasjoner så er det politiske betingelser om en gruppeidentitet som legger føringer i andre situasjoner. Ved å ta for meg kristne i Jordan på en dynamisk måte som jeg har gjort i denne oppgaven så kommer disse nyansene fram uten at nødvendigvis en side ved deres identitet tilslører en annen side. Det er så mange dynamikker og faktorer som spiller inn



i folks dagligliv og hvordan man ser på seg selv. Å se på dynamikkene som skjer i de forskjellige feltene og hvordan de er med på å påvirke mine informanter gir et annet og kanskje også rikere bilde av deres situasjon enn mange andre teoretiske rammeverk ville gjort.

Kristne i Jordan kan ikke bare sees på i lys av å være en etnisk gruppe, en religiøs minoritet, en tradisjonsholder, en arabisk stemme eller lignende. Alle disse kategoriene må sees sammen for best å forstå hvor de kommer fra og det er derfor kulturell kompleksitet er et nyttig utgangspunkt. I videre studier om kristne i Jordan eller andre steder i Midtøsten kan dette være nyttige bidrag å ta med seg.

Mine informanter, som jeg har forsøkt å gi en meget tydelig stemme i denne oppgaven, har en rekke sider. Det å presentere dem på en så respektfull måte som de fortjener er ikke en lett oppgave. Ved bruk av rammeverket kulturell kompleksitet gir kan det bedre vise mange av de forskjellige sidene fra deres liv som innebærer i å være kristen i Jordan.



# Litteratur

- ABU-LUGHOD, L. 1991. Writing against culture. *In: FOX, R. G. (ed.) Recapturing Anthropology: Working in the present.* Santa Fe: School of American Research Press.
- ABU-LUGHOD, L. 1998. *Remaking women: feminism and modernity in the Middle East,* Princeton, N.J., Princeton University Press.
- ABU-LUGHOD, L. 1999. *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society,* Berkeley, Calif., University of California Press.
- AMERICAN UNIVERSITY MADABA. 2014. *Non-Discrimination Policy* [Online]. AUM. Available: <http://aum.edu.jo/en/about-aum/non-discrimination-policy.html> [Accessed 6. Juni 2014].
- ARRAF, J. 2012. *Jordanians hold Protest against King Abdullah* [Online]. Al Jazeera. Available: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/10/201210510136526501.html> [Accessed 18. Oktober 2012].
- ATASSI, B. 2014. *Lebanese Sunnis fighting 'holy war' in Syria* [Online]. Al-Jazeera. Available: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/02/lebanese-sunnis-fighting-holy-war-syria-201421394828913798.html> [Accessed 15.04-2014 2014].
- BARTH, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference,* Oslo, Universitetsforlaget.
- BARTH, F. 1983. *Sohar Culture and Society in an Omani Town,* Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- BARTH, F. 1989. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, 54, 120-142.
- BARTH, F. 1994. Nye og evige temaer i studeiet av etnisitet. *manifestasjon og prosess.* Oslo: Universitetsforlaget.
- BIEHL, J. 2013. Ethnography in the way of theory. *Cultural Anthropology*, 28, 573-597.
- BORNEMAN, J. 1992. *Belonging in the two Berlins: kin, state, nation,* Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P., ØSTERBERG, D., PRIEUR, A. & BARTH, T. 1995. *Distinksjonen: en sosiologisk kritikk av dømmekraften,* Oslo, Pax.
- BRIGGS, J. L. 1970. *Never in anger: portrait of an Eskimo family,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- BRUBAKER, R. & COOPER, F. 2000. Beyond'identity'. *Theory and society*, 29, 1-47.

- BRUMANN, C. 1999. Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology*, 40, S1-S27.
- BRUNKHORST, H. 2002. Globalising Democracy Without a State: Weak Public, Strong Public, Global Constitutionalism. *Millennium-Journal of International Studies*, 2002.
- CARRIER, J. G. 1992. Occidentalism: the world turned upside-down. *American ethnologist*, 19, 195-212.
- CIA WORLD FACTBOOK. 2014. *Jordan* [Online]. Available: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/jo.html> [Accessed 8. juni 2014].
- CLARK, J. 2004. Social Movement Theory and Patron-Clientelism Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan, and Yemen. *Comparative Political Studies*, 37, 941-968.
- D'ANDRADE, R. 1995. Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology*, 36, 399-408.
- DAS, V. & POOLE, D. 2004. *Anthropology in the margins of the state*, Santa Fe, N.M., School of American Research Press.
- DEEB, L. 2006. *An enchanted modern: gender and public piety in Shi'i Lebanon*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- DROEBER, J. 2012. 'We are different!' Similarities between Christian and Muslim women in Jordan. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23, 59-78.
- EL-SHAMAYALEH, N. 2014. *Nuns freed in Syria arrive in Damascus* [Online]. Beirut: Al-Jazeera. Available: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/03/freed-syrian-nuns-arrive-damascus-2014310165241185824.html> [Accessed 14.04-2014 2014].
- FAGERTUN, A., FOSSHAGEN, K., TEIG, I. L. & BERTELSEN, B. E. 2006. Antropologien og staten. En innledning. *Norsk Antropologisk tidsskrift*, 17, 186-200.
- FREEDOM HOUSE. 2013. *Jordan* [Online]. Freedomhouse.com: Freedom House. [Accessed 09.032014 2014].
- GEERTZ, C. 1973. Thick Description; Toward an Interpretive Theory of Culture. *The interpretation of cultures*, 3-30.
- GOFFMAN, E. 1992. *Vårt rollespill til daglig: en studie i hverdagslivets dramatik*, Oslo, Pax.
- GOLDBERG, J. 2013. The Modern King in the Arab Spring. *The Atlantic*.
- HADDAD, M. 1998. Culture and State in Jordan. *The Ecumenical Review*, 50, 460-463.
- HANSEN, T. B. & STEPPUTAT, F. 2005. *Sovereign bodies: citizens, migrants, and states in the postcolonial world*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

- HIRSCHKIND, C. 2006. *The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics*, New York, Columbia University Press.
- HOBBSBAWM, E. J. & RANGER, T. 1983. *The Invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JACKSON, J. 1989. Is there a way to talk about making culture without making enemies? *Dialectical Anthropology*, 14, 127-143.
- JENKINS, R. 2000. Categorization: identity, social process and epistemology. *Current sociology*, 48, 7-25.
- JORDAN INTERFAITH COEXISTENCE RESEARCH CENTER. 2011. *Who We Are* [Online]. JICRC. Available: <http://www.coexistencejordan.org/en-us/howeare.aspx> [Accessed 8. juni 2014].
- KANE, D. 2013. *Egypt searches for church attackers* [Online]. Al Jazeera. Available: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/10/egypt-searches-church-wedding-attackers-2013102185821259235.html> [Accessed 14.04-2014 2014].
- KYMLICKA, W. 1995. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press.
- KÅRTVEIT, B. 2012. Land, Law and Family Protection in the West Bank. In: LONGVA, A. N. & ROALD, A. S. (eds.) *Religious Minorities in the Middle East Domination, Self-Empowerment, Accomodation*. Boston: Brill.
- LONGVA, A. N. 2012a. From the Dhimma to the Capitulations: Memory and Experience of Protection in Lebanon. In: LONGVA, A. N. & ROALD, A. S. (eds.) *Religious Minorities in the Middle East Domination, Self-Empowerment, Accommodation*. Boston: Brill.
- LONGVA, A. N. 2012b. Introduction Domination, Self-Empowerment, Accomodation. In: LONGVA, A. N. & ROALD, A. S. (eds.) *Religious Minorities in the Middle East Domination, Self-Empowerment, Accomandotion*. Boston: Brill.
- MANGER, L. O. nd. *The Concept of Diaspora and the Theorising of Identity*, Not published.
- MILTON-EDWARDS, B. & HINCHCLIFFE, P. 2009. *Jordan: a Hashemite legacy*, London, Routledge.
- NORDSTOGA, A. 2011. Ingen klar favoritt til fredsprisen. *Aftenposten*, 16. oktober 2011.
- O'REILLY, K. 2012. *Ethnographic methods*, London, Routledge.
- PICARD, E. 2012. Conclusion Nation-Building and Minority Rights in the Middle East. In: LONGVA, A. N. & ROALD, A. S. (eds.) *Religious Minorities in the Middle East Domination, Self-Empowerment, Accommodation*. Boston: Brill.

- ROGAN, E. 1999. *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire, Transjordan 1850-1921*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROOSENS, E., VERMEULEN, H. & GOVERS, C. 1994. The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries,'.
- SAID, E. W. 2004 [1978]. *Orientalismen: vestlige oppfatninger av Orienten*, [Oslo], Cappelen.
- SCHAANING, E. 1997. Diskursens materialitet. Fra Foucault til Latour. *Vitenskap som skapt viten. Foucault og historisk praksis*. Oslo: Spartacus.
- SÖKEFELD, M. 1999. Debating self, identity, and culture in anthropology. *Current Anthropology*, 40, 417-448.
- THE AMMAN MESSAGE 2005. The Amman interfaith Message. In: G.M.T., T. R. H. C. (ed.) 2nd ed. Amman.
- THE AMMAN MESSAGE. 2007. *The Amman Message* [Online]. Available: <http://ammanmessage.com/> [Accessed 8. juni 2014].
- UNHCR THE UNITED NATION REFUGEE EAGENCY. 2014. *Zaatari Refugee Camp* [Online]. UNHCR. Available: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/settlement.php?id=176&country=107&region=77> [Accessed 6. Juni 2014].
- WEDEEN, L. 2008. *Peripheral visions: publics, power, and performance in Yemen*, Chicago, Ill., University of Chicago Press.