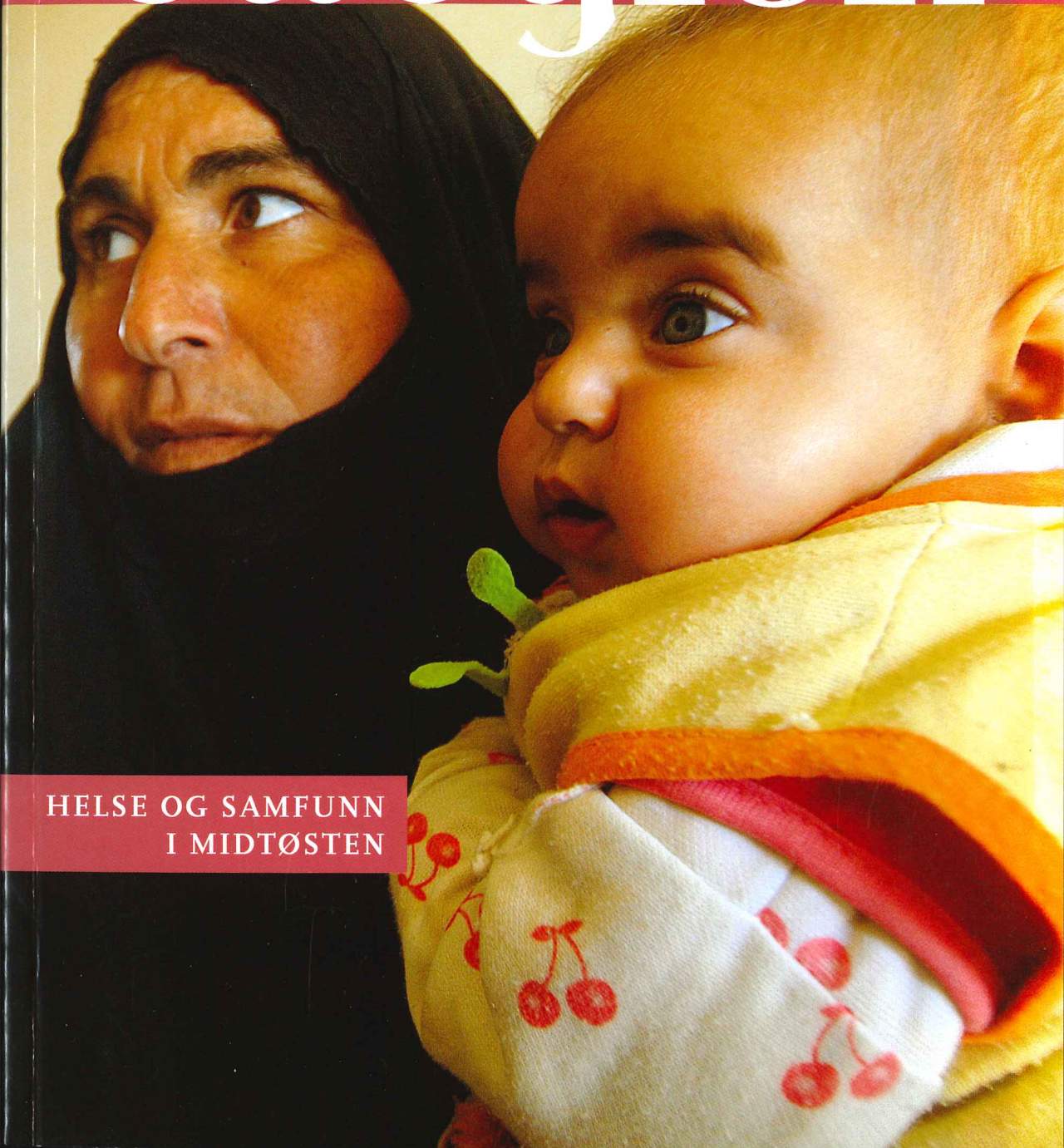


babylon

TIDSSKRIFT OM MIDT-
ØSTEN OG NORD-AFRIKA
NR. 1 2008
70,-

A close-up photograph of a woman wearing a black hijab and a young child. The woman is looking off to the side with a serious expression. The child is also looking in the same direction, wearing a yellow and white patterned outfit with red cherry designs. The background is a solid light color.

HELSE OG SAMFUNN
I MIDTØSTEN

babylon

Tidsskrift om Midtøsten og Nord-Afrika
6. årgang, nr. 1 2008

- | | | |
|------------|-----|--|
| TEMADEL | 8 | MYTEN OM DEN MUSLIMSKE FØDSELSMASKINEN
<i>av</i> Ragnhild Klafstad |
| | 22 | FACING SOCIO-ECONOMIC DECLINE: DELIVERING
HEALTH TO PALESTINE REFUGEES
<i>by</i> Guido Sabatinelli, Stefania Pace-Shanklin, Flavia Riccardo,
and Ali Khader |
| | 32 | ISLAM, ASSISTED REPRODUCTIVE TECHNOLOGIES, AND
THE MIDDLE EASTERN STATE
<i>by</i> Marcia C. Inhorn |
| | 44 | DEPRESSION OG SELVMORD I DEN ARABISKE VERDEN
<i>af</i> Gunna Funder Hansen |
| | 52 | "A HOUSE WHERE WAR WAGES"
<i>av</i> Berit Thorbjørnsrud |
| | 66 | KVINDER OG KHAT I YEMEN
<i>af</i> Saliha Marie Fetteh |
| | 74 | DE USYNLIGE BARN. HÅPETS KLINIKK I KAIRO
<i>av</i> Nadya Yousef og Mona Abdel-Fadil |
| BILDESERIE | 84 | PÅ VEIEN I MALI
<i>av</i> Yngve Leonhardsen |
| SYNSPUNKT | 96 | UNJUST, UNHELPFUL
<i>by</i> David Hirsh |
| ELLERS | 106 | AZERI-TYRKISK NASJONALISME
<i>av</i> Einar Wigen |
| | 116 | PALESTINSKE FLYKTNINGERS KÅR ETTER NAHR AL-BARED
<i>av</i> Åge A. Tiltnes |
| | 126 | BOK- OG FILMANMELDELSER |

Ei irakisk jente lener seg mot en vegg i en skole som ble brukt midlertidig som helsestasjon i Taj Ghatz, Irak.

FOTO: JIM GORDON

BABYLON er et politisk, ideologisk og religiøst uavhengig uavhengig tidsskrift. Synspunktene i artiklene står for forfatternes egen regning og uttrykker ikke nødvendigvis redaksjonens holdninger. Dette nummeret er utgitt med støtte fra Institusjonen Fritt ord og Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved UiO. Temaet for neste nummer er "Islamisme". Frist for å sende inn artikler er 1. september.

Abonnere på BABYLON? For 140 kroner i året kan du få to fyldige nummer av Nordens ledende fagtidsskrift om Midtøstenstudier sendt rett hjem. Send en e-post med navn, postadresse og e-postadresse til babylon-abonment@ikos.uio.no. Privatabonnementer sendes kun til privatadresser. Informasjon om institusjonsabonnement finner du på foreninger.uio.no/babylon.

POSTADRESSE: Babylon, IKOS, UiO, Postboks 1010 Blindern, 0315 Oslo E-POST: babylon-redaksjon@ikos.uio.no

REDAKTØR: Hilde Tørhaug REDAKSJON: Mona Abdel-Fadil, Janne Bøe, Kjersti Gravelsæter Berg, Hilde Havro, Jacob Høigilt, Wilhelm Kavli, Gina Lende, Ane Mannsåker Roald, Naima Mouhleb, Tilde Rosmer, Kjetil Selvik, Dag Steinsvik, Trude Strand og Åge A. Tiltnes.

REDAKSJONSRÅD: Nils A. Butenschøn, Berit Thorbjørnsrud, Bjørn Olav Utvik, Knut Vikør, Kari Vogt og Hilde Henriksen Waage.

ØKONOMIANSVARLIG: Trine B. Egebakken
SPRÅKVASK: Per Aubrey Bugge Tenden, Celine Schøitt og Cathrine Skjolden
SIDEOPPLETT: Thomas Berg

ISSN 1503-5727 | OPPLAG 1200

TRYKK OG INNBINDING: 07

Babylon er medlem av Norsk Tidsskriftforening: www.tidsskriftforeningen.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN



HELSE OPPTAR ALLE, og helsetilbudet der folk bor er viktig for deres levekår. Retten til helse er en grunnleggende rettighet og en forutsetning for å kunne gjøre bruk av de andre menneskerettighetene.

Temaet helse i Midtøsten framkaller bilder av utfordringer knyttet til konfliktpregede forhold og krigsskader. Her tar vi imidlertid opp mer hverdagslige aspekter ved helse, spørsmål som kan være kontroversielle i seg selv, men som ikke nødvendigvis springer ut av konflikt og krig: Er kunstig befruktning lov i islam? Og har det betydning om donoregget er sunni eller shia? Hvordan oppleves og behandles psykiske lidelser i Midtøsten? Bruker også kvinnene i Jemen khat?

De fleste landene i Midtøsten har opplevd en dramatisk forbedring i sine helsetilbud de siste 20–30 årene. Barnedødeligheten har gått ned, og forventet levealder har økt. Likevel har en del land i regionen dårligere helsetilbud enn man kan forvente ut fra landenes inntekter og økonomiske vekst. Det er også markante forskjeller mellom landene.

Befolkningsvekst, urbanisering, fattigdom og konflikt er faktorer som påvirker helse-tjenestene og arbeidet med å forbedre dem. Også holdninger er en del av utfordringene i dette, ikke minst når det kommer til synet på psykiske lidelser. Adekvate (og tilgjengelige) helsetilbud er viktig for å forbedre en befolknings levekår, som igjen kan forbedre et lands produktivitet.

I denne utgivelsen av Babylon ser vi nærmere på noen av aspekter knyttet til helse i Midtøsten. Vi vil se at utfordringene varierer.

LEDER

HELSE OG SAMFUNN I MIDTØSTEN

Jemens befolkningsvekst er en av de høyeste i verden, og legger press på landets knappe ressurser og helsetjenester. Verdensbanken regner khat-tyggingen for å være en av hovedårsakene til den utbredte fattigdommen, og den anslår at omkring en fjerdedel av en families inntekt brukes på rusmiddelet. I Saliha Marie Fettehs artikkel om kvinner og khat viser hun hvordan den økende bruken av khat hos kvinner ikke bare sjokkerer foreldregenerasjonen, men også er en betydelig helserisiko for gravide.

Marcia Inhorn diskuterer i sin artikkel kunstig befruktning i muslimske land. Hun påpeker blant annet at religion regulerer kunstig befruktning mer effektivt enn staten. Kombinasjonen av svak stat og sterk religion har ført til en regulering av kunstig befruktning i Midtøsten som følger skillelinjen mellom sunni og shia: Sunni-dominerte land forbyr donasjon, mens det er tillatt i minst to shia-dominerte land.

Et omfattende helseproblem som denne utgaven av Babylon også tar opp, er psykisk helse. På verdensbasis er antallet deprimerte mennesker økende. Dette stiller mange lands helsevesen overfor nok en utfordring, og handler også om holdninger.

Psykisk sykdom er tabu i den arabiske verden, selv om det har blitt noe mer åpenhet om det blant annet i Marokko, skriver Gunna Funder Hansen. Det er en utbredt oppfatning at mennesker som lever i et muslimsk miljø, ikke rammes av depresjon fordi de er troende. Det er vanlig å beskrive depresjon som fysisk smerte, eller forklare tilstanden med onde ånder. Antallet psykologer og psykiatere er lavt, og psykiatritilbudene er generelt få i regionen.

Et lands helsetjenester består av mange deler. Selv om penger er nødvendig, er det ikke tilstrekkelig for å bygge og utvikle gode helsetjenester. Politikk, menneskelige og økonomiske ressurser og kultur er overgripende faktorer som sammen er avgjørende for hvordan land imøtekommer et grunnleggende behov, behovet for forebygging, hjelp og oppfølging når vi er syke.

HILDE TØRHAUG

Finnes det en særegen muslimsk fruktbarhet eller befolkningspolitikk som er direkte påvirket av religionen islam? Er høy muslimsk fruktbarhet uunngåelig? Eller er den muslimske holdningen til fødselstall og familieplanlegging ikke styrt av religion, men av sosiale og politiske forhold?

Myten om den muslimske fødselsmaskinen

Ragnhild Klafstad er religionshistoriker fra Universitet i Oslo. Hun har skrevet masteroppgaven «Den muslimske fødselsmaskinen, en orientalistisk myte? En undersøkelse av befolkningspolitikken i to islamske land».

maskin eller fødemaskin henviser til en forståelse av kvinner som "ikke-mennesker" uten rettigheter, tanker eller følelser, som kun er til stede på jorden for å føre menneskerasen videre. En slik forståelse reduserer muslimske kvinner til kun produsenter av barn uten noen form for selvinnsett eller forståelse av verden. Denne forståelsen av muslimske kvinner reduserer samtidig muslimske menn til å bare være avlsdyr. En slik redusering av muslimske kvinner kan en for eksempel finne i Hallgrim Bergs «Amerikabrevet: Europa i fare» (2007).² Denne beskrivelsen av muslimske menn og kvinner er med på å forme et bilde av muslimer som religiøse roboter, vesentlig forskjellig fra oss selv. Det skaper en "vi og de andre"-oppfatning av verden, hvor "vi", som hvite og vestlige er mer rasjonelle, logiske og fornuftige enn "de andre". Muslimene blir oppfattet som ikke å være i stand til å ta egne beslutninger basert på logiske resonnementer. Jeg mener forståelsen av "vi" og "de andre" er ettervirkninger av orientalismen. Edward Said demonstrerte gjennom «Orientalismen» hvordan orienten fremstilles som degenerert og med et behov for ledelse. Ifølge Said fører dette til en sammenblanding av forskning og politikk som fremdeles preger enkelte av dem som forsker på samtidens Midtøsten.³

Jeg hevder at det ikke finnes en bestemt muslimsk befolkningspolitikk eller fruktbarhet. I stedet vil jeg påpeke at det er de muslimske landenes⁴ ulike politiske kontekst som er med på å forme både befolkningspolitikken og som avgjør i hvilken grad islam påvirker denne. Jeg vil åpne denne artikkelen med en historisk gjennomgang av den juridiske diskursen rundt prevensjon i islam. Dette for å vise at tanker om

TEKST: Ragnhild Klafstad

DET ER EN UTBREDT forestilling at fødselstallene blant muslimer er vesentlige høyere enn hos andre religiøse grupper. Islam blir således forklaringen på høye barnetall uten at dette problematiseres eller forklares. En går ut i fra at det er "noe" i islam som medfører høy fruktbarhet uten at en vet hva dette "noe" er. For eksempel skriver Jahn Otto Johansen i sin Signert-spalte i Aftenposten 28. januar 2008 at unge muslimske kvinner i Europa skaffer seg høyere utdanning og vil ikke være "fødemaskiner".

Med denne observasjonen sier han samtidig at unge muslimske kvinner som ikke bosetter seg i Europa fortsetter å være "fødemaskiner".¹

Begrepet "den muslimske fødselsmaskin" er ment som en metafor på en oppfatning om at islam automatisk medfører høye fødselstall. Begrepet fødsels-

fødselskontroll og prevensjon ikke er en ny vestlig oppfinnelse fra det 20. århundre, men er tankemateriell som stammer fra islams tidlige historie. Jeg vil så beskrive hvordan prevensjon og familieplanlegging diskuteres i dag, og argumentere for at antall barnefødsler i muslimske land ikke er en direkte følge av religionen islam, men at andre forhold som politisk kontekst, velferdstilbud og landenes historie er med på å styre befolkningsveksten. Jeg vil til slutt illustrere dette med Iran. Iran er et spennende land demografisk sett fordi det har gjennomgått flere ulike befolkningspolitiske perioder. Iran eksemplifiserer også at en islamsk stat kan satse på familieplanlegging og å få en generell støtte for dette i den muslimske befolkningen.

Prevensjon i islam

Ifølge Basim Mussallam, forfatteren av boken «Sex and society in islam» (1983), er ekteskapet som seksuell institusjon nøkkelen til å forstå en mengde relaterte emner, for eksempel prevensjon. Han beskriver den historiske og juridiske debatten omkring prevensjon i muslimsk tradisjon, og peker på store religiøse forskjeller mellom kristendom og islam i forståelsen av ekteskap og prevensjon i middelalderen. I kristen tradisjon var ekteskapene monogame og permanente, oppløselige kun ved døden. I muslimsk tradisjon var ekteskap polygamiske og oppløselige gjennom skilsmisse. Forståelsen av ekteskap som oppløselige og muligheten for sex med konkubiner (kvinnelige slaver) var faktorer som medførte at fødselskontroll ble tillatt i middelalderen i den muslimske verden.

I Koranen finnes det ingen referanser til prevensjon. I *hadith*er, korte fortellinger

om profeten Muhammeds liv og tradisjon, finner en de tidligste islamske kildene som omtaler prevensjon. Disse la grunnlaget for senere diskusjoner i islam om prevensjon. Det finnes flere *hadith*er om fødselskontroll, spesielt omhandlende *azl* eller *coitus interruptus*, det vil si avbrutt samleie. Begge disse metodene betyr uttrekning, at mannen trekker seg ut av kvinnens vagina før utløsning.

I en *hadith* spør en soldat om det er lov å praktisere avbrutt samleie på de kvinnelige fangene. Muhammed gir sitt samtykke til dette, for hvis Gud vil skape noe er det ingen mann som kan hindre ham.⁵ I en annen *hadith* som demonstrerer Guds vilje til å kunne skape liv sier profeten; "selv om du søler sæd som var ment skulle bli til et barn på en stein, vil Gud lage barn av denne steinen."⁶ Begge disse *hadith*ene vektlegger predestinasjon og Guds uinnskrenkede makt, den første også at profeten direkte tillot fødselskontroll.

Coitus interruptus var den eneste prevensjonsmetoden som ble diskutert i islamsk rettslære. Årsaken til dette kan være at alle juristene var menn, og at *coitus interruptus* er en mannlig prevensjonsmetode. Medisinsk litteratur og Bassim Mussalam viser imidlertid at kvinner benyttet seg av en rekke andre prevensjonsmetoder. Disse metodene kunne være forskjellige innsprøytninger og ulike typer tamponger.⁷

Professor i kvinnestudier Leyla Ahmed hevder at historisk sett var den juridiske konklusjonen om å tillate prevensjon i islam en tolkning som gagnet både menn og kvinner. Den gav kvinner kontroll over og lov til å forhindre og tidsbestemme graviditeter. Menn var økonomisk ansvarlige for alle etterkommere. Dette gjorde det økonomisk gunstig for menn å få så få

barn som mulig. Motsatt var det for kvinner en fordel å få så mange barn som mulig. Uten barn fantes det ingen økonomiske utsikter ved skilsmisse og barn gjorde det også mer problematisk for mannen å skille seg.⁸

Debatten i islamsk rettshistorie viser at prevensjon og fødselskontroll ikke er nytt tankemateriale i den muslimske verden. Tvert imot viser den historiske debatten at ideen om å kontrollere barnetallet har vært diskutert blant muslimske lærde siden profeten Muhammeds tid på 600-tallet. Denne debatten mellom lærde om bruken av prevensjon kan imidlertid ha foregått på avstand fra både lekmenn og kvinner. Men kvinner, som nevnt ovenfor, benyttet seg av en rekke metoder som ikke er nevnt i de juridiske diskusjonene. Momenter som økonomi og ønske om barn kan ha vært like viktige begrunnelser som religiøs tillatelse i beslutninger om å anvende prevensjon.

I moderne tid har kvinnelige prevensjonsmidler i stor grad erstattet mannlige. Men juristene bruker samme type logikk i religiøs tillatelse av prevensjon som sine forgjengere. Sunni- og shia-jurister har benyttet seg av *qiyas*, analogi, og hevdet at siden prevensjon, forstått som avbrutt samleie, har vært tillatt i islam vil man gjennom analogi tillate moderne former for prevensjon som p-piller og spiral. Majoriteten av muslimske lærde mener familieplanlegging er tillatt når mann og kone i enighet benytter seg av prevensjon.⁹

Enkelte jurister hevder imidlertid at prevensjon ikke er tillatt i islam. De argumenterer med en hadith som sier; "gift dere og få mange barn og jeg vil være stolt av dere på dommenes dag."¹⁰ Juristene har et deterministisk utgangspunkt og hevder

familieplanlegging er i mot Guds vilje. Disse juristene etterlyser en sterkere tillit til at Gud vil bistå menneskene. Mye av opposisjonen mot familieplanlegging blant nåtidens muslimske lærde er imidlertid like mye et utslag av politikk som religion. Familieplanlegging blir forstått som en del av Vestens forsøk på å kontrollere den muslimske verden. Denne type argumentasjon hevder at Vesten ønsker å svekke islam ved å senke antallet muslimer i verden."

En del av den muslimske opposisjonen mot familieplanlegging kom til uttrykk på FNs befolkningskonferanse i Kairo i 1994.


*Familieplanlegging blir forstått som
en del av Vestens forsøk på å
kontrollere den muslimske verden.*


På denne konferansen var fokuset flyttet fra makro- til mikronivå. Fokuset var ikke, som tidligere, på enkelte land, og hva overbefolkning vil føre til når det gjaldt økonomiske utvikling, miljøkonsekvenser eller nasjonal fattigdom. I stedet var oppmerksomheten rettet mot hvilke konsekvenser det å få mange barn har for den enkelte kvinne, kvinners posisjon mer generelt, og retten til prevensjon som ett av flere aspekter ved reproduktiv helse. Den politiske friksjonen på denne konferansen oppstod ikke på det praktiske planet, men på et ideologisk plan. Uenighetene oppstod mellom kvinnegrupper som ønsker reproduktive rettigheter, og en religiøs allianse som bestod av Vatikanet, antiabortgrupper og enkelte muslimske stater. Fire muslimske land endte med å boikotte konferansen; Saudi-Arabia, Libanon, Irak og

Sudan. Alliansen mellom Vatikanet og muslimske land hadde imidlertid for ulike politiske målsettinger til å kunne holde sammen.¹²

Det var også et flertall av muslimske stater som støttet konferansen. Det var likevel boikotten av enkelte muslimske land som fikk mest mediedekning, noe som bidro til å forsterke bildet av muslimer og islam som lite endringsvillige og tradisjonelt i mot prevensjon og familieplanlegging. Dette bildet av muslimer underbygges forståelsen av "vi og de andre", hvor "vi" er logiske og moderne med lave fødselstall og "de andre", med høye fødselstall, blir forstått som umoderne og kvinnene blir sett på som fødselsmaskiner uten selvinnsett. Jeg mener høye fødselstall ikke er synonymt med umoderne eller ikkevestlig. Norge har for eksempel lenge jobbet for å øke fødselstallene gjennom ulike velferdspolitiske tiltak som fødselspermisjon og barnetrygd. Jeg vil nå presentere en tabell som viser myndighetene i ulike muslimske land sitt syn på fødselstallene og deres prevensjonspolitikk (se neste oppslag).

Fødselstall og befolkningspolitikk

Denne tabellen er interessant fordi den demonstrerer store variasjoner i muslimske lands fødselstall og befolkningspolitikk. Første kolonne viser størrelsen på befolkningen, kolonne nummer to viser andel muslimer. Tredje kolonne viser total fruktbarhetsrate, det vil si gjennomsnittlig antall barn per kvinne gjennom livet. Den fjerde kolonnen viser myndighetenes syn på fruktbarhetsnivået. Siste kolonne viser myndighetenes politiske linje i støtte til tilgang på prevensjon enten direkte gjennom offentlige utvalg og distribusjon, eller indi-

rette gjennom støtte til andre forhandlere. FN har siden 1970-tallet regelmessig innhentet opplysninger om myndigheters syn på fruktbarhet og befolkningspolitikk. Ifølge FN-rapporten *World Population Policies 2003* oppgir ingen islamske land at de aktivt begrenser innbyggernes tilgang til og informasjon om familieplanlegging.¹³

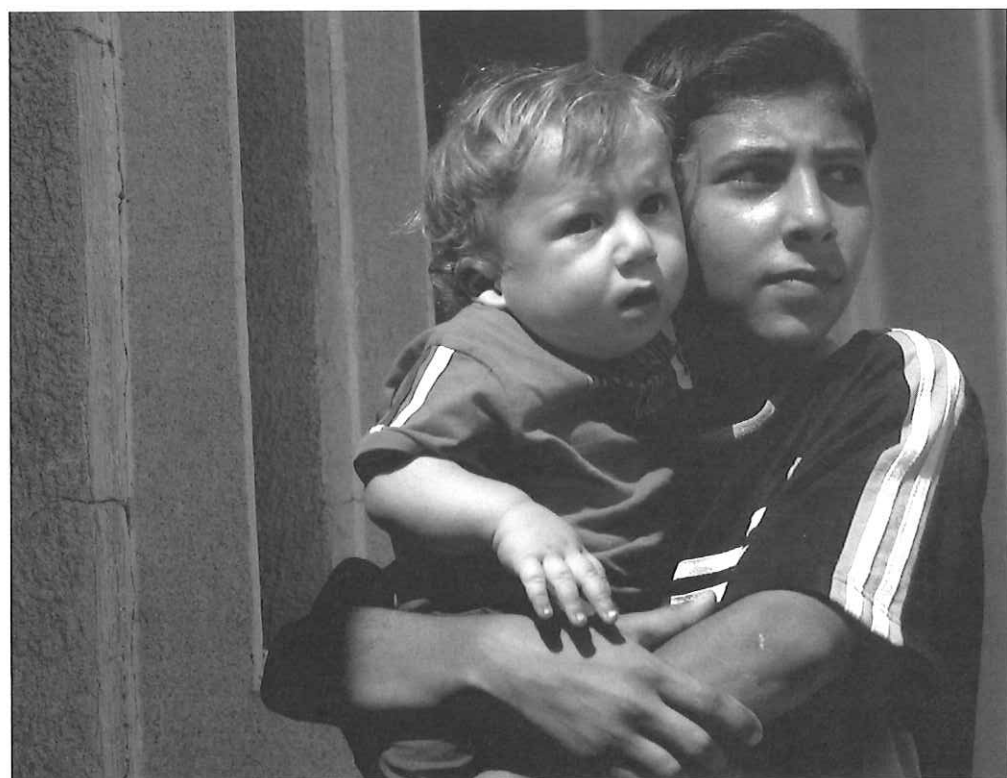
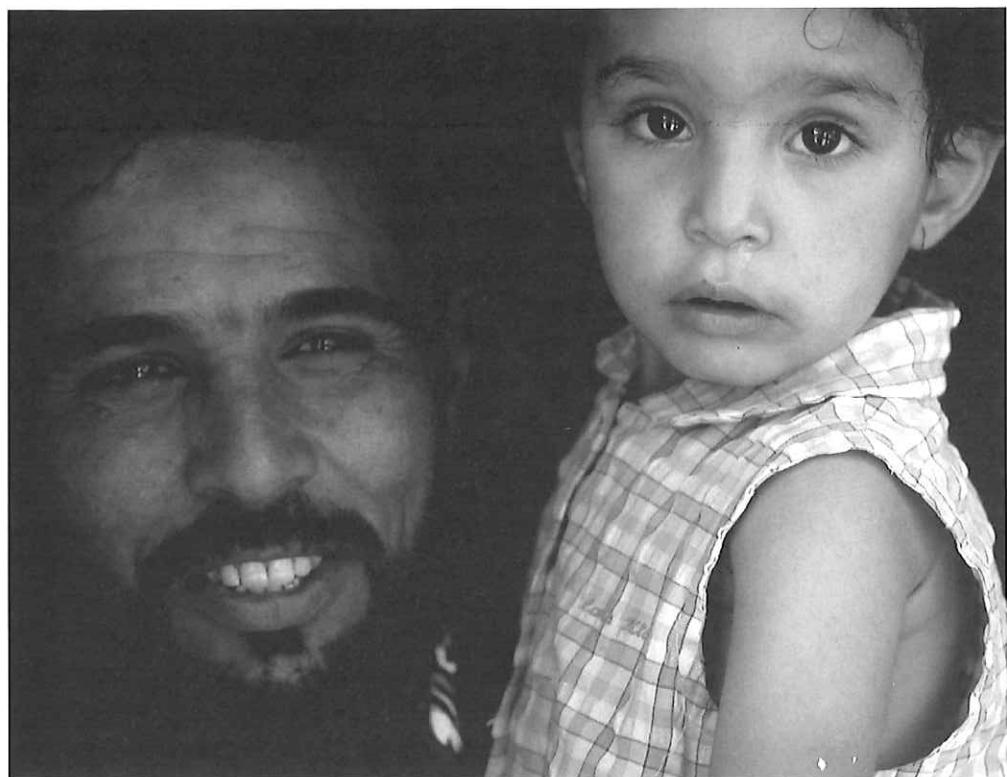
Jeg vil nå gå nærmere inn i tallmaterialet for ett av landene. Iran er et spennende befolkningspolitisk land fordi det har endret politikk flere ganger. Iran har hatt et bemerkelseverdig fall i fruktbarheten fra en total fruktbarhetsrate på seks barn per kvinne på midten av 1980-tallet til et gjennomsnitt på 2,1 barn per kvinne i 2001. Iran er et eksempel på et muslimsk land som med støtte fra det religiøse etablissementet har brukt ulike insentiver for å senke fødselstallene.

Befolkningspolitikk i Iran

Befolkningspolitikken i Iran har vært preget av landets skiftende politiske historie. Tre ulike befolkningspolitiske perioder utpeker seg; en antinatalistisk periode under Pahlaviregimet 1967–1977, en pronatalistisk periode i 1977–1989, og igjen en antinatalistisk politikk innført av det sittende islamske styret i 1989. Natalisme betyr fødselshyppighet, antinatalistisk politikk ønsker å senke fødselshyppigheten, mens pronatalistisk politikk har som mål å øke fødselshyppigheten.

Under sjahan 1967 til 1979

Et familieplanleggingsprogram ble igangsatt av myndighetene i 1967. Dette programmet hadde to hovedstrategier: Den ene var å øke kvinners sosiale og juridiske status og deltagelse i samfunnet. Dette ble gjort gjennom "familiebeskyttelseslover"



Land	Befolkning i millioner*	Prosentvis muslimsk befolkning*
Afghanistan	24,8	99
Algerie	30	99,9
Azerbajjan	7,7	93,4
Bahrain	0,6	81,8
Bangladesh	127,6	88,3
Djibouti	0,7	97,2
Egypt	63,3	90
Emiratene	2,7	96
Gambia	1,3	95
Guinea	7,5	86,9
Indonesia	203	87,2
Iran	61,5	99
Irak	21,7	97
Jemen	16,4	99,9
Jordan	4,7	96,5
Komorene	0,5	99,3
Kuwait	1,9	85
Libya	5,7	97
Maldivene	0,3	100
Mali	10,1	90
Mauritania	2,5	99,5
Marokko	28,1	99,8
Niger	9,7	88,7
Oman	2,4	87,7
Pakistan	141,9	95
Qatar	0,6	95
Saudi-Arabia	20,8	96,6
Senegal	9,7	92
Somalia	6,8	99,9
Sudan	33,6	72
Syria	15,3	86
Tajikistan	6,1	85
Tunisia	9,4	99,5
Tyrkia	64,6	99,8
Turkmenistan	4,7	87
Usbekistan	16,4	88

KILDER: * BROWN, CARL L. (2000) "RELIGION AND STATE THE MUSLIM: APPROACH TO POLITICS", SIDE 13.

Fruktbarhetsrate**	Myndighetenes syn på fruktbarhetsraten**	Myndighetenes policy på tilgang på prevensjon**
6,8	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
2,5	For høy	Direkte støtte
1,8	Tilfredsstillende	Direkte støtte
2,7	Tilfredsstillende	Direkte støtte
3,3	For høy	Direkte støtte
5,9	For høy	Direkte støtte
3,2	For høy	Direkte støtte
2,5	For lav	Ingen støtte
5,6	For høy	Direkte støtte
6,0	For høy	Direkte støtte
2,6	For høy	Direkte støtte
2,0	For høy	Direkte støtte
5,0	Tilfredsstillende	Direkte støtte
7,0	For høy	Direkte støtte
3,7	For høy	Direkte støtte
6,8	For høy	Direkte støtte
4,0	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
3,6	Tilfredsstillende	Ingen støtte
3,7	For høy	Direkte støtte
7,0	For høy	Direkte støtte
5,9	Tilfredsstillende	Direkte støtte
2,5	For høy	Direkte støtte
8,0	For høy	Direkte støtte
4,1	For høy	Ingen støtte
4,8	For høy	Direkte støtte
4,0	Tilfredsstillende	Direkte støtte
4,8	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
5,1	For høy	Direkte støtte
5,1	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
5,4	For høy	Direkte støtte
3,8	Tilfredsstillende	Direkte støtte
3,1	For høy	Direkte støtte
2,0	For høy	Direkte støtte
2,5	For høy	Direkte støtte
2,9	Tilfredsstillende	Ingen støtte
2,9	Tilfredsstillende	Direkte støtte

** ROUDI-FAHIMI, FARZANEH (2004) "ISLAM AND FAMILY PLANNING", SIDE 7.

som ble innført på 1960- og 70-tallet. Disse lovene skulle gjøre det vanskeligere for mannen å få skilsmisse og begrense polygami ved at ektemannen måtte ha enten konas eller rettens tillatelse for å kunne inngå flere ekteskap. Videre skulle disse lovene gjøre det enklere for kvinner å få omsorgen for barn ved skilsmisse. Kvinner ble også sosialt og juridisk oppfordret til å søke jobb utenfor hjemmet.¹⁴

Den andre strategien i familieplanleggingsprogrammet var å distribuere prevensjonsmidler direkte. Distribusjonen ble utvidet, fra å tidligere kun omfatte kom-


*Ekteskapet som seksuell institusjon
er en nøkkel til å forstå relaterte
emner som prevensjon.*


mersiell sektor til å også bli distribuert gjennom offentlige helsesentre. Det ble igangsatt store mediekampanjer for å promotere prevensjon på midten av 1970-tallet. Statistikk viser at antall brukere av prevensjon økte i perioden 1967 til 1977, fra 0,02 prosent til 11 prosent. Når det gjelder motivet for familieplanlegging viser en undersøkelse at majoriteten av brukerne begynte å bruke prevensjon når de hadde oppnådd ønsket barnetall, fremfor å forlenge perioden mellom to fødsler. Videre var bruken av prevensjon ujevnt fordelt i befolkningen. Kvinner i urbane strøk med utdanning var de mest sannsynlige brukerne av prevensjon.¹⁵

Undersøkelser viser at fruktbarheten hadde en liten økning i denne perioden fra 5,8 barn per kvinne i 1972 til 6,0 barn per kvinne i 1976. Fruktbarhetsnivået foran-

dret seg ikke spesielt mye, til tross for familieplanleggingsprogrammet.¹⁶ Grunnen til at det var vanskelig å implementere programmet i befolkningen, er det blitt hevdet, var at programmet ikke tok hensyn til samfunnets sosiokulturelle og religiøse kontekst.¹⁷

Krigen mot Irak 1979 til 1988

Etter revolusjonen i 1979 hersket det en pronatalistisk stemning i landet. Total fruktbarhetsrate økte fra 6,0 levende fødte barn per kvinne i 1976 til 7,0 i 1984. Flere faktorer bidro til dette, blant dem tendensen til å starte familie tidlig, endring av lover og reguleringer for å oppmuntre til flere barn, sterke fremtidshåp og en tro på at myndighetene skulle sørge for helse, skole og mat til alle.

En viktig katalysator for den høye fruktbarheten var krigen mot Irak, som varte fra 1980 til 1988. Under krigen ble familier oppfordret til å få flere barn, for å oppfostre flere soldater til skapelsen av "tjue millionerarmeen".¹⁸ Økonomiske insentiver ble iverksatt for å oppnå dette, blant annet gjennom et rasjonaliseringssystem av varer. Dette systemet dekket ikke bare mat, klær og andre husholdningsartikler, men også varer og gjenstander som tv, kjøleskap og lignende. Jo større familie, jo større rasjon. Dette gjorde det gunstig med mange barn.

Etter revolusjonen var fremtiden for familieplanlegging avhengig av de religiøse ledernes godkjennelse. Ayatollah Khomeini ble kontaktet og bedt om å komme med en *fatwa*, en juridisk-religiøs erklæring, vedrørende prevensjon. I februar 1980 avga Khomeini en fatwa, som godkjente prevensjon under to betingelser: at metoden ikke skulle skade kroppen, og at ekte-

mannen måtte godkjenne bruken av prevensjonsmidlet.¹⁹ Denne fatwaen førte til omorganisering av familieplanleggingsklinikkene, som fremdeles ble drevet av helsedepartementet. Prevensjon fortsatte å være gratis, men på grunn av krigen og handelsboikott av Iran, fantes det kun i en begrenset mengde.²⁰ Det ble heller ikke gjennomført noen form for markedsføring av tjenesten. Selv om det ikke ble gitt noen informasjon om tjenesten, var antall kvinnelige brukere av familieplanleggingssentrene økende under krigen.²¹ Tall viser at fruktbarheten var raskt voksende etter revolusjonen, men begynte å synke allerede i 1984, fire år før krigen mot Irak var over. Fra en total fruktbarhetsrate på 7 barn per kvinne i 1984 sank tallet til 6,2 i 1986 og videre til 5,5 i 1988.²²

Fra 1988 og frem til i dag

I 1986 ble det lagt frem tall som viste at Irans befolkning nærmet seg 50 millioner, og at befolkningen vokste med mer enn tre prosent i året. Videre var 45 prosent av befolkningen under 14 år. Dette ble først tatt imot som en gledelig nyhet. At befolkning hadde nådd 50 millioner, erklærte statsminister Mir Hodeyn Musavi for en av den islamske revolusjonens størsteervervelser.²³

Plan- og budsjettetaten, som har ansvar for å planlegge og å overvåke de andre departementene, forutså hvilke problemer en så sterk befolkningsvekst kunne medføre. De samlet data angående hva det ville koste å bygge opp landet og samtidig opprettholde det nødvendige tilbudet til befolkningen. Disse tallene fremla de for myndighetene. Statsministeren svarte med å be alle departementer å vurdere befolkningsvekstens virkning i forhold til den

første utviklingsplanen som skulle fremlegges i 1989. Senere innrømmet han at myndighetene hadde skiftet synspunkt på befolkningsvekst.²⁴

Etter å ha overbevist flere politikere om viktigheten av familieplanlegging, bestemte plan- og budsjettetaten i samarbeid med helsedepartementet å lansere en kampanje for å overbevise andre politikere og befolkningen om viktigheten av å ha en nasjonal befolkningspolitikk. Dette var ingen lett oppgave. Flere av de ledende politikerne hadde tidligere opponert mot shaens befolkningspolitikk. Utfordringen lå i å få til et skifte i politisk retning uten at de religiøse og politiske lederne mistet sin legitimitet.²⁵

Et ledd i denne kampanjen var offentlig opplysning og debatt om befolknings-spørsmål for å få den offentlige opinionen til å utøve press på regimet og de religiøse ledere. Ekspertene og intellektuelle tilknyttet plan- og organisasjonsetaten skrev artikler hvor de pekte på kostnader og konsekvenser ved en vedvarende og økende ung befolkning. Flere ministere ble overbevist om viktigheten av en god befolkningspolitikk, og disse ga intervjuer hvor de pekte på de problemene befolkningsvekst kunne ha for områder som utdanning, helse, matproduksjon, og kollektivtransport. I debatten fikk også opponentene mot familieplanlegging lov til å si sin mening. Flere aviser trykket intervjuer og leserinnlegg hvor det ble hevdet at familieplanlegging var imperialismen og et ønske om å redusere antall muslimer. Som svar på dette hevdet andre i debatten at målet ikke var å redusere befolkningen, men å styrke Irans utvikling. Fruktbarhetskontroll var bare en liten del av den nasjonale utviklingsplanen.²⁶

Videre måtte også myndighetene opplyses om befolknings spørsmål. Det ble avholdt møter mellom tekniske eksperter og religiøse ledere. Disse møtene handlet om landets ressurser målt opp imot økonomisk vekst og kostnadene ved befolkningsvekst. Det ble understreket at befolkningspolitikk innebar moralske og etiske aspekter som de religiøse lederne måtte ta ansvar for. Flere religiøse ledere svarte med å påpeke at det ikke finnes noe forbud i islam mot prevensjon eller mot et ønske om færre barn.²⁷

Plan- og organisasjonsetaten avholdt et tre dagers seminar i september 1988. Her hjalp iranske medier til med å distribuere hovedbudskapet om at Irans befolkningsvekst var for høy, og at hvis det ikke ble igangsatt tiltak, ville denne veksten ha en sterk negativ effekt på landets økonomi og velferd. På slutten av seminaret ble det avholdt en pressekonferanse hvor Khomeinis fatwa fra 1980 ble sitert, og det ble samtidig annonsert at Iran ville starte et familieplanleggingsprogram.²⁸ I desember 1988 erklærte vokterrådet at det ikke fantes noen islamske hindringer for familieplanlegging.

Religiøs opposisjon

Blant shiamuslimske lærde i Iran har det ikke vært noen opposisjon mot myndighetenes familieplanleggingsprogram. De religiøse lederne har kommet med fatwaer som sanksjonerer prevensjon og har benyttet fredagsbønnen til å oppfordre innbyggerne til å fullføre sitt sosiale ansvar, oppsøke familieplanleggingstilbudet fra myndighetene og få færre barn.²⁹

I Iran har sunnimuslimske afghanske flyktninger høyere fødselstall enn den shiamuslimske iranske befolkningen. Dette

har ført til spekulasjoner om det er sekteriske forskjeller innen islam som fører til forskjellige fødselstall. Diane M. Tober, Mohammed-Hossein Taghdisi og Mohammad Jalali har i en artikkel undersøkt religiøs opposisjon mot familieplanleggingsprogrammet hos afghanske sunnimuslimske flyktninger. På grunn av krig og uro i Afghanistan befinner det seg nå opptil 2,5 millioner registrerte afghanske flyktninger og omkring 500 000 uregistrerte flyktninger i Iran.³⁰ Ifølge de iranske helsearbeiderne benytter afghanske flyktninger seg ikke av familieplanleggingsprogram og tilbud om prevensjon. Dette blir forklart med at de er sunnimuslimer, og at prevensjon er mot deres religion. Men ifølge Tobin et al. kan ikke sekteriske forskjeller i islam forklare ulik bruk av prevensjon. De skriver:

*“Religious interpretations and cultural differences may have an impact on reproductive decision making, but religion itself does not seem to preclude the use of family planning in these cases.”*³¹

For Iran, som aktivt prøver å begrense sin befolkningsvekst, blir afghanske flyktningers store familier og reservasjon mot familieplanlegging sett som en økonomisk utfordring. Iranske myndigheter har med støtte fra FNs flyktningorganisasjon trappet opp hjemsendelsen av afghanske flyktninger. Irans økonomiske problemer som inflasjon, høy arbeidsledighet, økning i skatter for å betjene flyktningkostnader og en stor ungdomsbefolkning, har medført sterke spenninger mellom iranere og afghanske flyktninger. For afghanere som føler seg marginalisert i det iranske samfunnet oppfattes familieplanleggingspro-

grammet, selv om det retter seg i like stor grad mot iranere, som en del av myndighetenes repatriering av afghanere.

Dette er i tråd med min hypotese om at det er den politiske konteksten som er avgjørende. Den politiske konteksten marginaliserer de afghanske flyktningene og bidrar til oppfatningen om at iranerne vil redusere antall afghanere gjennom familieplanleggingsprogrammet.

Religion som påvirkningskraft

Kevin McQuillan peker i sitt forskningsmateriale på tre elementer som må være til stede for at religion skal kunne påvirke fruktbarhet.³² Det første av disse er at religionen må artikulere normer som er tilknyttet fruktbarhetsresultat. Slike normer kan være direkte bestemmelser angående prevensjon og abort, men også mer generelle forhold relatert til kjønnsroller og familie.

Den religiøse gruppen må også kommunisere og følge opp disse verdiene og normene gjennom et sanksjonsapparat som kan straffe de som ikke følger normene og premiere de som følger dem. Til slutt vil disse normene ha sterkest påvirkningskraft på de religiøse medlemmene som har en sterk tilhørighet til det religiøse fellesskapet. Det er religionens institusjonelle påvirkningskraft McQuillan vektlegger. Denne institusjonelle påvirkningskraften ved religion synliggjøres på tre områder: i storsamfunnet, i lokalsamfunnet og i hvert enkelt individs liv.

I Iran spiller islam spiller en dominerende rolle i organiseringen av samfunnet. Etter den islamske revolusjonen i 1979 skal all lovutforming være i samsvar med islam, inkludert lover vedrørende familieplanlegging, seksuell

kontakt, helseprogram og skoletilbud. Videre er det i Iran i stor grad geistlige som blir politikere. Det var religiøse ledere som ble politikere etter revolusjonen, og hele det politiske systemet bygger på en kombinasjon av religion og politikk. Derfor vil all statlig politikkutforming være i samsvar med iranske geistliges tolkning av islam og sharia. Myndighetenes politikk må i denne politiske konteksten forstås som "riktig" tolkning av shiaislam og shiaislamsk lov.

Da det på myndighetsnivå var oppnådd konsensus vedrørende lovligheten av familieplanlegging i islam, ble religiøse institusjoner brukt for å videreformidle dette til befolkningen. Moskeer i hele landet ble brukt til å spre informasjon om familieplanleggingsprogrammet. I rurale områder


*Sekteriske forskjeller innen islam
kan ikke forklare ulik bruk
av prevensjoner.*


var dette spesielt nyttig, da lokale prester ofte hadde bedre muligheter til å informere fattige, ikke-utdannede iranere som var skeptiske til myndighetenes offisielle befolkningsprogram. Også det offentlige skolevesenet sprer informasjon og kunnskap om familieplanlegging og prevensjon. På alle undervisningsnivåer, inkludert universitetene, foregår det skoleing i familieplanlegging.

Det er bestemt ved lov at all seksuell omgang utenfor ekteskapet, *zina*, er forbudt. *Zina* kan i Iran straffes med fengsling, bøter, pisking og steining. For å kunne ha seksuell omgang må en være gift. Et giftemål er ikke gyldig før det er registrert.

ert hos myndighetene som slik holder oversikt over hvilke par som er og hvilke som ikke er legitime. Når preventiver ble utdelt på helsestasjoner, ble det tidligere spurt om sivilstatus, for å sjekke om du var i et legitimt forhold som ga deg rett til prevensjon. I samtale med tidligere leder av familieplanleggingsprogrammet, dr. Bahram Delavar, opplyste han om at det nå ikke lenger spørres om sivilstatus blant annet på grunn av redsel for spredning av hiv.

Iran har hatt en sterk satsing på familieplanlegging og har vektlagt at hver familie må ta ansvar for nasjonens økonomiske

*Prevensjon og familieplanlegging
er ikke nye ideer i den muslimske
verdenen.*

utvikling. Et par får ikke økonomiske bidrag fra staten for flere enn tre barn. Videre blir det sosialt sett ned på å få flere barn. Under mitt opphold ved universitetet i Teheran fortalte de andre studentene meg om en professor som hadde fire barn og de mente at han og hans kone var egoistiske og uansvarlige, ettersom de fikk så mange barn.

Lignende holdninger finnes i forhold til afghanske flyktninger, som i gjennomsnitt får flere barn enn iranere. I begge tilfellene blir det oppfattet som egoistisk at en bruker en større del av statens ressurser og ikke tar hensyn til myndighetenes krav om lavere befolkningsvekst.

De sosiale normene i stor- og lokalsamfunnet for hvilke antall barn som er "riktig", gir en sterk føring på individers valg av familiestørrelse. Jeg tror likevel motivene

for å følge statens befolkningspolitiske linje er forskjellige ut fra den enkelte iraners klassetilhørighet, utdanningsnivået og hvilken del av landet en kommer fra.

Avslutning

Jeg har her forsøkt å vise at ideen om en "muslimsk fødselsmaskin" og en særegen islamsk fruktbarhet bestående av høye fødselstall er falsk. Prevensjon og familieplanlegging er ikke nye ideer i den muslimske verdenen. Som historien viser, har diskursen rundt prevensjon og fødselskontroll vært ført blant muslimske lærde på 700-tallet. I den moderne debatten rundt islam og prevensjon er politiske og historiske kontekster med på å forme de forskjellige muslimske landenes forhold til og mål i befolkningspolitikken.

Enkelte muslimske land har høy fruktbarhet og ønsker av ulike grunner dette. For eksempel har land i den arabiske regionen som ønsker å øke fødselstallene vektlagt økonomi. Disse var alle oljeeksporterende land med et sterkt behov for arbeidskraft. Disse landene valgte, i likhet med Norge, å skape forhold som førte til høyere fødselstall i egen befolkning fremfor å importere arbeidskraft fra andre land. Andre muslimske land har lav fruktbarhet og bruker ulike politiske virkemidler aktivt for å oppnå lave fødselstall. Iran er et eksempel på et muslimsk land som ønsker lav befolkningsvekst.

Jeg har i denne artikkelen beskrevet Irans befolkningspolitikk og hvilke politiske virkemidler som er tatt i bruk for å oppnå lave fødselstall. Eksemplet Iran viser at det er mulig for et muslimsk land å oppnå lave fødselstall hvis det føres en politikk som legger til rette for dette.

Iran er ikke eksepsjonelt som et mus-

limsk land med lave fødselstall og aktiv befolkningspolitikk. Som det kommer frem i tabell 1, finnes det flere andre muslimske land med lave fødselstall. Sammenhengen mellom islam og fruktbarhet er komplekst og kontekststyrt og kan ikke forklares gjennom enkle metaforer som "den muslimske fødselsmaskinen".

• f •

- 1 Johansen, Jahn Otto: «Blir Europa islamifisert?», i Aftenposten, Oslo, 28. januar 2008
- 2 Berg, Halgrim: «Amerikabrevet: Europa i fare». Oslo: Koloritt forlag, 2007
- 3 Said, Edward: «Orientalisme, vestlige oppfatninger av orienten», Oslo: De norske bokklubbene, 2001
- 4 Jeg definerer et muslimsk land som et land hvor flertallet av befolkningen er muslimer, og en islamsk stat som et land med en direkte henvisning til sharia, den islamske loven i landets konstitusjon.
- 5 Ahmed, Leila: «Women and Gender in Islam», New Haven & London: Yale University Press, s. 64, 1992, Mussalam, Basim: «Sex and society in Islam», Cambridge: Cambridge university press, 1983, s. 10
- 6 Mussalam: 1983, s. 16, min oversettelse
- 7 Mussalam: 1983, s. 37f, Esposito, Jhonn L.: "Family Planning" i Esposito Jhonn L (red): The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World, New York : Oxford University Press, vol 1, 1995, s. 464-465
- 8 Ahmed: 1992, s. 92f
- 9 Esposito, Jhonn L.: «The Oxford Dictionary of Islam», New York: Oxford University Press, 2003, s. 44
- 10 Esposito: 1995, s. 465, min oversettelse
- 11 Esposito: 1995, s. 465
- 12 Stein, Dorothy: «People who count Population and politics women and children», London: Earthscan publications Ltd, 1995, s. 27, Johnson, Stanley: «The politics of population The international conference on population and development Cairo 1994», London : Earthscan publications Ltd, 1995, s. 79f
- 13 Roudi-Fahimi Farzaneh: "Islam and family planning" i Mena policy brief, Population Reference Bureau, 2004 www.prb.org, Government of Islamic country er i artikkelen brukt som betegnelse, jeg har valgt å oversette dette med islamske land da det er uklart om artikkelforfatteren mener muslimske eller islamske land, se note 4
- 14 Hoodfar, Homa og Assadpour, Samad: "The politics of population policy in the Islamic Republic of Iran", i Studies in Family Planning, Vol 20, Nr 1, 2000, s. 19-34
- 15 Aghajanian, Akbar: "Family Planning and Contraceptive Use in Iran, 1967-1992", i International Family Planning Perspective, Vol 20, nr 2, 1994, s. 66-69
- 16 Abbasi-Shavazi, Mohammed J. og McDonald, Peter: "National and Provincial-level fertility trends in Iran, 1972-2000", i Working Papers in Demography no 94, Demography and sociology program, Australian national University, 2005, s. 1-41
- 17 Abbasi-Shavazi, Mohammed J.: "The fertility revolution in Iran", i Population Societies, Nr 373, 2001, s. 1-4
- 18 Abbasi-Shavazi, Mohammed J.: 2001, s. 1, "twenty million army", min oversettelse
- 19 Ladier-Fouladi, Marie: "The fertility transition in Iran", i Population: an English selection, Vol 9, 1997, s. 191-213
- 20 Aghajanian, Akbar og Merhyar, Amir H: "Fertility, Contraception Use and family planning program Activity in the Islamic republic of Iran", i International Family Planning perspective, Vol 25, Nr 2, 1999, s. 98-10
- 21 Ladier-Fouladi, 1997, s. 201
- 22 Abbasi-shavazi og McDonald 2005
- 23 Obermeyer, Carla Makhlof: "Reproductive choice in Islam: Gender and state in Iran and Tunisia", i Studies in Family Planning, Vol 25, Nr 1, 1994, s.41-51
- 24 Roudhi-Fahimi, Farzaneh: "Irans family planning program: responding to a nation needs", i Mena policy briefs, population reference Bureau, 2002, www.prb.org
- 25 Hoodfar & Assadpuur: 2000, s. 22
- 26 Hoodfar & Assadpuur: 2000, s. 22
- 27 Hoodfar & Assadpuur: 2000, s. 24
- 28 Aghajanian, Akbar: 1994, s. 67
- 29 Aghajanian & Merhyar: 1999, s. 102, Roudi: 1999, s. 9
- 30 Tober, Diana og Taghdisi, Mohammed-Hossein og Jalali, Mohammad: "'Fewer Children, Better Life' or As Many as Gods Wants"?: Family Planning among Low-income Iranian and Afghan Refugee families in Isfahan, Iran", i Medical Anthropology Quarterly, Vol 20, Nr 1, 2005, s. 50-72
- 31 Tober et al: 2005, s. 62
- 32 McQuillan, Kevin: "When does Religion Influence Fertility?", Population and development Review, Vol 30, Nr 1, 2004, s. 25-56, McQuillan, Kevin: «Culture, Religion and Demographic Behaviour Catholics and Lutherans in Alsace, 1750-1870», Montreal : McGill-Queen's University Press, 1999

Despite security problems, population growth, increase in the price of goods and the Agency's financial limitations, the United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA) provides quality health care to 4 million Palestine refugees.

Facing socio-economic decline: Delivering health to Palestine refugees

Guido Sabatinelli is UNRWA Health Director, UNRWA HQ Amman, Jordan.

Stefania Pace-Shanklin is Health Policy and Planning Officer, Department of Health, UNRWA HQ Amman, Jordan.

Flavia Riccardo is Associate Epidemiologist, Department of Health, UNRWA HQ Amman, Jordan.

Ali Khader is Chief Health Protection and Promotion, Department of Health, UNRWA HQ Amman, Jordan.

refugees are assisted by UNRWA. The Agency was established in 1949 to carry out direct relief and work programmes for Palestine refugees: individuals and descendants of individuals whose residence was Palestine between June 1946 and May 1948, and who lost both homes and means of livelihood as a result of the 1948 Arab-Israeli conflict.¹ However, primary health care in camps is also provided to Palestinians displaced in Jordan after the 1967 war.

UNRWA operates in five Fields: Lebanon, Syria, Jordan and the occupied Palestinian territory (oPt), consisting of Gaza and the West Bank, in a context characterized by episodes of violence and a worsening socio-economic situation. During the Agency's early years, the aid delivery focus evolved into a human development approach, with UNRWA serving the Palestine refugees in the areas of education, health, vocational training, relief and social services.² In recent years a self-supported programme of microcredit and microfinance has been operational to assist the most needy refugees.

UNRWA's health programme aims to protect, preserve and promote the health of Palestine refugees and to meet their basic health needs. It is organized in four sub-programmes: health protection and promotion, curative medical care services, disease prevention and control and environmental health, which over the years have adjusted to meet the changing epidemiological profile of the Palestine refugee population.

Living conditions of Palestine refugees

The living conditions of Palestine refugees in the host countries vary according to the local political and economic situation, the recognition of refugee status and access to

TEXT: Guido Sabatinelli, Stefania Pace-Shanklin, Flavia Riccardo and Ali Khader

THIS ARTICLE OUTLINES the difficulties faced by Palestine refugees and the challenges of UNRWA in ensuring the highest attainable level of health for all of them.

On one side, the growing number of registered refugees and the great diversity of socio-economic conditions in which they live in the five Fields of operation constitute a challenge for UNRWA, as management of programmes requires coordination of customized decentralized activities for each Field. However, it is also a great strength of the Agency, as the long term commitment to one group of refugees in such a wide area has enabled UNRWA to understand the health needs of its served population and to make a difference in health delivery through an extensive network of primary health care facilities.

Today more than four million Palestine

government services, as determined by national laws.

LEBANON, JORDAN AND SYRIA

Lebanon hosts 413,962 refugees registered with UNRWA, of whom about 50 percent live in 12 refugee camps and the rest in 27 "gatherings".³ Palestine refugees in Lebanon constitute 10 percent of the Lebanese population. They do not, however, benefit from the State's social services: they are denied access to the national taxation system, to health and social benefits, to water and sanitation systems and to free exchange of goods and services.⁴ Therefore they rely heavily on UNRWA for the provision of health care.

Only those who arrived in Lebanon shortly after 1948 are legal residents, the rest are considered, at various levels, illegal immigrants.⁵ They are not allowed to work in 70 professions including medical ones and their diplomas are not recognized. The high cost of work permits combined with a general reluctance of employers to pay social and pension benefits to this traditionally underpaid group, account for their protracted financial dependence⁶ and acceptance of undeclared jobs.

As inhabitants of Lebanon, Palestine refugees also suffer the consequences of political unsettlement. In 2006, almost the entire Lebanese territory was targeted as a result of the war between Israel and Lebanon. A total of 1,184 people were killed and more than 4,000 wounded while 900,000 people were displaced from southern Lebanon. The direct impact on Palestine refugees was due to sporadic targeting of three Palestine camps. For the Palestine refugees living in gatherings the effects of the war were comparable to those

suffered by the Lebanese population.⁷ Syria and Jordan host 451,467 and 1.9 million refugees respectively.⁸ Palestine refugees in these countries enjoy full social rights. In Syria they are given the rights of citizens. In Jordan, Palestine refugees are granted citizenship based on criteria such as place of origin (i.e. the West Bank) and year of arrival. The Gazans living in Jordan face restrictions on access to higher education and jobs⁹ and are therefore the most vulnerable group.¹⁰ The Palestine refugees, whilst remaining a potentially fragile population overall, have in these countries been allowed to enter the labour market and do have social mobility.

THE OCCUPIED PALESTINIAN TERRITORY

The occupied Palestinian territory is suffering the long-term effects of socio-economic hardship and the observed trend is towards a tightening of restrictions with increased isolation of Gaza and a growing lack of geographic contiguity in the West Bank. Israeli restrictions on the movement of Palestinian people and goods in and out of Gaza and within the West Bank are affecting not only access to basic services such as health, and limiting commercial activities,¹¹ but are also hindering UNRWA operations. Following the Palestinian Legislative Council elections in 2006, the impounding of Palestinian tax and VAT revenues by the Government of Israel and the donor boycott of the Palestinian Authority (PA)¹² led to a fiscal crisis. The consequential non-payment of public sector wages generated severe strikes. Salary payments were resumed after the lifting of the international embargo in June 2007; however, contextually the Israeli imposed closure policy on Gaza was intensified. Even consignments of essential medicines and

consumables have recently been delayed at Gaza's borders.

According to the November 2007 UNRWA socio-economic report there has been a sharp economic regression in the oPt with a per capita GDP drop of 30 percent in the past seven years. In the private sector, which constitutes 54 percent of work in Gaza, movement restrictions contributed to the detectable reductions in construction (12.9 percent) and manufacturing businesses (6.8 percent).¹³ This is partly explained in Gaza by the fact that the majority of commercial activities are export driven and are dependent on Israel for raw materials.

By mid-2006, there had been a 30 percent increase in poverty levels overall, and in Gaza nearly 80 percent of the population was living in conditions of extreme poverty, a 54 percent increase as compared with 2005.¹⁴ Conditions in the oPt since 2000 have been summarized by the UNRWA Health Department as follows: there has been a "near collapse of the Palestinian economy, rising unemployment, increased poverty, reduced commercial activities [...] and rising dependency on humanitarian assistance."¹⁵

Delivering health to Palestine refugees

UNRWA is mandated by the UN General Assembly to provide comprehensive health care and environmental health services to Palestine Refugees in the Near East. In 2007, more than three million refugees accessed UNRWA's preventive and curative services that include immunization, expanded maternal health and family planning and communicable and non-communicable diseases prevention and control programmes. Primary health care (PHC) is delivered by a network of 128 clinics serv-

iced by 443 doctors and 3,000 health care workers. Hospital care both in district (secondary level care) and referral hospitals (tertiary level care) is provided by contracted hospitals with a 75 percent fee reimbursement scheme throughout UNRWA's Fields of operation except in situations of extreme poverty where higher fee coverage is provided.

The demographic profile of the registered Palestine refugees depicts a young population where 38.8 percent are children below 18 years of age with a high fertility rate. This profile is comparable to that of



*Access restrictions in the West Bank
involve patients and UNRWA staff
alike.*



other countries in the Near East (table 1). Post-delivery and neonatal assistance is mainly provided by public health care services in the host countries and, as would be expected, infant mortality rates in 2003 were similar to those of the host countries. The first three observed causes of infant mortality are low birth weight, malformations and respiratory tract infections. This confirms a generalized trend in the region where a decline in infectious disease incidence is observed and consequently non-communicable diseases are increasingly frequent causes of mortality and morbidity.

Compared with the 1997 survey conducted in Jordan, Gaza, Lebanon and Syria, infant mortality has decreased in all fields by 2003 (Table 1).

As the leading causes of infant death were prematurity, low birth weight and mal-

Country/served population	Year	Percent of the population aged 0–14 years	Fertility rate	Infant mortality rate per 1000 live births
Syria (MoH)	2000–2005	39,5	3,47	16
Syria (UNRWA)	2003–2006	30,2	2,4	28,1
Jordan (MoH)	2000–2005	37,1	3,53	19
Jordan (UNRWA)	2003–2006	30,3	3,3	22,5
Lebanon (MoH)	2000–2005	27,3	2,32	22
Lebanon (UNRWA)	2003–2006	23,7	2,3	19,2
Palestinian Authority (MoH)	2000–2005	46,3	5,57	18
West Bank (UNRWA)	2003–2006	33,8	3,1	15,3
Gaza (UNRWA)	2003–2006	40,1	4,6	25,2
Israel (MoH)	2000–2005	28,35	2,85	5
Denmark (MoH)	2000–2005	18,66	1,75	4
Sweden (MoH)	2000–2005	18,11	1,64	3

Table 1: Social and Health indicators for the UNRWA-served population¹⁶ and Ministry of Health (MoH) data for countries in the Eastern Mediterranean and Scandinavia.^{17,18}

formations, the Agency focused its attention on: carefully monitoring pregnancies and referring high risk cases to hospital delivery; encouraging early registration of newborn children and carrying out a close clinical follow-up, especially in the neonatal period, and implementing community awareness on the risk of pregnancies at extreme ages (very young or old), of high parity, and of interfamilial marriage. Nevertheless, harder living conditions experienced by refugees, and especially in Gaza, might change the positive trend. Preliminary surveillance data indicates that infant and maternal deaths have increased in 2007. A survey to assess the current situation started in January and will be concluded by July 2008.

The relevance of communicable diseases as causes of morbidity and mortality among refugees is decreasing. Vaccine-preventable diseases are well under control and communicable diseases such as tuberculosis and HIV/AIDS have low endemicity. However, communicable diseases associated with poor environmental health, such as viral hepatitis and enteric fevers, are still a public health threat. This reflects endemicity patterns observed in the region. The reduction of communicable disease incidence combined with a longer life expectancy and modifications in life style have led to a change in the refugees' morbidity profile with the emergence of non-communicable diseases such as cardiovascular diseases, diabetes mellitus and cancer.

Micronutrient deficiencies, especially iron deficiency anaemia and vitamin-A deficiency, remain severe public health problems and are most probably due to the combined effect of several co-causes. Nutritional deficiencies related to a combination

of poor consumption, poverty or poor availability of specific foods, and/or to an increased biological need for example during pregnancy, have been identified as causes of micronutrient deficiency in all Fields. However, also high met-haemoglobin (Met-Hb) levels, due to toxic environmental pollutants such as nitrates and medical conditions such as thalassemia,²⁰ have been referred to as causes for the observed high prevalence of anaemia, especially in closed and hardship stricken communities such as Gaza.

Prevention and treatment of post-traumatic stress and other psychological and behavioural disorders, that are documented consequences of exposure to traumatic events,²¹ are emerging health priorities for Palestine refugees. The chronically harsh living conditions coupled with long-term political instability, violence and uncertainty are starting to take their toll, in particular on children and adolescents in the oPt and Lebanon. In Lebanon both the severe internal political tensions throughout the country and the aftermath of the 2006 conflict are keeping the population in a state of chronic distress. In the oPt the escalation of violence since September 2000 has led to destruction and demolition of homes, sieges, closures, curfews and spiralling poverty among the civilian population. The erection of the "separation wall" has divided families, limited access to school, work and basic services. This contributes to the decline of mental health, in particular among Palestinian youth.²²

Challenges for UNRWA

The growing vulnerability of the population it serves, access restrictions and logistical problems, as well as the financial burden of

the increased cost of medicines, supplies and staff salaries are the main challenges facing UNRWA's health programmes today.

First, the deteriorating socio-economic conditions among Palestine refugees, in particular in the oPt, have caused an increase in people living under the poverty line of 2.8 USD per capita daily expenditure. In UNRWA's view, "poverty and ill health form a vicious cycle. Poverty leads to ill health through increased personal and environmental risk, increased malnutrition and food insecurity, less access to knowledge and information, and a reduced ability to access health care. At the same time, ill health leads to poverty by reducing a household's income and lowering people's ability, productivity and quality of life."²³ The increased need for health care among the refugee population is not only the result of a demographic increase, but also a consequence of the swelling numbers of a highly vulnerable group of newly poor with no alternative healthcare providers.

Second, restrictions on movement in the oPt remain a complex problem for the resident population and a severe drawback for UNRWA. Problems differ according to the types of limitations imposed on the movement of people and goods in Gaza as opposed to the West Bank.

GAZA

Both UNRWA and the World Health Organization (WHO) have repeatedly expressed concern about the consequences of the strict closure policy imposed on Gaza on the health of the population residing there, and on their right to enjoy the highest attainable standard of health. The conditions are extremely volatile and impositions of complete closure, as happened in January

2008, resulted in severe consequences for the resident population. On that occasion the power plant, the pumps at water wells and the wastewater management plants stopped functioning due to fuel shortage. Many houses in Gaza remained without water and there was an increased risk of wastewater floods. The interruption of energy provision jeopardized primary health care services, medical supply delivery and, at secondary health care level, had a particularly severe impact on intensive care units, operation theatres and emergency rooms.²⁴

Tertiary health care services are available only outside Gaza. The frequent closure of borders has made it increasingly difficult for Gazan patients to seek high-level specialized health care. De facto, the referral system can no longer be ensured for Palestine refugees. In short, "Palestine patients with urgent life threatening conditions or in urgent need of care are particularly vulnerable and there are reports of patients dying at the Erez check point, in Gaza hospitals or in their homes."²⁵

THE WEST BANK

Access restrictions in the West Bank involve patients and UNRWA staff members alike. In 2006, a total of 385 UNRWA health staff members were denied or delayed access to their work place. The total person-days lost were 372, corresponding to a loss of 91,000 USD to the Agency.²⁶

Restrictions on health care for Palestinians, including primary health care services, are well known and have, since 2003, led to the activation of UNRWA Mobile Health Teams. These are composed of medical, nursing, and laboratory staff as well as a pharmacist and a professional driver, offering a full range of essential medical services

including immunisation, control of communicable and non-communicable diseases and first-aid treatment for conflict-related injuries. The objective of these teams is essentially to facilitate access to health services in locations affected by closures. The Mobile Health Teams were restricted at 36 road access points in 2006 with an estimated work loss of a week and a half. The Nablus team was particularly


*UNRWA has been contributing
to the welfare of four generations
of Palestinian refugees.*


affected by access restrictions. On six occasions it was denied access altogether; on other occasions it was delayed for up to six hours.

Also, in 2006 a new UNRWA clinic was established in Beit Surik (the North West of Jerusalem) to serve the 30,000 inhabitants of the area that, due to Israel's restrictive permit procedures, no longer had access to the health care clinic in Jerusalem's Old City, to which they were referred in the past.

A combination of rapid population growth, increased demand for services and integration of new activities within primary health care is overstressing UNRWA's Health Programme. Despite the increasingly unstable operational environment, UNRWA continues to provide one of the most cost-effective and efficient health delivery systems in the region. However, developments such as access restrictions have compelled the Agency to increase its healthcare offer in order to maintain standards of care. This has involved recruitment

of more personnel, establishment of the mobile clinics described above and an increase in the number of health centres in the West Bank.

UNRWA's work is funded almost entirely by voluntary contributions from donor countries, and "while donations to UNRWA have risen steadily over the years, they have failed to keep pace with the rate of natural growth of the refugee population"²⁷ and of their needs. Although fundraising activities are essential in order to fill the gaps and deliver much needed health care services to the Palestine refugees, the Health Programme today is tackling financial restrictions and increased demand of health care also through an internal reorganization. Prioritization of services delivered and increased efficiency through the establishment of health information systems at Health Centre level are coupled with the updating of management guidelines and revision of available drug lists to better respond to the needs of the refugees.

Looking ahead

UNRWA has been contributing to the welfare and human development of four generations of Palestine refugees and is now facing challenges related to the changing needs of the population it serves and to the deteriorating socio-economic conditions in which the refugees live.

The increased awareness of non-communicable diseases and morbidity has sustainability implications for the Agency due to the higher cost and duration of treatments. On the one hand, early detection and case management of hypertension and diabetes have become one of the cornerstones of the Disease Prevention and Control Programme in response to the generalized epi-

demiological shift in the region. On the other hand, old enemies such as communicable diseases and micronutrient deficiencies are still severe public health concerns. The double burden of communicable and non-communicable diseases remains one


*The chronically harsh living
conditions coupled with violence are
starting to take their toll.*


of the major challenges UNRWA faces.²⁸

Moreover, the nutritional status, particularly for vulnerable groups among the refugees such as the extremely poor, pregnant women and children, has to be monitored. Specific supplementary feeding programmes including distribution of food baskets, iron fortification of products such as flour, and vitamin A campaigns are implemented in response to this need.²⁹

UNRWA is struggling to maintain a good quality of care. Utilization of outpatient services in 2007 had increased to approximately nine million medical consultations per year with an average of 95 visits a day per doctor.³⁰ Significant changes in the host nations' attitudes to refugees within the context of their national health service are not foreseeable in the near future and UNRWA is facing a long-term commitment to Palestine refugees. Specific studies address patient flow analysis in order to optimize doctor-patient contact time and avoid overcrowding. Quality evaluation of care in health centres and contracted hospitals as well as a thorough analysis of the outcome of visits and the nature of repeat visits (whether due to patient follow up, to new

conditions or to lack of improvement after treatment) are providing the keys to reorganization of services and increased internal efficiency.

Notwithstanding the difficulties it faces, the Agency cannot stand away from addressing priority unmet health needs such as mental health, cancer screening and treatment and physical rehabilitation services. Mental health and psychological well-being are expected to become major issues in the next years in view of the growing poverty and social segregation of the Palestine refugees. Moreover, early detection and management of cancer will become a future challenge. The major share of the effort will fall on the health care system,³¹ as will the expected increase in demand for physical rehabilitation services.

The effort to address the needs of Palestine refugees will require the mobilization of additional human and financial resources and the support of individuals, countries and institutions from all over the world.

• f •

ACKNOWLEDGEMENTS

The authors acknowledge the contributions of Dr. Yousef Shahin, Ms. Rawan Saadeh, Mr. Ahmad Al-Naotur, and Ms. Mariem Omari.

- 1 United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA) website: <http://www.unrwa.org>.
- 2 UNRWA: UNRWA Health Programme Five Year Strategy 2008-2012, UNRWA Health Department, Amman 2008.
- 3 UNRWA: Registration Statistical Bulletin, no. 4, Amman 2007.
- 4 International Committee of the Red Cross (ICRC): Access to health care services for Palestinian refugees in Lebanon, ICRC Delegation, Beirut 2007.

- 5 Bolesta, A.: "Socio-economic Conditions of Palestinian Refugees in Jordan Syria and Lebanon", TIGER working paper series, Warsaw 2002.
- 6 ICRC: Access to health care services for Palestinian refugees in Lebanon, ICRC Delegation, Beirut 2007.
- 7 UNRWA: Annual Report of the Department of Health, UNRWA Health Department, Amman 2006.
- 8 UNRWA: Registration Statistical Bulletin, no.4, Amman 2007.
- 9 IRIN Middle East: "Plight of Palestinian refugees worsening in most parts of Middle East" in Humanitarian News and Analysis, United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2007. Resource available on the web: <http://www.irinnews.org/Report.aspx?ReportID=72841>.
- 10 El Abed, O.: "Immobile Palestinians: ongoing plight of Gazans in Jordan" in Forced Migration Review, Issue 26, August 2006.
- 11 UNRWA: "Emergency Appeal 2008", 2007. Resource available on the web: <http://www.un.org/unrwa/publications/pubso7.html>.
- 12 UNRWA: "Emergency Appeal 2008", 2007. Resource available on the web: <http://www.un.org/unrwa/publications/pubso7.html>.
- 13 UNRWA: "Prolonged crisis in the occupied Palestinian territory: recent socio economic developments", 2007. Resource available on the web: <http://www.un.org/unrwa/publications/pubso7.html>.
- 14 UNRWA: "UNRWA in 2006" in Official Report of United Nations Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East, 2006. Resource available on the web: <http://www.un.org/unrwa/publications/pubso7.html>.
- 15 UNRWA: "Impact of the humanitarian crisis in the occupied Palestinian territory on people and services", UNRWA Health Department, Amman 2003.
- 16 UNRWA: Annual Report of the Department of Health, UNRWA Health Department, Amman 2006.
- 17 World Health Organization Regional Office for the Eastern Mediterranean website: <http://www.emro.who.int>.
- 18 United Nations Demographic and Social Statistics: <http://unstats.un.org>.
- 19 Abu Naser A. A., Ghbn N., and Khoudary R.: "Relation of nitrate contamination of groundwater with methaemoglobin level among infants in Gaza" in La Revue de Santé de la Méditerranée Orientale. Vol. 13, No. 5, 2007.
- 20 Sirdah M., Bilito Y. Y., el Jabour S., and Najjar K.: "Screening secondary school students in the Gaza Strip for beta-thalassemia trait" Clin Lab Haematol, Vol. 20, No. 5, 1998.
- 21 Qouta S., El Sarraj E.: "Prevalence of PTSD among Palestinian children in Gaza Strip" in Arabpsynet journal 2004. Resource available on the web: <https://arabpsynet.com/Archives/OP/OPj2.Qouta.PTSD.pdf>.
- 22 Giacaman R., Saab H., Nguyen-Gillman V., Naser G.: Palestinian Adolescents coping with Trauma. Birzeit University, Birzeit 2004.
- 23 UNRWA: UNRWA Health Programme Five Year Strategy 2008-2012, UNRWA Health Department, Amman 2008.
- 24 World Health Organization: "Health Situation in Gaza" in World Health Organization Report, January 2008.
- 25 UNRWA: "Health situation in Gaza" in United Nations Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East Report, January 2008.
- 26 UNRWA: Annual Report of the Department of Health, UNRWA Health Department, Amman 2006.
- 27 UNRWA: "UNRWA in 2006" in Official Report of United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East, Amman 2006.
- 28 UNRWA: Annual Report of the Department of Health, UNRWA Health Department, Amman 2006.
- 29 UNRWA: "Prevalence of anaemia among Palestine refugee pregnant women and children 6-36 months of age in Gaza strip and West Bank", UNRWA Health Department, Amman 2006.
- 30 UNRWA: Annual Report of the Department of Health, UNRWA Health Department, Amman 2006.
- 31 UNRWA: Annual Report of the Department of Health, UNRWA Health Department, Amman 2006.

Assisted reproductive technologies, such as in vitro fertilization, have made their way to the Middle Eastern nation states. However, in the Sunni-dominant countries, third-party donation of sperm, eggs, embryos, and uteruses (as in surrogacy) is banned, leading some Sunni Muslim couples to travel to Iran and Lebanon, where Shia Muslim clergy have allowed donor technologies.

Islam, assisted reproductive technologies, and the Middle Eastern state

Marcia C. Inhorn, PhD, MPH, born in 1957, is Professor in the Department of Anthropology, School of Public Health, Program in Women's Studies, and Department of Obstetrics and Gynecology at the University of Michigan, Ann Arbor, where she also directed (2003-2006) the Center for Middle Eastern and North African Studies. She is the founding editor of *Journal of Middle East Women's Studies*, the official journal of the Association for Middle East Women's Studies, Middle East Studies Association.

TEXT: Marcia C. Inhorn

IN THE NEW MILLENNIUM, the Middle Eastern assisted reproductive technology (ART) industry is flourishing, with hundreds of in vitro fertilization (IVF) clinics in countries ranging from the small Arab Gulf states to the larger but less prosperous nations of North Africa.¹ This fluorescence of a mostly private Middle Eastern ART industry is not surprising: Islam encourages the use of science and medicine as solutions to human suffering and is a religion that can be described as "pronatalist", encouraging the growth of an Islamic "multitude".²

Yet, relatively little is known about Islam and technoscience, if technoscience is defined broadly as the interconnectedness between science and technology. As noted by Lotfalian in his recent monograph on Islam, *Technoscientific Identities, and the Culture of Curiosity*,³ there is a glaring lacu-

na in the literature on science and technology in a cross-cultural perspective, particularly from the Muslim world. This dearth of relevant scholarship clearly applies to the cross-cultural study of ARTs and third-party donation. For example, in the seminal volume on *Third Party Assisted Conception Across Cultures: Social, Legal and Ethical Perspectives*,⁴ not a single Muslim society is represented among the thirteen country case studies.

Clearly, the time has come to examine the globalization of ARTs to diverse contexts in the Muslim world, particularly given the rapid development and evolution of these technologies over time. As I will argue in this article, assisted reproduction in the Muslim Middle East bespeaks a complex "global assemblage"⁵ of technologies, gametes, legislation, religion, money, and ideas involving the pursuit of conception. That infertile Muslim couples are willing to participate in this world bespeaks the love, commitment, and ardent desire for children that characterize most ART-seeking couples in the Middle East, but that are rarely emphasized in the Western media discourses about purported Middle Eastern violence, religious fanaticism, and the cruelty of Muslim men to women. As I have argued elsewhere,⁶ the love between infertile couples is fueling the ART industry in the Middle East. It is also causing some Muslim couples to venture across deepening Sunni-Shia religious and political divides in search of human gametes (i.e. donor sperm, oocytes, and embryos), even at an historical moment when tensions between these two Muslim communities are at an all-time high.⁷

In the Muslim Middle East, practices of assisted conception are now tied to varying

sectarian religious attitudes toward gamete donation, codified in authoritative Islamic *fatwa* declarations and upheld by Middle Eastern states, which tend to have weak regulatory structures. Indeed, religion regulates ART practice much more clearly and effectively than state mandates in the form of laws or other regulatory mechanisms, which are either minimal or nonexistent. This “strong religion/weak state” reality has in recent years led in recent years to two clear patterns of ART practice, which follow the growing Sunni/Shia sectarian divide in this part of the world. As we shall see, all Sunni-dominant countries in the Middle East ban third-party gamete donation, while gamete donation is now practiced in at least two Shia-majority nations.

This article will focus on two of each – Egypt and the United Arab Emirates, both Sunni-dominant countries, and Iran and Lebanon, both Shia-dominant countries – where I have conducted extensive field research on ARTs with hundreds of Muslim couples.⁸ The interaction between religion and the state will be highlighted for each country. To do so requires examining *fatwas*, or non-legally binding but authoritative Islamic religious decrees, as well as the subsequent ethical and legal rulings that are being issued by some Middle Eastern states to enforce or, in some cases, overturn these *fatwa* rulings.⁹ Understanding the rapidly evolving religion-state nexus surrounding ARTs in the Muslim world is imperative. Perhaps unlike any other major region of the world, Islamically imposed religious restrictions guide clinical practice throughout the Middle Eastern region, with relatively little state legislation or intervention. This “strong religion-/weak state” scenario effects affects not

only what clinics are able to offer to patients, but also what patients are able to accept as morally permissible in their personal treatment quests.

Indeed, a key question is how the religion-state nexus actually plays out in the “making of Muslim babies” within Middle Eastern IVF centers.¹⁰ Harvard medical anthropologist Arthur Kleinman has coined the term “local moral worlds” to describe “the commitments of social participants in a local world about what is at stake in everyday experience.”¹¹ In the Middle East, understanding local moral worlds involves asking what Muslim ART-seekers think about IVF and specifically donor technologies. How do disparate Sunni-Shia stances toward gamete donation influence the “local moral worlds” of infertile Muslim couples, desperate to produce a child? When faced with the need for donor gametes to overcome infertility, what do Muslim IVF patients, whether Sunni and or Shia, actually do? Understanding local moral attitudes toward science, technology, medicine, and religion in the Middle East requires ethnographic engagement with reproductive actors themselves, including those who seek human gametes across national and sectarian divides.

ARTs in Sunni Islam

It is important to begin in the Sunni Muslim world, where the earliest *fatwas* on ART practice emerged and where the first clinics opened in the Sunni strongholds of Egypt, Saudi Arabia, and Jordan. The Grand Sheikh of Egypt’s famed religious university, Al Azhar, issued the first *fatwa* on medically assisted reproduction on March 23, 1980. This initial *fatwa* – issued only two years after the first IVF birth in England,

but a full six years before the opening of Egypt's first IVF center—has proved to be truly authoritative and enduring in all its main points. In fact, the basic tenets of the original Al-Azhar *fatwa* on IVF have been upheld by other fatwas issued since 1980 and have achieved wide acceptance throughout the Sunni Muslim world.

The Sunni Islamic position on assisted reproduction clearly permits in vitro fertilization, using eggs from the wife with the sperm of her husband and the transfer of the fertilized embryos back to the uterus of the same wife. However, since marriage is a contract between the wife and husband during the span of their marriage, no third party should intrude into the marital functions of sex and procreation. This means that a third party donor is *not* acceptable, whether he or she is providing sperm, eggs, embryos, or a uterus (as in surrogacy). As noted by Islamic legal scholar Ebrahim Moosa:

"In terms of ethics, Muslim authorities consider the transmission of reproductive material between persons who are not legally married to be a major violation of Islamic law. This sensitivity stems from the fact that Islamic law has a strict taboo on sexual relations outside wedlock (zina). The taboo is designed to protect paternity (i.e., family), which is designated as one of the five goals of Islamic law, the others being the protection of religion, life, property, and reason."¹²

As a result, at the ninth Islamic law and medicine conference, held under the auspices of the Kuwait-based Islamic Organization for Medical Sciences (IOMS) in Casablanca, Morocco, in 1997, a landmark five-point declaration included recommen-

dations to prevent human cloning and to prohibit all situations in which a third party invades a marital relationship through donation of reproductive material.¹³ Such a ban on third-party gamete donation is effectively in place in the Sunni world, which represents approximately 90 percent of the world's 1.3 billion Muslims.¹⁴

But to what degree are these Sunni fatwa declarations actually followed by physicians in the Muslim world? A 1997 global survey



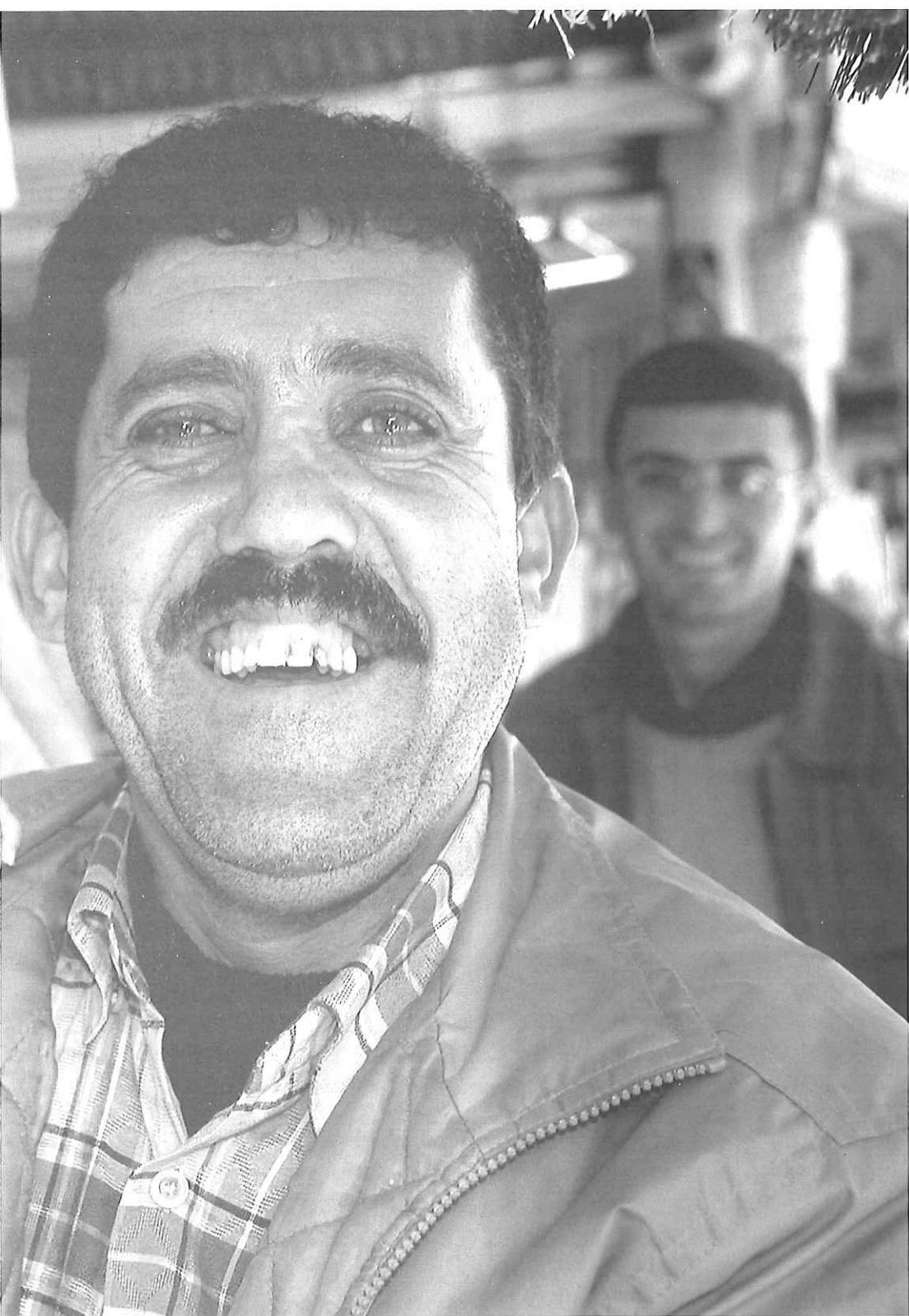
The donor child can only inherit from the sperm or egg donor, as the parents are considered to be adoptive parents.



of sperm donation among assisted reproductive technology centers in 62 countries provides some indication of the degree of convergence between official discourse and actual practice.¹⁵ In all of the Sunni-dominant Muslim countries surveyed—including the Middle Eastern countries of Egypt, Kuwait, Jordan, Morocco, Qatar, and Turkey, as well as a number of non-Middle Eastern Muslim countries including Indonesia, Malaysia, and Pakistan—sperm donation in IVF and all other forms of gamete donation were strictly prohibited. As the authors of this global survey note, "In many Islamic countries, where the laws of Islam are the laws of the state, donation of sperm was not practiced. Artificial insemination by donor AID is considered adultery and leads to confusion regarding the lines of genealogy, whose purity is of prime importance in Islam."¹⁶

The statement "the laws of Islam are the laws of the state" bears further investigation, for it is not, technically, accurate.





Islamic law, called *sharia*, governs family law (i.e., personal status law) in most Middle Eastern societies. However, separate civil legal codes, often imposed during periods of French and British colonial rule, govern most other areas of law throughout the region.¹⁷ ARTs come under the aegis of Islamic family law, given that ARTs are used to produce offspring for infertile couples. The association of ARTs with Islamic *sharia* has given religion outstanding power to dictate the scope and contours of


Egg donation is allowed,
as long as the husband marries the
egg donor temporarily.


clinical practice in the Muslim world, effectively weakening state intervention or civil law in this area.

Egypt is case in point. Over the past 20 years, Egypt has supported a thriving IVF sector, with approximately 50 IVF clinics. Five of these clinics are located in government hospitals and receive some state funding to offset expenses for the infertile poor.¹⁸ However, as in most Middle Eastern countries, Egypt's IVF sector is highly privatized and exists beyond the official gaze of the state. Opening an IVF clinic requires licensure by the Egyptian Ministry of Health, based on guidelines set forth by the Egyptian Medical Syndicate. However, the Egyptian Medical Syndicate has based its bioethical guidelines for clinic operation upon the early *fatwa* issued by Al Azhar, as well as the subsequent recommendations of the 1991, 1997, and 2000 conferences on ARTs organized by Al Azhar's International Islamic Center for Population Stud-

ies and Research and endorsed by the Al Azhar clergy.¹⁹

Prof. Gamal Serour, the director of the center at Al Azhar, laments the comparable lack of Egyptian state involvement in this process. "Unfortunately, there have not been any attempts to legislate IVF in Egypt," he writes. "The state controls the practice of IVF through licensing these centers. Centers have to abide by the guidelines laid [out] by the medical syndicate concerning premises, personnel, equipment, facilities, sterilization, etc. Every center must obtain approval of the medical syndicate followed by a license from MOH [Ministry of Health] before they start their programs." "However," he adds, "the 'regulations environment in Egypt is poor. It stops at the phase of issuing a license. There is no regulatory body which supervises or inspects the work done; neither is there an obligatory registry for compiling data. Of course, inspection occurs whenever a catastrophe occurs.'"²⁰ Concurring completely with this assessment, Prof. Mohamed Yehia, one of Prof. Serour's IVF colleagues at neighboring Ain Shams University in Cairo, describes the regulatory environment in Egypt as "very loose and mainly governed by the doctor-patient relationship."²¹ The fact that, in practice, doctors and clinics operate with little government interference does not mean that "anything goes" in either Egypt or other Sunni Muslim countries. Indeed, what is quite remarkable is the degree to which the *fatwa* banning third-party donation is actually followed by both practitioners and patients in the Sunni Muslim world. Sunni Muslim physicians in the Middle East appear loathe to offeroffering gamete donation to their patients. According to them, clinics in the

Sunni-dominant countries simply do not use donor technologies, which violate the *sharia* guidelines. Instead, if couples with recalcitrant infertility ask about gamete donation, they are either discouraged by their physicians from pursuing it further or are referred out of the country, primarily to Europe.

Indeed, most Sunni Muslim IVF patients would never dream of “doing donor”, and desire their clinical care from a Sunni Muslim IVF physician who shares this conviction. In the hundreds of interviews that I have conducted with Sunni IVF patients in disparate Middle Eastern settings, the vast majority agree completely with the religious prohibitions on gamete donation, arguing that gamete donation: (1) is tantamount to adultery, by virtue of introducing a third party into the sacred dyad of husband and wife; (2) creates the potential for future half-sibling incest, if the offspring of the same anonymous donor meet and marry; and (3) confuses kinship, paternity, descent, and inheritance in the emphatically patrilineal societies of the Muslim Middle East. According to them, preserving the “origins” of each child – meaning its relationship to a known biological mother and father – is considered not only an ideal in Islam, but a moral imperative. The problem with third-party donation, therefore, is that it destroys a child’s *nasab*, or lineage, which is considered immoral in addition to being psychologically devastating. A donor child could only be viewed as an *ibn haram*, literally “son of sin”. The child will be deemed illegitimate and stigmatized even in the eyes of its own parents, who will therefore lack the appropriate parental sentiments.²²

This firm conviction that parenthood of

a “donor child” is an impossibility is clearly linked to the legal and cultural prohibitions against adoption throughout the Sunni Muslim world.²³ The original Al-Azhar *fatwa* prohibiting third-party gamete donation also prohibits adoption of orphans, considering both of them unallowable.²⁴ As a result, few Sunni Muslim IVF patients will contemplate adopting an orphan, stating with conviction that it is “against the religion.” According to Sunni Muslim men, an adopted child, like a donor child, “won’t be my son.”²⁵

Given this local moral world, most Sunni IVF patients are *extremely* concerned about making their test-tube babies in a morally correct fashion. To that end, seeking out a trustworthy Sunni Muslim IVF practitioner is a concern for many patients. Interestingly, in the United Arab Emirates (UAE), the “global hub” of the Middle East (i.e., less than one-quarter of the total population of 4 million are Emirati nationals), a controversial draft law to govern UAE IVF centers includes a clause stating that every IVF center must have at least two Muslim practitioners, one an IVF specialist and one a laboratory technician, in order to be licensed. Attempting to reflect the UAE’s multicultural population, two government ministers present at the legislative hearing argued that “science and medicine have no religion,” and that “the UAE constitution does not discriminate against any citizen on religious grounds.” Nonetheless, the majority of those present at the July 3, 2007 hearing of the voted to include the controversial clause in the draft law.²⁶

ARTs in Shia Islam

Having said all of this, it is very important to point out how things have changed for

Shia Muslims since the beginning of the new millennium. Until recently, most Shia religious authorities have supported the majority Sunni view: namely, they agree that third-party donation should be strictly prohibited. However, in the late 1990s, the Supreme Leader of the Islamic Republic of Iran, Ayatollah Ali Hussein Khamenei, the hand-picked successor to Iran's Ayatollah Khomeini, issued a *fatwa* effectively permitting donor technologies to be used under certain conditions.²⁷ With regard to both egg and sperm donation, Ayatollah Khamenei stated that *both* the donor and the infertile parents must abide by the religious codes regarding parenting. However, the donor child can only inherit from the sperm or egg donor, as the infertile parents are considered to be like "adoptive" parents.

However, the situation for Shia Muslims is actually much more complicated than this. Because the Shia favor a form of individual religious reasoning known as *ijtihad*, various Shia religious authorities have come to their own conclusions about sperm and egg donation. There are major disagreements about:

(1) whether gamete donation without bodily contact truly constitutes *zina*, or adultery;

(2) whether donation is permissible at all if the donors are anonymous;

(3) whether the husband of an infertile woman needs to do a temporary marriage *mut'a* with the egg donor, then release her from the marriage immediately after the embryo transfer, in order to avoid *zina*, or adultery (such *mut'a* marriages are condoned in Shia, but condemned in Sunni Islam);

(4) whether a Shia Muslim woman mar-

ried to an infertile man can do a *mut'a* marriage with a sperm donor (an illegal state of polyandry), or whether she should temporarily divorce her infertile husband, remarrying him after accepting sperm from a donor.

In theory, only widowed or otherwise single women – who are not currently married – should be able to accept donor sperm, in order to avoid the implications of *zina*, or adultery. However, in all of the Muslim countries, single motherhood of a donor child is unlikely to be socially acceptable.

Indeed, in a most interesting legislative turn of events, the Iranian state has issued a law making sperm donation officially illegal – thereby effectively overruling Ayatollah Khamenei's *fatwa*-based permission of sperm donation. Namely, a law on embryo donation passed in 2003 in the Iranian parliament (*Majlis*) and approved by the Guardian Council (i.e., a religious "watch-dog" body that endorses every bill before it becomes law) has restricted gamete donation to married persons. Even though the law is brief (less than one page), it states clearly and succinctly who can and cannot donate and receive gametes. Egg donation is allowed, as long as the husband marries the egg donor temporarily – ensuring that all three parties are married. Sperm donation, on the other hand, is legally forbidden, because a sperm donor cannot temporarily marry an already married woman whose husband is infertile. Quite interestingly, however, embryo donation – which involves both sperm and egg from another couple – is allowed in order to overcome both male and female infertility. Because an embryo comes from a married couple and is given to another married couple, it is

considered *halal*, or religiously permissible.²⁸

Some Iranian clergy and physicians are presently advocating for future laws permitting all forms of donation as well as surrogacy. Once passed into law, gamete donation and surrogacy will be difficult to stop. Meanwhile, in the absence of formal legislation, some IVF physicians in Tehran – as


*Ironically, those most likely to
receive “American eggs” are
conservative Shia couples.*


well as in the Shia-dominant country of Lebanon, which is closely following the Iranian lead – are using the legal vacuum and original “permissive” *fatwa* of Ayatollah Khomeini to practice all forms of gamete donation and surrogacy among their desperate infertile patients. Lebanon, a multi-sectarian country where Shia comprise the majority of Muslims, has attempted to legislate against third party procedures of all kinds, and to limit access to ARTs to married couples. However, because of the strong Shia presence in that country, and the inability to achieve consensus among Lebanon’s seventeen other confessional communities, the legislative process has been suspended indefinitely. Indeed, with its long history of sectarianism and religious infighting, Lebanon represents a case *par excellence* of “strong religion/weak state”. In practice, ART decisions are left largely to the better judgment of IVF doctors and patients, based on their own religious and bioethical convictions.

Given these moral and legal ambigu-

ties, at least some Shia Muslim couples are beginning to receive donor gametes, as well as donating their gametes to other infertile couples. Since the new millennium, donor gametes are now being donated and procured by infertile couples in IVF clinics in Shia-majority Iran and Lebanon, the only two countries in the Muslim world that appear to allow this practice at the present time. For infertile Shia couples who accept the idea of donation, the introduction of donor technologies has been described as a “marriage savior”, helping to avoid the “marital and psychological disputes” that may arise if the couple’s case is otherwise untreatable.

Who are the sources of these donor gametes? In the Lebanese IVF clinics in which I worked, some of the donors were other IVF patients (mostly Shia Muslims who accept the idea of donation), some were friends or relatives (including egg-donor sisters), and some were anonymous donors, who provided their ova for a fee. In at least one clinic catering to a largely conservative Shia clientele, some of these donors were young non-Muslim, American women, who travel from the Midwest to Lebanon for extra payment in order to anonymously donate their eggs to infertile Lebanese couples. Ironically, those most likely to receive these “American eggs” are conservative Shia couples, who accept the idea of donation because they follow the teachings of Ayatollah Khomeini in Iran. In Lebanon, such couples are generally members of or sympathizers with Lebanon’s Hizbullah political party, which is officially described by the U.S. administration as a terrorist organization!

Furthermore, quite interestingly, in multi-sectarian Lebanon, the recipients of

these donor eggs are not necessarily only Shia Muslim couples. Some Sunni Muslim patients from Lebanon and from other Middle Eastern Muslim countries such as Egypt and Syria are quietly slipping across transnational borders to “save their marriages” through the use of donor gametes, thereby secretly “going against” the dictates of Sunni Muslim orthodoxy. That such reproductive tourism is done in secrecy – usually under the guise of a “holiday in Beirut” – is quite important, given the moral condemnation of gamete donation in the Sunni Muslim countries. Although such Sunni Muslim gamete seekers may have made peace with their own moral decisions to use donor technologies, they often remain extremely concerned about maintaining anonymity and confidentiality, in order to avoid moral censure of themselves and their future donor offspring.

Conclusion

In short, the arrival of donor technologies in both Lebanon and Iran – the only two Middle Eastern countries to offer these services at the present time – has led to a brave new world of reproductive possibility never imagined when these technologies were first introduced there more than twenty years ago. These technologies have engendered significant medical transnationalism and reproductive tourism; mixing of gametes across national, ethnic, racial, and religious lines; and the birth of thousands of IVF and donor babies to devout infertile Muslim couples. For their part, at least some infertile Muslim couples, both Shia and Sunni, have begun to reconsider traditional notions of biological kinship, even if “social parenthood” of a donor child is still not widely embraced in

the Middle Eastern region.³⁰ Nonetheless, because donor technologies are now widely available in both Iran and Lebanon, the power of the Sunni Muslim ban on third-party donation is being weakened across the region, with some infertile Sunni Muslim couples reconsidering their own anti-donation moral stances. As a result of these social processes, Shia gametes are finding their ways into Sunni bodies, despite the regional antagonisms between these two warring religious sects. Indeed, in the new millennium, the case of assisted conception and gamete donation provides compelling material for the study of Islamic technoscience in practice – a study that is ripe for anthropological investigation as these technologies make their way to diverse Muslim societies around the globe.

• f •

- 1 Inhorn, Marcia C.: *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and In Vitro Fertilization in Egypt*. Routledge New York 2003.
- 2 Musallam, B. F.: *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom 1986.
- 3 Ibid.
- 4 Blyth, Eric, and Landau, Ruth, eds.: *Third Party Assisted Conception Across Cultures: Social, Legal and Ethical Perspectives*. Jessica Kingsley, London 2004.
- 5 Ong, Aihwa, and Collier, Stephen J., eds. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Blackwell, Malden, Massachusetts 2005.
- 6 Inhorn, Marcia C.: “Loving Your Infertile Muslim Spouse: Notes on the Globalization of IVF and Its Romantic Commitments in Sunni Egypt and Shia Lebanon.” In *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, eds. Mark B. Padilla, Jennifer S. Hirsch, Miguel Munoz-Laboy, Robert Sember, and Richard G. Parker, pp. 139-160. Vanderbilt University Press, Nashville, TN 2007.
- 7 Nasr, Vali: *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*. W.W. Norton & Co., New York 2006.
- 8 Since 1988, I have undertaken long-term field research in four Middle Eastern societies—Egypt (1988-89, 1996), Lebanon (2003), “Arab Detroit” (2003-2005, 2007-2009),

- and United Arab Emirates (2007)—with additional research-related trips to Syria (2002-2003), Cyprus (2003), Lebanon (2006), Iran (2006), Egypt (2007), and Qatar (2007). I have conducted in-depth, ethnographic interviews with nearly 600 patient couples and numerous IVF physicians and clinic staff members, the vast majority of whom are Muslim. For a more comprehensive discussion of my research methods and fieldwork experiences, see Inhorn, Marcia C.: "Privacy, Privatization, and the Politics of Patronage: Ethnographic Challenges to Penetrating the Secret World of Middle Eastern, Hospital-Based In Vitro Fertilization" in *Social Science and Medicine*, vol. 59, 2004. My field research has been generously supported by multiple grants from the U.S. National Science Foundation and the U.S. Department of Education's Fulbright-Hays Faculty Research Abroad program. I am also grateful to all of the Middle Eastern IVF patients and staff who have made my research possible over the years. Alf alf shukran!
- 9 Tremayne, Soraya: "Law, Ethics, and Donor Technologies in Shia Iran." In *Assisting Reproduction, Testing Genes: Global Encounters with New Biotechnologies*, eds. Daphna Birenbaum-Carmeli and Marcia C. Inhorn. Berghahn Books, New York, in press.
 - 10 Inhorn, Marcia C.: "Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam" in *Culture, Medicine and Psychiatry* vol. 30:, 2006.
 - 11 Kleinman, Arthur: *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. University of California Press, Berkeley 1995.
 - 12 Moosa, Ebrahim: "Human Cloning in Muslim Ethics" in *Voices Across Boundaries*, Fall, 2003.
 - 13 Ibid.
 - 14 Serour, G. I., and Dickens, B.M.: "Assisted Reproduction Developments in the Islamic World" in *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, vol. 74, 2001.
 - 15 Meirow, D., and Schenker, J.G.: "The Current Status of Sperm Donation in Assisted Reproduction Technology: Ethical and Legal Considerations" in *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*, vol. 14, 1997.
 - 16 Ibid.
 - 17 The notable exceptions are Iran, Sudan, and Somalia, where Islamic law has been imposed on all citizens (including non-Muslims) in matters other than family law.
 - 18 Prof. Mohamed Yehia, personal communication, July 29, 2007
 - 19 Prof. Gamal I. Serour, personal communication, July 30, 2007
 - 20 Ibid.
 - 21 Prof. Mohamed Yehia, personal communication, July 29, 2007
 - 22 Inhorn, Marcia C.: "'He Won't Be My Son': Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamete Donation" in *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 20, 2006.
 - 23 Sonbol, Amira el Azhary: "Adoption in Islamic Society: A Historical Survey." in *Children in the Muslim Middle East*, ed. Elizabeth Warnock Fernea, pp. 45-67. University of Texas Press, Austin 1995.
 - 24 Inhorn, Marcia C.: "Fatwas and ARTs: IVF and Gamete Donation in Sunni v. Shi'a Islam" in *Journal of Gender, Race & Justice*, vol. 9, 2005.
 - 25 Inhorn, Marcia C.: "'He Won't Be My Son': Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamete Donation" in *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 20, 2006.
 - 26 Salama, Samir: "FNC in Heated Debate on Bill Regulating IVF Centres" in *The Gulf News*, Dubai, 4 July 2007.
 - 27 For discussions of ARTs in Iran, see Abbasi-Shavazi, Mohammad Jalal, Inhorn, Marcia C., Razeghi-Nasrabad, Hajieh Bibi, and Toloo, Ghasem. "The Iranian ART Revolution: Infertility, Assisted Reproductive Technologies, and Third-Party Donation in the Islamic Republic of Iran" in *JMEWS (Journal of Middle East Women's Studies)*, vol. 4, 2008 in press; Clarke, Morgan: *Islam and New Kinship: Reproductive Technology, Anthropology, and the Shari'ah in Lebanon*. Berghahn Books, New York 2008 in press; Clarke, Morgan: "Children of the Revolution: 'Ali Khamene'i's 'Liberal' Views on in vitro Fertilization" in *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 34, 2007; Clarke, Morgan: "Shiite Perspectives on Kinship and New Reproductive Technologies" in *ISIM Newsletter*, vol. 17, 2006; Garmaroudi, Shirin: *Kinship Intimacy in the Age of Assisted Conception: An Ethnographic Account of the Assisted Reproduction Technologies in Iran*. Master's Thesis, Institute of Social Anthropology, University of Bern, Switzerland, 2008; Tremayne, Soraya: "Not All Muslims are Luddites" in *Anthropology Today*, vol. 22, 2006; Tremayne, Soraya: "Law, Ethics, and Donor Technologies in Shia Iran." in *Assisting Reproduction, Testing Genes: Global Encounters with New Biotechnologies*, eds. Daphna Birenbaum-Carmeli and Marcia C. Inhorn. Berghahn Books, New York, in press.
 - 28 Tremayne 2006, 2008.
 - 29 Ibid.; Garmaroudi, Shirin: *Kinship Intimacy in the Age of Assisted Conception: An Ethnographic Account of the Assisted Reproduction Technologies in Iran*. Master's Thesis, Institute of Social Anthropology, University of Bern.
 - 30 Inhorn, Marcia C.: "'He Won't Be My Son': Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamete Donation" in *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 20, 2006.

I den arabiske verden får den moderne livsform ofte skylden for depression og selvmord. Muslimer går dermed angiveligt fri, for islam giver livet det indhold, mennesket behøver.

Depression og selvmord i den arabiske verden

Gunna Funder Hansen er ph.d. og adjunkt ved Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet. Hun forsker i sprogpædagogik og arabisk og arbejder også med aspekter vedrørende etniske minoriteter i social-, sundheds- og uddannelsessektoren.

TEKST: Gunna Funder Hansen

DEPRESSION ER EN ret almindelig sygdom, hvis primære symptomer er melankoli, skyldfølelse, lavt selvværd, søvnforstyrrelser, appetitløshed, apati og dårlig koncentration. Problemerne kan blive kroniske og føre til, at den syge ikke magter at passe et job og tage vare på sig selv og sine nærmeste. Derfor klassificerer WHO også depression som et handicap – et af de mest udbredte af slagsen på verdensplan. Ifølge WHO og Verdensbanken rammes omkring 20 procent af alle mennesker af depression på et eller andet tidspunkt i deres liv. I sidste instans er sygdommen livsfarlig, idet den – hvis den ikke behandles – kan føre til selvmord.¹

Samtidig forventes problemerne med depression at stige i de kommende år. I dag overhales lidelsen kun af hjerte-kar-sygdomme, men snart vil depression ifølge

WHO være den mest udbredte folkesygdom overhovedet, mens selvmord i 2020 som resultat heraf vil være nr. to på listen over årsager til dødsfald.² Der kan ikke gives en entydig forklaring på hvorfor, men blandt de fremherskende forklaringsmodeller er hypoteser om, at det postmoderne samfund og det opbrud i kulturer og traditioner, som vi i gennemlever, bærer en stor del af skylden. Det er åbenbart blevet sværere at være menneske.

Desuden synes der at være en stigende tilbøjelighed til, at man søger behandling for sin depression, hvilket gør problemet mere synligt. Dette skyldes sandsynligvis at forskningen har afdækket, at depression ofte skyldes mangel på signalstoffet serotonin i hjernen, og at serotoninbalancen i dag kan genoprettes med medicin.³ Depression er dermed blevet mere anerkendt som noget, der kan ramme os alle, og tusindvis af patienter, der tidligere måtte acceptere depressionen eller tage psykofarmaka med heftige bivirkninger, kan i dag leve et normalt liv. Alligevel skønner Psykiatrifonden i Danmark, at omkring 100.000 danskere lider af ubehandlet eller mangelfuldt behandlet depression – hvilket har alvorlige sociale konsekvenser i form af for eksempel problemer i familien og på arbejdspladsen og store økonomiske tab for samfundet på grund af uarbejdsdygtighed.⁴

Men hvordan ser billedet ud i den arabiske verden, hvor psykiske sygdomme generelt har været endnu mere tabubelagte end i Danmark, og hvor selvmord ofte opfattes som et ikke-eksisterende problem?

Tabu i opbrud?

Psykiske sygdomme er generelt voldsomt tabuiserede i den arabiske verden. Imidlertid synes der i de senere år – især i

Maghreb-landene, hvor sundhedsvæsenet normalt har tætte uddannelses- og samarbejds-mæssige forbindelser til Frankrig – at være skabt en ny åbenhed omkring depression. Således er salget af antidepressive midler i Marokko steget med 48 procent mellem 1999 og 2004,⁵ ligesom psykiatriske lidelser og problemer med selvmord på forskellige måder er blevet eksponeret i pressen.⁶ Samtidig er professionelle psykiatere begyndt at gennemføre videnskabelige undersøgelser af, hvor udbredt depression og selvmord faktisk er, og hvordan folk forholder sig til disse fænomener.


De fleste opfatter et andet menneskes depression som et tegn på dovenskab og svigtende tro på Gud.


I 2005 påbegyndte det marokkanske sundhedsministerium en stor undersøgelse med en population på 5500 individer – men det er den første undersøgelse af sin art på det afrikanske kontinent nogensinde.

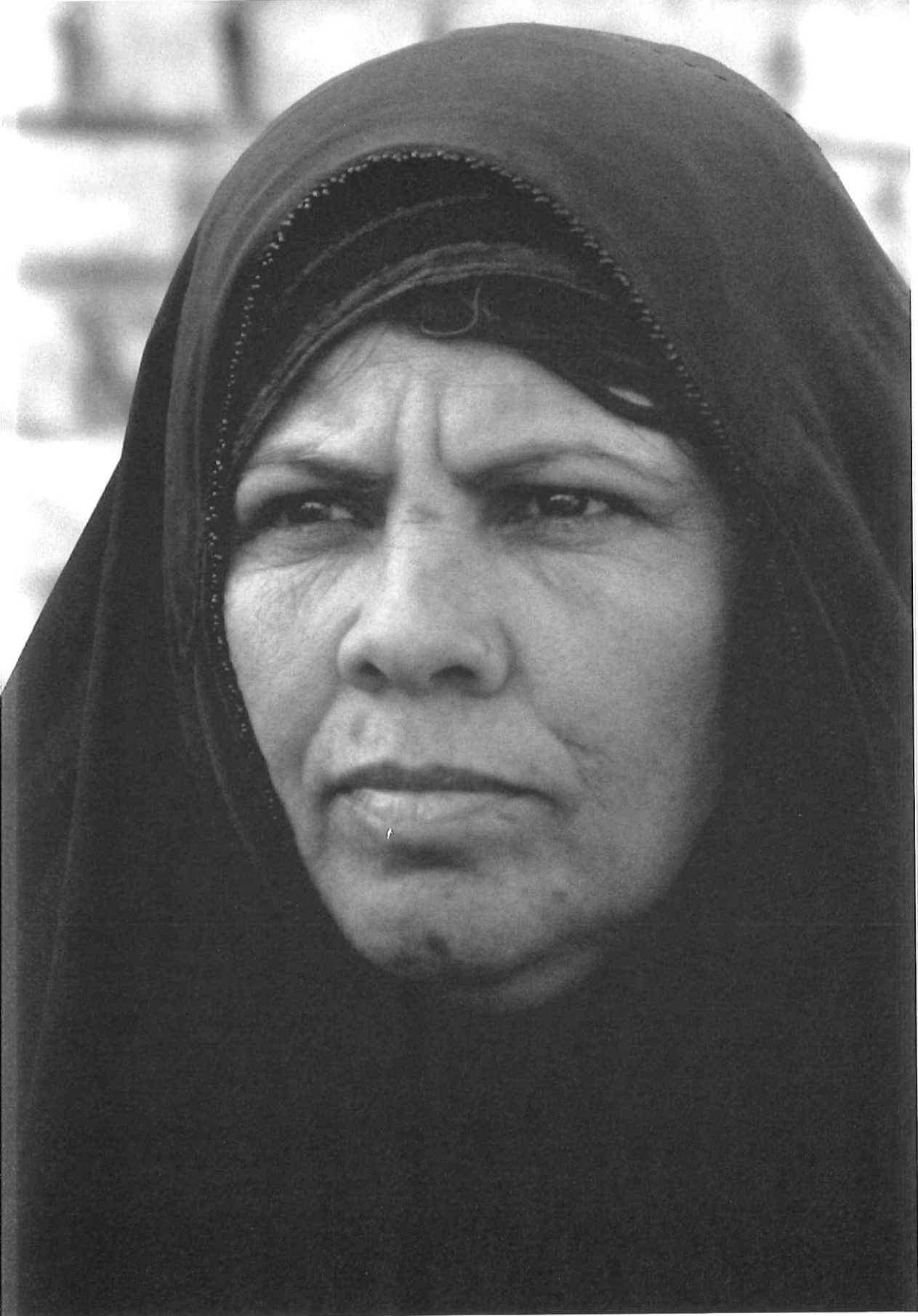
Ifølge tre af de marokkanske psykiatere og forskere, der står for undersøgelsen, lider 13–17 procent af marokkanerne af depression, men uden for det psykiatriske, lægelige miljø er lidelsen stærkt tabuiseret. Deres foreløbige resultater viser, at det er en ganske udbredt forestilling blandt muslimer, at mennesker, der lever i et muslimsk miljø slet ikke rammes af depression. Eftersom troen giver mennesket forklaringen på livet og alle nødvendige retningslinjer for, hvordan det skal leves, er den livstræthed, som depression opfattes som et udtryk for, ikke accepteret. Depression

opfattes derfor af mange muslimer ligefrem som værende *haram* – eller religiøst forbudt – idet det ses som udtryk for manglende accept af den skæbne, man nu engang fra Guds hånd har fået tildelt. De fleste opfatter et andet menneskes depression som et tegn på “overforkælelse”, dovenskab, manglende viljestyrke – og svigtende tro på Gud.⁷

Forskellige symptomer

Et resultat af denne holdning til depression er, at den syge gør alt for at skjule sin indre lidelse, mens de fysiske symptomer bliver centrale, idet de er lettere at tage og føle på og lettere anerkendes af omgivelserne. Og det er formentlig baggrunden for, at man i tværkulturelle studier af psykiske sygdomme finder en forskel i symptomer og hvordan patienter redegør for dem. Eksempelvis viser studier fra Emiraterne med endogen depression – det vil sige akut depression, der opstår uden en umiddelbar udløsende faktor – at patienter i Emiraterne definerer deres melankoli meget anderledes end de vestlige patienter. De vestlige patienter fremhæver især problemer med skyldfølelse og lav libido, hvilket sjældent nævnes af de arabiske depressive, som til gengæld i modsætning til de vestlige ofte bruger somatiske metaforer til at udtrykke deres “mentale smerte”. Hos de arabiske patienter indgår religiøse elementer i vid udstrækning, når symptomerne forklares, og ofte manifesterer depressionen sig i symptomer eller adfærd, der normalt slet ikke associeres med sygdommen i en vestlig kontekst.⁸ Eksempelvis opleves og beskrives depression ofte som ubehag eller smerte et sted i kroppen,

Endogen depression er mest udbredt blandt kvinder.



og onde ånder er en almindelig anvendt forklaringsmodel. Ligeledes fandt de førnævnte marokkanske psykiatere, at den manglende libido, der ofte følger med en depression, kun sjældent associeres med depressionen. Hos mænd opfattes det derimod gerne som en slags forbandelse, der er nedkastet over dem, hvorfor de går til en *faqih* for at søge hjælp til at få forbandelsen ophævet.

Samtidig er det et problem, at selv hvis man søger hjælp hos en læge fremfor hos en religiøs autoritet eller heksekunstner, får man ikke nødvendigvis den rette behandling. En kvalitativ undersøgelse af jordanske lægers holdninger og behandlingsmetoder i relation til depression viser en slående mangel på basal viden om sygdommen og de moderne behandlingsmetoder i den primære behandlingssektor,⁹ ligesom de førnævnte marokkanske psykiatere påpeger, at alment praktiserende læger i Marokko er alt for dårligt uddannede inden for psykiatri. Og selv hvis lægen indser dette og helst henviser til en specialist, skal man være heldigt stillet både geografisk og økonomisk for at få den kombination af medicinsk og terapeutisk behandling, som har den dokumenterede bedste effekt. Eksempelvis råder Marokko over blot 300 psykiatere og 150 psykoterapeuter, og de er alle geografisk placeret i området omkring Casablanca og Rabat.¹⁰ Samtidig koster en konsultation omkring 300 dirham, mens en månedsløn ligger omkring 1500 dirham for en ufaglært og omkring 2500–3000 dirham for en højtuddannet offentlig ansat i en underordnet stilling. Dermed er behandling hos privatpraktiserende behandlere i praksis uden for rækkevidde for de fleste marokkanere.

Hertil kommer, at de psykiatriske afdelinger på hospitalerne rundt om i landet er stærkt underbemandede, ligesom antallet af sengepladser er særdeles begrænset. Mange steder har man slet ikke uddannede psykiatere, og der er derfor meget stor forskel på kvaliteten af behandlingen på de forskellige afdelinger. Mens de store hospitaler i hovedstadsområdet måske kan tilbyde en tidssvarende behandling, findes der stadig psykiatriske institutioner – i Marokko som i resten af den arabiske verden – hvor de psykisk syge opbevares og lægges i lænker, og hvor behandlingen fortrinsvis består i djævlueddrivelse – som i praksis kan tage form af torturmetoder – suppleret med ofring af for eksempel kyllinger og lam. Denne form for behandling går oftest ud over patienter med skizofreni eller psykoser, men det illustrerer, at moderne psykiatrisk behandling langt fra er en selvfølge."

Selv mord og kønsforskelle

I lyset af disse barrierer for korrekt behandling af depression er det også interessant at se nærmere på udbredelsen af selvmord i den arabiske verden. Men da selvmord er et endnu større tabu end depression, er det måske ikke overraskende, at data om forekomsten af selvmord er nærmest ikke-eksisterende.

Men også i denne sammenhæng er psykiatere i Maghreb-landene begyndt at tage livtag med et tabu. Eksempelvis har den marokkanske psykiater, Nadia Kadiri, lavet et omfattende studium af forekomsten af selvmord og selvmordsforsøg i Marokko. Hun fandt, at modsat de fleste marokkaneres forestillinger, er disse fænomener faktisk forholdsvis udbredte. Det mest overraskende resultat af under-

søgelsen er imidlertid, at selvmord i Marokko er langt hyppigere blandt kvinder end blandt mænd – hvilket er modsat af hvad der er tilfældet i Vesten. Samtidig viser undersøgelsen, at sammen med depression er det at være ugift kvinde eller gift kvinde uden børn de vigtigste indikatorer for selvmord.¹²

Mens endogen depression både i Vesten og i den arabiske verden er mest udbredt blandt kvinder, hvilket formodes at skyldes biologiske faktorer, synes der altså med hensyn til selvmord at være sociale forhold der gør sig gældende, og som i Marokko giver en overrepræsentation blandt kvinder. Og flere arabiske psykiatere har de senere år peget på kvinders vilkår i den arabiske verden som afgørende for deres mentale velbefindende. Dette fremgår eksempelvis af en undersøgelse af den tunesiske psykiater Saïda Douki, som viser at de traditionelle livsformer, kvinder i den arabiske verden er underlagt, ofte udgør betragtelige psykiske belastninger. Arrangerede ægteskaber, vold i familien, polygami, mandens ret til ensidigt at kræve skilsmisse og – i Egypten, Djibouti og Mauretanien – kvindeligg omskæring har ifølge Douki alvorlige konsekvenser. Også den egyptiske psykiater, Ahmed Okasha, peger på kvinders status i samfundet som en vigtig indikator: Kvinder er som i udgangspunkt mindre værd end mænd. Allerede før sin undfangelse er en pige mindre ønsket af sine forældre end en dreng, og kvinde-kønnet defineres omkring den reproducerende rolle. Kvinders opgave i livet er udelukkende at føde og opdrage børn, og dermed er deres selvværd og fremtidsperspektiver som udgangspunkt begrænsede. De er dermed allerede som børn underlagt betydelige psykologiske risikofaktorer.¹³

Andre tunesiske psykiatere peger på kvinders undertrykte seksualitet som endnu et vigtigt element: Kvinders fysiske behov for seksuel tilfredsstillelse er ikke anerkendt, og det kønsopdelte samfund og



Selvmord i Marokko er langt hyppigere blandt kvinder end mænd – hvilket er modsat af tilfældet i Vesten.



manglen på seksualundervisning skaber en egentlig seksuel fobi hos mange kvinder. Hertil kommer kravet om at kunne fremvise mødomsblod på bryllupsnatten, hvilket – sammenholdt med kravet til manden om på sin side at kunne præstere og demonstrere sin virilitet – ofte resulterer i ganske voldsomme oplevelser for kvinden ved hendes seksuelle debut. Alt dette influerer negativt på kvinders seksualitet, og mange kvinder oplever generelt det seksuelle samkvem som forbundet med aggression.¹⁴

Endnu andre faktorer, der ifølge jordanske forskere udgør betydelige psykiske belastninger for kvinder i den arabiske verden er den sociale kontrol, hvor mistanke om manglende ærbarhed fra omgivelserne er en konstant trussel, og hvor manglende ægteskab eller manglende børnefødsler er socialt uacceptabelt. Ofte lever gifte kvinder også under samme tag som svigerfamilien, hvilket i ganske mange tilfælde er konfliktfyldt og dermed skaber et konstant psykisk pres på kvinden.¹⁵

Også saudiske psykologer peger på samfundsstrukturer i den arabiske verden som risikofaktorer for især kvinder. Men i lighed med flere af de andre nævnte kilder

fremhæver de, at det ikke er islam per se, der er problemet, men derimod den tiltagende nedbrydning af de "rigtige" islamiske familieværdier. Resultatet er ifølge den kvindelige saudiske psykolog, Parisa Saed Al-Hashem, at mange saudiske familier er præget af en giftig stemning og mangel på følelsesmæssig støtte mellem familiemedlemmerne. Samtidig mangler samfundet et socialt netværk, der kan træde til i vanskelige situationer – for eksempel kan kvinder, der udsættes for vold i hjemmet ikke forvente at få hjælp af politiet. Al-Hashem mener desuden, at mange mænd har et "tunnelsyn", der forhindrer dem i at se andet end deres egne, snævre og personlige interesser. Uhensigtsmæssige traditioner er blevet blandet med muslimske værdier, for eksempel misbruges muligheden for polygami, selvom "ingen kvinde selvfølgelig ønsker at dele din mand med en anden, ligesom ingen børn ønsker at se en anden kvinde end deres mor i deres fars liv", siger den saudiske psykolog, som mener, at hvad der er behov for, er "uddannelse, uddannelse og mere uddannelse, så alle er klar over deres rettigheder, pligter og ansvar."¹⁶

En række undersøgelser, der specifikt afdækker forekomsten af fødselsdepression, dokumenterer også, at dette er mere udbredt i arabiske lande end i Vesten, og eftersom fænomener som polygami og et negativt forhold til svigermoderen viser sig at være blandt de mest afgørende risikofaktorer, synes den arabiske familiestruktur også i den forbindelse at spille en rolle. Ligeledes ser religiøse anbefalinger af et langvarigt ammeforløb – Koranen og *hadith* anbefaler amning i barnets første to leveår – ud til at udgøre en reel belastning.

Flere af undersøgelserne peger tillige på, at kvindens forholdsvis ensidige funktion som mor og børneopdrager lægger et særligt pres på hende i forbindelse med graviditet og fødsel.¹⁷

Perspektiver

Som det fremgår af ovenstående, er der altså ikke blot en spirende erkendelse i den arabiske verden af, at depression og selvmord er problemer, der også vedrører muslimer. Arabiske psykiatere giver tilmed en lammende kritik af den arabiske traditionelle livsform på baggrund af de psykologiske belastninger, den lægger på arabiske kvinder. Disse psykiatere er selv arabere og muslimer, og inddrager som anført også religiøse fortolkninger i deres fremstillinger i et forsøg på at nuancere kritikken. Flere af dem inddrager således korancitater i deres analyser til forsvar for religionen som sådan – men samtidig som angreb på den traditionelle livsform. Imidlertid vedrører kritikken ikke kun islamiske samfund, men må formodes at gælde alle livsformer, hvor kvinden opfattes som mindre værd, hvor hendes køn begrænser hendes frihed og rettigheder, hvor hendes seksualitet undertrykkes, og hvor hendes opgaver i livet er begrænset til opfostring af børn. Desværre er sådanne livsformer vidt udbredte verden over.

I et kønspolitisk perspektiv er det interessant, at vi her har en forsknings- og medicinsk baseret kritik af kvinders forhold i arabisk samfundsliv. De psykologiske konsekvenser dokumenteres i en række videnskabelige undersøgelser, og at de synes at resultere i en øget forekomst af selvmord blandt kvinder, gør blot problematikken endnu mere alarmerende. Måske kunne disse undersøgelser – der er udført i den

arabiske verden af muslimske forskere – bruges aktivt i debatten om kvinders livsvilkår og muligheder i de arabiske samfund såvel som blandt etniske minoriteter herhjemme. Alle resultaterne peger i samme retning og burde føre til eftertanke hos både traditionalister og kulturrelativister: Det giver simpelt hen ikke mening at forsvare kulturelle livsformer, der er mentalt invaliderende for det ene køn.

• f •

- 1 WHO: http://www.who.org/mental_health, Netpsych.dk: <http://www.netpsych.dk/>
- 2 WHO: http://www.who.org/mental_health
- 3 Visse medicintyper påvirker også noradrenalin- og dopaminbalancen (<http://www.psykiatrifonden.dk/>)
- 4 <http://www.psykiatrifonden.dk/>, Netpsych.dk: <http://www.netpsych.dk/>
- 5 Hamdani, Hassan & Abdellatif El Aziz: "Être dépressif au Maroc", TelQel Online, nr. 16, Novembre 2005
- 6 Fx refererer artiklen "Mental depression blamed on breakdown of family values", i Arab News, 9 august 2007 til et saudisk TV-program, hvor problemstillingen behandles. Desuden er en del af baggrundslitteraturen til denne artikel eksempler på journalistiske magasinartikler om emnet.
- 7 Hamdani, Hassan & Abdellatif El Aziz: "Être dépressif au Maroc", TelQel Online, nr. 16, Novembre 2005.
- 8 Hamdi, E. Y. Amin & M. T. Abou-Saleh: "Problems in validating endogenous depression in the Arab culture by contemporary diagnostic criteria", i Journal of Affect Disorders, vol. 44, nr. 2-3, 1997; Hamdi, E. Y. Amin & M. T. Abou-Saleh: "Performance of the Hamilton Depression Rating Scale in depressed patients in the United Arab Emirates", i Acta Psychiatrica Scandinavica, nr. 6, 1997
- 9 Nasir, Laeth S & Al-Qutob, Raeda: "Barriers to the diagnosis and treatment of depression in Jordan", i JABFP March-April 2005, vol. 18, nr. 2.
- 10 Hamdani, Hassan & Abdellatif El Aziz: "Être dépressif au Maroc", TelQel Online, nr. 16, novembre 2005.
- 11 Touhami, Mekki: "Psychothérapies et prise en charge traditionnelle", i Revue Maghrébine de Psychiatrie, 23 mars 2005; Al-Atouabi, Majdouline: "Voyage au bout de la folie", i Maroc Hebdo International nr. 639, 11-16 février 2005.
- 12 Haimoud, Atika: Kadiri: "la dépression peut mener au suicide", i Aujourd'hui Le Maroc, nr. 9, Septembre 2005. Boudarham, Mohamed: La fascination pour la mort. Aujourd'hui Le Maroc, 9 Septembre 2005.

- 13 Vérán, Sylvie: "L'Islam, la femme et le psychiatre. Tempête sous le voile", i Nouvel Observateur, 26 juillet 2001
- 14 Vérán, Sylvie: "L'Islam, la femme et le psychiatre. Tempête sous le voile", i Nouvel Observateur, 26 juillet 2001
- 15 Nasir, Laeth S & Al-Qutob, Raeda: "Barriers to the diagnosis and treatment of depression in Jordan", i JABFP March-April 2005, vol. 18, nr. 2.
- 16 "Mental depression blamed on breakdown of family values", i Arab News, 9 August 2007.
- 17 Green, Katherine; Hazel Broom & James Mirabella: "Postnatal depression among mothers in the United Arab Emirates: Socio-cultural and physical factors", i Psychology, Health & Medicine, vol. 11, nr. 4, 2006; Chaaya, M. et. al.: Postpartum depression: Prevalence and determinants in Lebanon, i Archive of Women's Mental Health, vol. 5, 2002; Abu-Saleh, M.T. & Ghubash, R.: The prevalence of postpartum psychiatric morbidity in Dubai: A trans-cultural perspective, i Acta Psychiatrica Scandinavica, vol. 95, 1997.

Et langtrukket ul som fra et dyr i nød flerret plutselig stillheten i kirkerommet. Alle skvatt til, urolige blikk ble vekslet, og alle – små og store – forstod straks at det hadde kommet noen som “hadde djevlere”, det vil si var besatt.

“A House Where War Wages”

ÅNDELIG SYKDOM BLANT KOPTISK-ORTODOKSE I EGYPT

Berit Thorbjørnsrud er amanuensis ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk, UiO, har blant annet skrevet «Messias' piker» og «Controlling the Body to Liberate the Soul», i tillegg til en rekke artikler om Den koptisk-ortodokse kirken i Egypt.

representerer en helligbrøde. Fader Gabriel aksepterte dermed familiens diagnose og ga beskjed om at han ville prøve å drive ut djevlene.

Ifølge den berømte koptiske helgenen St. Antonius, førte syndefallet til at menneskene ble "susceptible to the malignant influence of the demons", og kroppen ble dermed for hver og en av oss "a house where war rages".¹ Denne krigen mellom det gode: Gud, og det onde: djevelen(e), utkjempes kontinuerlig og kan føre til det som kan karakteriseres som "åndelig sykdom". Og det var hva fader Gabriel mente hadde rammet den unge kvinnen; i hennes kropp hadde djevelen tatt kontrollen. Nå ville det bli hans oppgave å befri henne.

TEKST: Berit Thorbjørnsrud

BEKYMRET GIKK ALLE UT i kirkens forværelse, og der satt en ulykkelig mor på gulvet med sin datter i fanget. Datteren lå som en leddløs dukke; øynene var vrent bakover og hun utstøtte langtrukne skrik. Ifølge familien hadde hun vært slik i to uker, og nå hadde de kommet til dette klosteret for å be fader Gabriel, en meget berømt eksorsist, om hjelp. Familien var overbevist om at datteren var besatt. Hun hadde vært en fornøyd student helt til hun en kveld kom sent hjem. Da moren oppbrakt spurte hvor hun hadde vært, falt datteren sammen og siden hadde tilstanden vært uforandret. Familien slepte datteren frem til alteret og fader Gabriel vurderte å gi henne nattverd, men besluttet at det var for risikabelt. Djevlene hater hellige ting og hvis den unge kvinnen faktisk var besatt, ville de spytte nattverden på gulvet, hvilket

Offisiell sykdom og åndelig sykdom

Innenfor det offisielle helsevesenet kategoriseres sykdom som somatisk, psykisk og psykosomatisk. Det eksisterer ingen kategori for "åndelig sykdom", og "åndelige diagnoser" tvinges i stedet inn i de offisielle kategoriene. Besettelse kategoriseres for eksempel som en psykisk lidelse. Men for mange koptere representerer ikke dette en tilstrekkelig årsaksforklaring eller et tilstrekkelig behandlingsgrunnlag. For å kunne diagnostisere korrekt og dermed behandle riktig må man identifisere hvorvidt den eventuelle psykiske lidelsen *bare* er psykisk eller om den er forvoldt av onde makter. Spørsmålet blir dermed ikke hvorvidt den unge, ulende kvinnen var psykisk syk, men hvorvidt hun var syk fordi hun var besatt. Konklusjonen blir også avgjørende for hvorvidt hun bør behandles psykiatrisk eller om hun bør gjennomgå en eksorsisme.

Den koptiske kirken anvender begrepet åndelig sykdom særlig om besettelse, men

i denne sammenheng vil jeg anvende begrepet løselig om alle former for sykdom og skader forårsaket av onde krefter. De onde kreftene kan også virke indirekte gjennom menneskers bevisste eller ubevisste vilje til å påføre andre skade. Fenomenet åndelig sykdom bygger altså på en forestilling om at universet består av gode og onde krefter som også kan manifestere seg i mennesker. De gode kreftene kan gripe inn i menneskers liv på en positiv måte, mens de onde kan utløse sykdom, skader eller dødsfall. Til forskjell fra det biomedisinske systems fokus på den syke personen (eventuelt den syke delen), fokuseres det her på relasjoner mellom mennesker og mellom mennesker og gode/onde krefter. Dette har konsekvenser for hvordan man tenker behandling, og ikke minst for hvordan man utformer strategier for å *unngå* sykdom.

Ideer om ulike former for åndelig sykdom eksisterer hos de fleste av jordens folkeslag.³ Kristne egyptere har sine varianter som må forstås i forhold til deres verdensbilde og deres livssituasjon. Åndelig sykdom anerkjennes ikke av det egyptiske helsevesenet, og det latterliggjøres ofte av eliten. Blant store deler av befolkningen (også muslimer) oppfattes derimot fenomenet som en smertefull realitet. Det innebærer imidlertid ikke at alle deler eksakt de samme oppfatninger; dette er et felt som er under kontinuerlig debatt. Dette gjelder ikke minst vurderingen av hvilke tilfeller som *faktisk* dreier seg om åndelig sykdom.

Ønsker man å forstå et samfunns totale "helsevesen", er det ikke tilstrekkelig å studere kun det offisielle, man må også inkludere det "uoffisielle helsevesenet", med dets sykdomskategorier og behan-

dlingsformer. I det følgende vil jeg derfor gi en oversikt over fenomenet åndelig sykdom blant koptere, og vise hvordan denne sykdomskategorien må ses i sammenheng med forestillinger om mennesket og menneskets posisjon i forhold til den kosmiske kampen mellom Gud og Satan. De kristne som diskuteres tilhører Den koptisk-ortodokse kirke, og er bosatt i et lavklassedistrikt av Kairo, Shoubra el-Khema.³ Den koptiske kirken som institusjon



Åndelig sykdom bygger på en forestilling om at gode og onde krefter kan manifestere seg i mennesker.



fokuserer i økende grad på korrekt kristendom (religion: *diin*) til forskjell fra tradisjon (*taqaliid*). Dette bidrar til at noen elementer problematiseres og at særlig forestillingene om individuelt ansvar aksentueres på nye måter. Der den syke tidligere – og fortsatt blant "folk flest" – oppfattes som et uskyldig offer forklarer Kirken i dag slik sykdom som en konsekvens av individets manglende grensekontroll. Ifølge Kirken er "a soul without Jesus (...) like a city without walls", hvilket innebærer at enhver må sørge for å etablere den rette relasjon til Jesus. I forhold til den unge besatte jenta vil derfor Kirken stille spørsmål ved om det var hennes egen skyld at hun ble besatt; hadde hun hatt Jesus i sitt hjerte ville aldri djevelen ha lyktes.

Kulturelle konstruksjoner av sykdom

Kropp, helse, sykdom og behandling oppfattes ofte som naturgitte kategorier uavhengig av kultur. Selv når vi aksepterer at vi opplever og fortolker vår hverdag gjen-

nom kulturspesifikke ideer, synes vi å fortsette å tenke på kropp og sykdom som biologiske og derfor universelle kategorier som krever like universelle behandlingsteknikker. Studier har imidlertid vist at det både mellom folkegrupper og innad i en gruppe kan eksistere mange forskjellige oppfatninger om kroppen og dens behov, om sykdom, og dermed om hva som representerer adekvat behandling. For å etablere et grunnlag for tverrkulturelle studier – det vil si komme under ulike folkegruppers sykdomskategorier – foreslår antropologene Sachs og Uddenberg å definere sykdom som “en forstyrret orden”.⁴ Når noen blir syke, fungerer ikke lenger ting som forventet, verken for den “forstyrrede” personen selv eller hennes “forstyrrede” omgivelser. Et viktig poeng for Sachs og Uddenberg er dermed å utvide perspektivet fra de fysiologiske endringene til også å omfatte de sosiale endringene disse medfører. Sykdom er med andre ord både en fysiologisk og en sosial prosess. Samtidig argumenterer de for at sykdom og behandling bare kan forstås innenfor den kulturelle og sosiale kontekst hvor forekommer. Hva som defineres som sykt har sammenheng med hvordan menneskene oppfatter orden – det vil si hvordan de forestiller seg at verden er skapt, hvordan et samfunn bør organiseres, og hvordan enkeltindividet bør fungere innenfor dette.

Biomedisin har tilsynelatende et globalt hegemoni når det gjelder å forklare sykdom. Men i praksis viser den seg ute av stand til å forklare alle typer “forstyrret orden”, og for mange mennesker representerer altså biomedisin bare ett av flere kunnskapssystemer som de forholder seg til. Koptere forholder seg for eksempel både til de biomedisinske sykdomskate-

goriene og til former for åndelig sykdom. Dette medfører at de sjonglerer mellom leger, folkeeksperter og religiøse eksperter, og at de ivaretar ulike typer forholdsregler. De tar for eksempel både vitaminer og bærer kors. De går til lege med potensproblemer, men de undersøker også om problemene skyldes trolldom. Det viktige for dem er å finne ut om forstyrrelsen skyldes noe rent fysisk eller psykisk, eller om det i stedet dreier seg om et angrep fra onde krefter. Hvis det er tilfellet, oppfatter de biomedisinske tiltak som utilstrekkelige.

Ifølge koptere kan deres “orden” forstyrres av det onde gjennom det onde øyet, trolldom og djevelbesettelse. Jeg vil nå gi eksempler på slike skader og sykdom, og vise hvordan disse diagnostiseres og behandles. Deretter vil jeg vise hvordan temaet diskuteres blant koptere, og hvordan strategier for å unngå selv å bli rammet er integrert i folks hverdagsliv.

Skader forårsaket av det onde øyet

Tradisjonelt oppfattes det onde øyet å kunne forårsake skader både på ting, personer og relasjoner. Skadene kan være ubetydelige: et knust glass eller et mindre brannså, men det onde øyet kan også føre til alvorlig sykdom og forårsake for eksempel abort, og i ekstreme tilfeller død. Det onde øyet kan også skape konflikter mellom folk og slik skade deres relasjoner. Det onde øyet virker gjennom mennesker og det aktiveres ved at noen blir misunnelige. Misunnelse kan imidlertid aktivere det onde øyet uten at den misunnelige selv ønsker det. Å gi noen det onde øyet kan med andre ord skje gjennom både en bevisst og en ubevisst handling.

Da Isis etter en rask romanse planla

bryllup, begynte en av hennes kollegaer å stille spørsmål ved hvorvidt det var bra å gifte seg etter kun kort bekjentskap. Senere samme dag fortalte Isis sin forlovede prisen på bryllupskjolen som han skulle betale. Han mente kjolen var altfor kostbar og de endte i en heftig krangel som brakte hele relasjonen i fare. Da Isis fortalte sin far hva som hadde skjedd, støttet han forloveden, og dermed ble også Isis og faren uvenner. Men, ifølge Isis, begynte hun da å analysere hva som hadde skjedd, og fordi hun oppfattet det som om konfliktene hadde eskalert på en unormal måte, konkluderte hun med at noen hadde gitt henne det onde øyet. "Men nå vet jeg i hvert fall hvem som har gjort det," sa Isis og indikerte dermed sin kollega som hun mente var misunnelig.

Disse konfliktene skled over, og bryllupet ble feiret med stor glede. Verre var det da Isis senere spontanaborterte. Klok av skade hadde ikke Isis fortalt på jobben at hun var gravid, men hun mente likevel at en av de kvinnelige kollegaene hadde sett det og deretter hadde gitt henne det onde øyet. Neste gang Isis ble gravid gikk det imidlertid bra, og hun fødte en frisk gutt. For andre kan den opplevde skaden være uopprettelig.

Mariam gruet seg voldsomt til en eksamen, men etter å ha blitt trøstet og oppmuntret av en venn ble hun roligere og på eksamen gikk det veldig bra. Men da Mariam kom hjem, oppdaget hun at hennes far uventet hadde dødd av et hjerteattakk. Full av sorg innså Mariam at hennes beroligende venn egentlig hadde gitt henne det onde øyet og dermed hadde forårsaket farens død.

Det kan være vanskelig å forstå sammenhengen mellom en persons eventuelle

misunnelse og hva som skjer, og derfor utløser påstander om det onde øyets innvirkning ofte diskusjoner. Dette skal jeg komme tilbake til. For øvrig eksisterer det ingen spesielle behandlingsformer for å helbrede skader oppstått gjennom det onde øyet. Men det er derimot et stort fokus på strategier for å unngå at man rammes.

Det onde øyet kan aktiveres både bevisst og ubevisst. Men trolldom forutsetter alltid at den skyldige har en bevisst intensjon.⁵

Trolldom: med vilje til å skade

Ugjennomtrengelige jomfruhinner, impotens og infertilitet oppfattes ofte som en konsekvens av trolldom. Men trolldom kan også føre til uforklarlige personlighetsforandringer og/eller sykdommer som schizofreni. Trolldom kan dessuten bidra til at en person blir besatt av djevl.

Legen Yvonne har opplevd to ulike former for trolldom. Først ble hennes bror rammet, og han utviklet schizofreni. Yvonne har brakt ham til en psykiater som skriver ut medisiner. Dette har gjort broren i stand til å fungere på et rimelig nivå. For Yvonne var det en selvfølge å bringe ham til psykiater, men hun er likevel ikke i tvil om at brorens sykdom skyldes trolldom. Familien har imidlertid ikke forsøkt å få denne løst opp. Yvonne har også selv blitt rammet. Hun var forlovet, men hennes familie ba henne bryte forbindelsen fordi de mente at noe var galt. Yvonne nektet, og dette utløste stadig heftigere konflikter som endte med at faren – for første gang – slo henne. Da brøt Yvonne forlovelsen, men egentlig hadde hun tenkt at det skulle være midlertidig, inntil alt roet seg. Da hun besøkte sin eks-forlovede for å diskutere fremtiden, oppdaget hun imidlertid at forloveden var helt uberørt av det som hadde skjedd; han

var like blid og glad. Yvonne begynte da å tenke, og plutselig var det som om hun for første gang så at forloveden var en svak guttunge dominert av sin mor. Og da forstod Yvonne at det var hans mor som hadde forblindet henne gjennom trolldom. Alle de typiske tegnene var der, mener Yvonne nå.



*Åndelig sykdom anerkjennes ikke av
det egyptiske helsevesenet, og det
latterliggjøres av eliten.*



Hun mistet evnen til å se klart, og hun gjennomgikk en personlighetsforvandling. Fra å være en sterk og aktiv person, hadde hun blitt svak og underdanig. Derfor hadde hun heller ikke ordentlig registrert sin egen families bekymringer. Men da hun innså det hele, ble hun skremt og sjokkert.

Inngåelse av ekteskap representerer en dramatisk endring av de involvertes liv, og det fortelles mange historier om trolldomsangrep nettopp i denne perioden. Unge og forelskede Ulfat avlyste for eksempel sitt eget bryllup tre ganger før noen grep inn, diagnostiserte trolldom og fikk løst den opp slik at Ulfat til slutt ble gift med sin tålmodige forlovede. Prestefruen Huda forteller at hun også gjennomgikk en personlighetsforvandling, men i etterkant av bryllupet. Hun som pleide å være blid og fornøyd, ble plutselig sur og misfornøyd. Dette oppfattet en av naboene som unormalt og tok henne med til en ekspert som fant ut at det dreide seg om trolldom. Da denne var løst opp, ble Huda igjen seg selv og kunne på ordentlig vis begynne sitt liv som nygift.

Da tobarnsmoren Mary ble syk, klarte ikke legene å finne ut hva som var galt.

Hun var fullstendig kraftløs og hennes mann måtte overta husarbeidet. En prest fastslo imidlertid at det skyldtes trolldom, og Mary begynte på en lang behandlingssprosess. Hun ble sendt til forskjellige helige steder og hun fikk en spesiell "medisin" som fikk henne til å kaste opp. Trolldommen satt i magen hennes, og presten hevdet at den måtte kastes opp. Mary ble gradvis bedre, og etter et år kunne hun igjen ivareta sine husmorplikter.

Den vanlige oppfatningen blant koptere er at trolldom iverksettes ved at den som ønsker å påføre andre skade henvender seg til en spesiell ekspert, som har evnen til å kommunisere med de onde makter. Denne eksperten inngår en kontrakt med en djevel om at "han" skal skade den man ønsker. Dette nedtegnes på et papir som skjules. For at trolldommen skal "løses opp" må man ved hjelp av en annen type ekspert finne denne kontrakten og fysisk løse den opp i vann. Dette helles ut i rennende vann.⁶

Konkrete personer mistenkes i blant for å ha tatt initiativet til å opprette en kontrakt med en djevel, men ingen synes å kunne identifisere ekspertene som inngår kontraktene. De som kan løse opp kontraktene, er derimot kjente. Dette er enten uformelle eksperter eller spesielle prester. Presten kan i enkelte tilfeller lykkes ved kun å be, men vanligvis vil også de prøve å finne kontrakten.⁷ Presten som behandlet Mary synes imidlertid ikke å ha lett etter kontrakten, og dette viser at det ikke eksisterer helt faste prosedyrer.

Besettelse: når djevlene får overtaket

Besettelse er en alvorlig lidelse. Ikke alle blir like syke som den unge kvinnen beskrevet innledningsvis, men besatte opp-

trer alltid mer eller mindre unormalt. De bryter med grunnleggende normer for oppførsel: de banner; de skjeller ut personer de burde vise respekt; de kler av seg og kan løpe skrikende omkring; fysisk kan de bli helt utmattet, og så videre. Det er også karakteristisk at de endrer stemme og dialekt, slik at for eksempel en kvinne med Kairo-dialekt plutselig snakker med mannsrøst på sudanesisk dialekt. I tillegg tåler ikke djevlene kontakt med det hellige, og de begynner derfor å skrike og slåss hvis man prøver å berøre den besatte med hellige objekter og/eller føre han/henne inn i en kirke. Det er også avgjørende for diagnosen at vanlige medisiner ikke fungerer.

Besettelser kan skje plutselig, og hvis man ikke diagnostiseres riktig og får den rette behandlingen kan den bli varig. Det vanligste er at det er prester, munkar eller biskoper som helbreder besatte, men eksorsisme krever en spesiell evne som kun få har. Eksorsisme betraktes også som et tungt og vanskelig arbeid, og flere prester sier at de prøver å unngå det. Enkelte argumenterer dog for at det er tilstrekkelig å be over vann og deretter kaste vannet i ansiktet på den besatte og samtidig beordre djevlene til å dra sin vei. Men de fleste eksorsister synes å gå inn i harde kamper med djevlene.⁸

I et tilfelle kjempet den tidligere nevnte eksorsisten fader Gabriel i mange timer med djevlene før han lyktes med å drive dem ut.⁹ Det dreide seg om en kvinne, Nadja, som hadde vært besatt i mer enn 30 år. Hun hadde mange djevlar, men også en "president", hvilket er vanlig. Presidenten snakket med mannsstemme på sudanesisk dialekt, og det var med ham fader Gabriel forhandlet. På opptaket kan man høre presidenten skrike og banne mens han hele

tiden prøver å lure fader Gabriel. Presidenten presses imidlertid til å fortelle om når og hvorfor Nadja ble besatt, og om sine meddjevlar. Fader Gabriel bringer inn ulike helgener som slår og brenner djevlene, som skriker av smerte og bønnfaller om nåde før de igjen prøver å lure seg unna. Men til slutt seirer fader Gabriel, og presidenten tar med seg sine og drar, det vil si de forsvinner med et siste skrik. Da er Nadja "tilbake", og hun snakker igjen med sin egen stemme. På spørsmål fra fader Gabriel forteller hun at hun har det bra, og sammen takker de Gud.

Historiene er mange om hvordan djevlar prøver å lure eksorsistene, og det er mange diskusjoner om hvordan man best skal motstå deres triks. Er det for eksempel nødvendig å finne djevlenes riktige navn? Og hvis man slår djevlene, er det da djevlene eller den besatte man slår? Men det alle er enige om er at djevlene må drives ut gjennom lilletåen eller lillefingeren, og ikke gjennom for eksempel øyet, som ville blitt uopprettelig skadet.

Overtro eller realitet? En lokal debatt

For Den koptisk-ortodokse kirken og for alle troende representerer onde krefters eksistens et uomtvistelig faktum, men det eksisterer en stor debatt om *hvordan* det onde kan manifestere seg og om *hva* som skal forstås som forårsaket av det onde.

Ifølge Kirken oppstod det onde med Satan og hans tilhengeres opprør mot Gud. De mistet sin status som engler, men fikk Guds tillatelse til å friste menneskene. Men når Satan konfronteres med at hans evne til å skade mennesker er avhengig av Guds vilje, og dermed kun er midlertidig, vokser

Koptisk kirke i Egypt.



hans misunnelse og han forsterker sin krig mot menneskene og mot "The Kingdom of God on earth".¹⁰ Gjennom syndefallet ble menneskene sårbare for Satans angrep, men fordi menneskene trenger å lures for å kunne gjenskape sitt egentlige åndelige potensial, oppfattes slike angrep også som nyttige. Uansett hvor smertefullt det kan oppleves, kan altså Satans angrep indirekte representere et middel i menneskenes kamp for å gjenvinne sin rette relasjon til seg selv og til Gud. Men dette avhenger av at de kontinuerlig arbeider for å forsterke sin egen kontroll slik at de evner å motstå Satan. Som en konsekvens av dette følger Kirkens fokus på individuelt ansvar; det er individets innsats som avgjør hans/hennes åndelige framtid. Troende lekfolk deler i hovedsak Kirkens forståelse av det onde. Men lekfolk fokuserer ofte mer på hvordan andre mennesker kan anvende spesielle teknikker for å skade, enn hva Kirken gjør. Den koptiske kirken er mest opptatt av hvordan mennesket selv må arbeide for å utvikle "a spiritual armour" som beskyttelse mot alt ondt. Kirken ønsker dessuten å inspirere folk til en mer skeptisk holdning til beretninger om det onde. I pakt med ønsket om å rense religionen for ukristelige tradisjoner oppmuntrer Kirken de troende til å vurdere forholdet mellom årsak og virkning mer "rasjonelt", og bli mindre overtroiske.

Kirkens overhode, pave Shenouda III, forkaster det onde øyet som "superstitious nonsense".¹¹ Misunnelse, derimot:

"Envy as a feeling exists. We know, for example, that Cain envied his brother Abel, that Joseph the Righteous was envied by his brothers, and that the Lord Jesus Christ was handed over to death by the Jewish priests because of

*their envy of him. And at the end of the prayer of thanksgiving we say: 'preserve us from all envy and act of Satan'. So envy exists, but an 'envious eye' is not something we believe in! (...) We do not pray out of fear of the so-called 'envious eye', but we pray that God will frustrate any harmful plots or deceitful tricks which the envious person might carry out against us because of their evil hearts."*¹²

Biskop Markus skiller mellom to former av det onde øyet: menneskers onde øye hvilket han forkaster som overtro, og djevelens onde øye som han mener eksisterer.¹³ Når djevelen blir misunnelig kan han overføre sin misunnelse til mennesker uten åndelig motstandskraft, og de kan dermed gjøre andre ondt. Biskop Markus nevner Josefs historie som et eksempel. En misunnelig djevel påvirket Josefs brødre som deretter kastet ham i brønnen. Men dette skjedde på Guds nåde fordi Gud ønsket å teste Josefs evne til å holde fast ved sin tro.

Til tross for at både pave Shenouda III og biskop Markus i utgangspunktet forkaster det onde øyet som overtro, fastholder de på hver sin måte forestillingen om misunnelse som potensielt skadelig, og at Satan kan påføre smerte gjennom mennesker. Deres mer teologisk sofistikerte forklaring skiller seg dermed ikke radikalt fra hvordan vanlige lekfolk forklarer hva som skjer. Forskjellen ligger mer i hvor konkret man oppfatter begrepet "det onde øyet". I praksis er det imidlertid en stor forskjell i hva som forklares som en konsekvens av denne typen påvirkning.

Folk som er aktive i Kirken og som har litt utdannelse med tilhørende aspirasjoner om middelklassestatus, forkaster tilsynelatende det onde øyet som overtro. I generelle diskusjoner latterliggjør de ofte (i

likhet med eliten) folk som tror på det, og de understreker egne evner til å vurdere "rasjonelle" sammenhenger mellom årsak og virkning. Men spør man dem ved andre anledninger om de har noen erfaringer med det onde øyet, vil nesten alle fortelle levende om ulike hendelser.

Trolldom nevnes aldri direkte i Kirkens tekster. Og på direkte spørsmål gav biskop



Biskop Markus ga uttrykk for at dette var en praksis som skyldtes uvitenhet og ville forsvinne med utdanning.



Markus uttrykk for at dette var en praksis som skyldes uvitenhet og derfor vil forsvinne med økende utdanning. Men biskop Markus har selv ved minst et tilfelle jaktet på en skjult djevelkontrakt. Det skjedde i sammenheng med en person han innså var blitt besatt gjennom trolldom. Han synes derfor ikke å fornekte fenomenets eksistens, men han betrakter det klart som lite viktig. Prestefruen Huda fortalte også helt åpent om sin egen opplevelse av trolldom. I dette strøket av Kairo synes de fleste å dele hennes synspunkt. Trolldom utgjør ikke en sentral del av deres liv, men det kan dukke opp i forbindelse med uforklarlige episoder av "forstyrret orden". Men selvsagt vil ingen innrømme å ha forhandlet fram en kontrakt med djevelen, og de kan i visse sammenhenger omtale trolldom som bare noe uvitende, tilbakestående folk driver med.

Djevelbesettelse er det imidlertid ingen som betviler. Men fra Kirken poengteres betydningen av å skille mellom de virkelig besatte og de psykisk eller fysisk syke.

Det er interessant å lytte til hva folk uttaler prinsipielt om denne typen fenomener, men det er samtidig nødvendig å observere hvordan de samme personene forholder seg når det dukker opp konkrete eksempler på uforklarlige lidelser. Det er ingen som mener at alt vondt skyldes onde krefter, men heller ingen vil alltid forkaste dette som forklaring. Når noe skjer vurderes dette straks i forhold til naturlige årsaker. Smitte oppfattes som en selvfølgelig realitet; skjodesløshet oppfattes som en selvsagt risiko, og så videre. Men i de tilfeller hvor slike forklaringer synes utilstrekkelige, der begynner diskusjonen. Influensa forklares sjelden som forårsaket av onde krefter, men impotens, spontanaborter og utmattelse diskuteres derimot ofte i sammenheng med det onde øyet og trolldom. Dette er fenomener uten klare årsaker, men som har store konsekvenser.

Hva med de skyldige?

Mistanker om *hvem* som er ansvarlig diskuteres bare svært lavmælt. Det synes ikke å være viktig å avsløre den skyldige og det eksisterer ingen klare sanksjoner. Man kan prøve å unngå den man mistenker, men vanligere synes det å være at man er mer varsom med hva slags informasjon man gir de mistenkte. Isis som spontanaborterte, kunne for eksempel ikke unngå den mistenkte kollegaen, men hun prøvde i stedet å holde tilbake all sensitiv informasjon.

Isis betrodde sine mistanker kun til sine nærmeste, og de syntes å akseptere dem. I mange tilfeller kan imidlertid slike påstander utløse diskusjoner. De færreste vil åpent forkaste andres mistanker, men de kan foreslå alternative forklaringer. Noen ganger skjer dette når personen selv ikke er



Pave Shenouda forkaster det onde øyet som ren overtro.

tilstede. Hvis samme person ofte påstår å ha blitt rammet av det onde øyet kan dette føre til kritiske bemerkninger om hvor overtroisk hun/han er.

Fraværet av avsløringer, beskyldninger og åpne sanksjoner kan også skyldes en aksept av Kirkens advarsel mot å bli dratt inn i negative spiraler. Begynner man å fokusere på andres ondskap, mener Kirken at dette kan utløse egne destruktive emosjoner som raseri og hat, og dermed risikerer man å åpne seg enda mer for det onde.

Strategier for å unngå det ondes angrep

Mye handler om å unngå å skape misunnelse. Tidligere anvendte man derfor ofte "concealment strategies", det vil si man forsøkte å skjule det som kunne skape misunnelse. Småbarn ble for eksempel

"skjult" gjennom et ustelt utseende. I dag ler folk av dette, og i hvert fall for de som aspirerer til middelklassen synes det utenkelig å vise fram ustelte barn. En annen tradisjonell strategi representerer såkalt *swap behaviour*.⁴

Kommer man inn hvor noen spiser eller drikker bys man straks. Uansett om det finnes ekstra mat eller ikke *må* folk tilby å dele. Blir noen gratulert med nye eiendeler, vil de si "vær så god". Denne adferden internaliseres hos barn. Likeledes oppdras de selvsagt til å takke nei. De som har noe skal tilby, og de som tilbys skal takke, men avslå. Dette ender ofte med at den ene kjemper om å få gi og den andre kjemper om å få avslå. En slik ritualisert adferd forklares av folk selv som det ideelle uttrykk for sjenerøsitet – eller som bare tomt snakk. Men det synes likevel nærliggende å tolke denne adferden også som en strategi for å unngå misunnelse.

Enkelte steder og spesielle tilstander oppfattes som særlige risikable. Man bør unngå mørke steder eller å oppholde seg lenge på gravplasser og på badet/toalettet i eget hus. Dette er steder man mener djevler liker, og hvor mennesker ofte er redde og triste – eller som på toalettet – hvor de åpner sin kropp. Sterke emosjonelle tilstander oppfattes også som farlige. Da mister man lett selvkontrollen og dermed kan djevlene trenge inn. Fordi små barn ofte skriker når de bades er det vanlig at dette gjøres utenfor badet fordi de ellers ville være i dobbel risiko. Før man spiser eller drikker er det viktig å gjøre korsets tegn foran munnen slik at åpnin-gen beskyttes, og at det som passerer inn trygges. Før man legger seg til å sove bør man også korse seg, slik at man er beskyttet idet man går inn i en annen og mindre

kontrollerbar tilstand. Man bør aldri prøve å sove hvis man er trist eller sint, og kran- gler man med ektefellen, bør man stå opp igjen, vaske ansiktet og legge seg for på nytt å korse seg.

Alle må ta ansvar for egen sikkerhet, men alle har også kollektivt ansvar for å beskytte dem som på grunn av sykdom, sorg eller sjokk ikke kan forventes å klare dette alene. Hvis noen er syke ønsker man derfor å forhindre at de er alene. Mister noen sine kjære vil alle prøve å dele sorgen, holde de sørgende med selskap og prøve å tvinge dem inn i en meningsfull orden. Den stadige gjentakelsen av uttrykket "Gud være lovet" kan også ses i sammenheng med dette. Uansett hva som skjer bør dette gjentas, og man vil aktivt forsøke å få også syke og sørgende til å gjøre det samme. Underforstått, man minner dem på at Gud rår og alt har en mening selv om vi men- nesker ikke alltid forstår det. Kommer man ut av balanse og fornekte dette, oppfattes dette som virkelig risikofyllt.

En familie som hadde mistet sin eneste sønn fikk besøk av en munk. Han tilbrakte flere dager sammen med foreldrene som var knust. Han bad med dem, men han forsøkte også å minne dem på livets gode sider. Under en middag hvor jeg var til stede, utfordret han meg til en vitse- konkurranse, og han gav seg ikke før de forgråtte foreldrene til slutt lo med.

Kirkens oppfordring om å bygge "a spir- itual armour" involverer to ulike strategier som retter seg henholdsvis mot de ytre omgivelsene og mot den indre åndelige styrken. På kroppen bærer folk religiøse symboler: Det er vanlig med tatoverte kors på innsiden av det høyre håndleddet; man bærer kors eller medaljonger med helgen- bilder, og det er vanlig å dekorere bøker og

vesker med religiøse klistremerker. I hjem- met plasseres religiøse symboler i alle rom, utenom badet. Bilder plasseres slik at man alltid kan oppleve seg i favorittelgeners nærhet. Idealet er å transformere huset til det Kirken omtaler som "en liten kirke".

Det viktigste er likevel å utvikle den indre åndelige styrken gjennom en kontin- uerlig religiøs praksis. Bare slik kan man komme i egentlig nærhet av Gud, og ifølge Kirken representerer dette eneste sikre beskyttelse. Koptere forventes å be flere ganger daglig; lese i Bibelen; faste i pakt med egne evner og åndelig nivå;⁵ gå jevnlig i kirken og delta i sakramentene. Gjennom aktivt å søke Gud, vil man gradvis trans- formere sine grenser slik at man blir mer og mer åpen for Gud. Gjennom dette lukker man seg samtidig mot det onde. Prøvelsene fra de onde makter kan bli stadig sterkere, for ifølge Kirken er det ingen ting som gjør Satan mer rasende (og misunnelig) enn gode mennesker som genuint søker Gud. Men slik Josef forble sterk i sin tro da brødrene kastet ham i brønnen, vil også andre kunne forbli upåvirket av Satan. Blir man derimot påvir- ket mener Kirken at dette viser manglende styrke, og dette forklares som en kon- sekvens av eget manglende åndelig arbeid. Kirken fokuserer dermed i økende grad på individets ansvar for hva som skjer.

Tradisjonelt har ofre for onde krefter blitt betraktet som nettopp ofre. Men Kirkens økende fokus på rett kristendom bidrar altså til å problematisere dette. Utdannede, kirkenære folk i Shoubra el- Khema aksepterer ofte Kirkens syn – så lenge de snakker om dette i generelle vendinger. Da kan de le av dem som frykter det onde øyet eller trolldom, og de kan gi uttrykk for at dette "ikke er noe de selv

tenker mye på”, og videre at de selv “er så nære Kirken at dette ikke angår dem”. Men hvis noe skjer, hvis de selv eller noen av deres nære rammes, synes ikke eget ansvar å bli et tema. Ei heller alle Kirkens representanter aksepterer i praksis ideen om eget ansvar. Med andre ord, Kirkens prinsipielle fokus på individuelt ansvar bidrar ikke nødvendigvis til endrede fortolkninger i praksis. Men Kirkens nye fokus synes likevel å ha fått betydning i den forstand at stadig flere synes å integrere Kirkens lære i egen selvpresentasjon (“jeg har ikke noe å frykte fordi ...”), og i fremstillingen av spesifikke *andre* som redde (“fordi de er fjerne fra Kirken”).

Hvordan forstå åndelig sykdom?

Troende koptere forholder seg altså til hva de oppfatter som en kosmisk kamp mellom Gud og Satan. Syndefallet mener de førte til at hvert enkelt menneske mistet sin sanne natur og ble gjennomtrengelig for det onde. Innenfor et slikt verdensbilde gir fenomener som det onde øyet, trolldom og besettelse mening. De representerer konkrete uttrykk for kopternes oppfatning om menneskenes fundamentale gjennomtrengelighet. Dermed er det også logisk at folk frykter det åpne og/eller det ukontrollerbare, og kontinuerlig søker å oppnå kontroll over egne åpninger (hva som skal passere inn og ut av kroppen), alle grenseoverganger (hvor man passerer fra en tilstand til en annen), og egen tilstedeværelse på steder som kan oppfattes som overgangssteder (for eksempel en gravplass). Målet blir å utvikle kontroll, og slik Kirken formulerer det: Det er gjennom å kontrollere kroppen at sjelen frigjøres, og slik gjenskapes den opprinnelige relasjonen til Gud.¹⁶

Alle mennesker opplever tilstander av det Sachs og Uddenberg omtaler som “forstyrret orden” og som skaper smerte. Det naturlige er da å søke å fjerne smerten og gjenopprette den ønskede orden. Det offisielle helsevesenets eksperter kan i mange tilfeller “gjenopprette orden”, men slett ikke alltid. Biomedisin og psykiatri kan heller ikke tilfredsstille mange menneskers behov for svar på spørsmål om hvorfor noe skjer (hvorfor meg – nå?). I stedet tilbyr disse kunnskapssystemene et menneskesyn og en sykdomsforklaring som kan oppfattes som reduserende – og de klarer derfor ikke å gjøre hva som skjer tilstrekkelig meningsfylt for alle.

Åndelig sykdom oppfattes som noe annet enn fysisk og psykisk sykdom. I mange tilfeller er det nettopp ved de offisielle ekspertenes grense at slike forklaringer dukker opp. Et av kriteriene for å diagnostisere en person som besatt er nettopp at tilstanden ikke kan behandles av leger eller psykiatere. Åndelig sykdom dreier seg dermed om tilstander som faller utenfor det offisielle helsevesenets kompetanse. Men i tillegg ser man at forestillingen om åndelig sykdom dukker opp i tilfeller hvor leger og psykiateres forklaringer oppleves som lite meningsfulle i forhold til hva som kan betegnes som det ondes problem.

Forestillingen om åndelig sykdom bidrar til å forklare det som ellers ville vært uforklarlig, og den forklarer på et dypere plan. Forestillingen om åndelig sykdom forklarer nemlig ikke bare hva som skjer, men *hvorfor det egentlig skjer*. Slik kan man skape mening til det ellers meningsløse, og slik skapes nytt håp.

Eksperter på trolldom klarer ikke alltid å løse den opp. Eksorsister klarer ikke alltid å

drive ut djevlene. Men fortellingene om de vellykkede tilfellene er mange. Hva som skjedde med den ulende unge kvinnen er ukjent, men den vankelmødige bruden Ulfat ble gift; prestefruen Huda reddet sitt ekteskap; Mary ble igjen arbeidsfør, og den besatte Nadja gjenvant sin egen stemme. Hva som "egentlig" skjer under disse helbredelsene er vanskelig å vite, men man kan observere at folk ofte opplever at problemene blir redusert eller forsvinner. Disse uoffisielle behandlingsstrategiene oppnår dermed ofte hva som er et helsevesens mål, nemlig å helbrede – lindre – eller i hvert fall forklare slik at den som lider kan finne trøst. Behandlingen av åndelig sykdom kan derfor beskrives som et uoffisielt helsevesen, og i studiet av helse representerer dette et viktig tillegg til de vanlige studier av det offisielle helsevesen.

• f •

- 1 Vliet, J. van der: "Demons in Early Coptic Monasticism. Image and reality", i *Coptic Art And Culture*, Hondelink, H. (ed.), Netherlands Institute for Archeology and Arabic Studies in Cairo, 1991:141
- 2 Forestillinger om at djevler eller onde ånder kan besette et menneske har også lange tradisjoner i Norge. Men gjennom boka "Djevlendriverne" (Lundgren, Eva & Apollon, Daniel, Pax Forlag, Oslo, 1981) ble temaet offentlig skandalisert, og selv om det trolig fortsatt foregår eksorsisme i Norge i dag representerer dette et marginalt fenomen. Men hvis man oppsøker Alternativmessa el.l. arrangementer vil man straks oppdage at det eksisterer mange og vidt utbredte forestillinger om at ulike "krefter" kan skape sykdom og/eller helbrede syke. Dette er ikke et marginalt fenomen, og det er viktig å se de mange parallellene til "åndelig sykdom" i for eksempel Egypt.
- 3 Jeg har hatt kontakt med dette miljøet i 20 år. Jeg har gjennomført feltarbeid, hvert på ett års varighet (1986 og 1992/93). I tillegg har jeg vært på kortere besøk en rekke ganger. Denne artikkelen bygger på min doktorgradsavhandling: *Controlling the Body to Liberate the Soul: Towards an Analysis of the Coptic Orthodox Concept of the Body* (Universitetet i Oslo, 1999)
- 4 Sachs, Lisbeth & Uddenberg, Nils: *Medicin, Myter, Magi: ett annorlunda perspektiv på vår sjukvård*, Natur och Kultur, Stockholm, 1984:33
- 5 Det lokale begrepet for trolldom er "amal" – som egentlig betyr "doing/making/work". Når koptere omtaler

fenomenet på engelsk kaller de det "evil writing". Begrepet trolldom kan oppfattes som en fremmedgjørende oversettelse, men i faglitteraturen er det vanlig å oversette det egyptiske begrepet med det engelske "sorcery" (se Morsey, Soheir: *Gender, Sickness, & Healing in Rural Egypt. Ethnography in Historical Context, Conflict and Social Change Series*, Westview press, Boulder, 1993:118, eller Inhorn, Marcia, C.: *Quest for Conception. Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*, University of Pennsylvania press, Philadelphia, 1994:191). Forestillingene om 'amal faller også godt innenfor rammene av det krysskulturelle fenomenet trolldom.

- 6 Denne formen for trolldom er også godt beskrevet blant egyptiske muslimer, men med en forskjell: ifølge Marcia Inhorn finner man ikke de samme forestillingene om at kontrakten må nedtegnes på papir. I Inhorns materiale synes det også som om trolldom hovedsakelig anvendes for å skade andres reproduktive egenskaper. Dette kan selvsagt ha sammenheng med at hun selv studerte fertilitetsproblemer.
- 7 Eksperten som hjalp Huda hadde en liten kasse full av sand. Etter at de først hadde bedt sammen, ba han henne lete i kassen. Da hun ikke fant noe, ba de på nytt før hun igjen fikk beskjed om å lete. Ved tredje forsøk fant hun et sammenrullet papir med hyssing rundt. Da hun åpnet papiret oppdaget hun at både hennes eget og mannens navn var skrevet gjentatte ganger sammen med ulike varianter av ordet *hat*. Hun fikk beskjed om å ta papiret med hjem, løse det opp i kokende vann og helle det i rennende vann, enten i Nilen eller i havet.
- 8 Muslimer kan også besettes av denne formen for djevler og dermed ha behov for eksorsisme. Men muslimer har også forestillinger om en annen form for mer vennligsinne ånder som kan besette folk. Symptomene kan likne, men behandlingsformen er annerledes.
- 9 Denne eksorsismen ble tatt opp på lydbånd og deretter distribuert i koptiske kretser.
- 10 Pope Shenouda III: *So many years with the problems of people*, Part III, Dar El Tebaa El Kawmiyya, Kairo, 1991:103
- 11 Pope Shenouda III: *Calmness*, Dar El Tebaa El Kawmiyya, Kairo, 1990:13
- 12 Ibid:12-13
- 13 Biskop Markus er Kirkens øverste leder i distriktet Shoubra el-Kherna tilhører. Vi har snakket om denne typer temaer en rekke ganger.
- 14 Foster, George M.: *The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour*, i *Current Anthropology*, vol. 13, no 2, 1972:177
- 15 I prinsippet skal koptere faste ca 256 dager i året. I fasteperiodene unngår de animalske produkter, og i noen faser skal de ikke spise eller drikke i det hele tatt. I tillegg skal de faste seksuelt, og avstå fra alle fristelser. Kirken har imidlertid stor toleranse for folks varierende evner, og oppfordrer hver og en til å finne eget nivå.
- 16 Thorbjørnsrud, Berit: *Controlling the Body to Liberate the Soul. Towards an Analysis of the Coptic Orthodox Concept of the Body*, Doktorgradsavhandling i religionshistorie, UiO, 1999

Kvinder og khat i Yemen

Khattygning har længe været naturligt for de fleste yemenitiske mænd. Den omfatter nu i stigende grad også kvinderne. Dette vækker ikke bare blandede følelser hos den ældre generation, men ligeledes hos landets sundhedssektor. På flere områder kan man allerede se den negative effekt af kvindernes stigende khatforbrug.

Saliha Marie Fettah er ansat som videnskabelig assistent på Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet, og er tilknyttet et samarbejde mellem Center for Mellemøststudier i Odense og Gender Development Research & Studies Centre på Sanaa Universitet i Yemen.

planten, som blandt andet indeholder cathin, ascorbinsyre, sukker og vitamin C foruden efedrin, der ifølge WHO (The World Health Organization) hører under kategorien amfetamin.

De friske khatbladene tygges let af brugeren og lagres derefter i mundhulen, hvor de blandes med ens naturlige mundvand. Med korte mellemrum suges saften ud af bladene, nye blade stoppes i munden og processen gentages, hvorved en euforiserende virkning opnås. Små lysegrønne blade er de bedste, da de ikke er bitre, giver brugeren en følelse af *kayf* (velvære), og ikke forårsager bivirkninger dagen efter.

Khatbladenes effekt kan variere fra person til person, men giver ofte brugeren en følelse af frihed, appetitløshed, hyperaktivitet samt en næsten ustyrlig lyst til at tale. Et jævnlige forbrug af khat kan medføre bivirkninger som forhøjet blodtryk, depressioner, søvnløshed eller dyb søvn, diarre, impotens, dårlige tænder og i sjældne tilfælde aggressivitet foruden at risikoen for et hjertetilfælde hos forbrugere af khat er 4,9 procent højere end normalt.

Der opstår ikke fysiske abstinenser, hvis man stopper med at tygge khat og de ovenfor nævnte symptomer forsvinder når forbruget ophører, hvilket har skabt uenighed blandt fagfolk om, hvorvidt man kan betegne khat som afhængighedsdannende. Imidlertid er der enighed om, at brugeren kan udvikle en slags psykosocial afhængighed.

Det har heller ikke entydigt kunne bevises videnskabeligt, at khat ved et moderat forbrug skader brugerens helbred. De seneste års farmakologiske og medicinske undersøgelser af khatplantens effekt, foretaget af både yemenitiske og amerikanske forskere, har kun fastslået at planten inde-

TEKST: Saliha Marie Fetteh

VERDENSBANKEN VURDERER i en rapport fra 2007, at omkring 33 procent af kvinderne i Yemen regelmæssigt tygger khat og at khat forbruget både hos mænd og kvinder er størst i de egne af landet, hvor der produceres khat. I hovedstaden Sanaa tygger således cirka 53 procent af kvinderne khat og i Taiz, hvor kvinder som det eneste sted i Yemen også sælger khat, er gennemsnittet helt oppe på 55 procent. Værst står det overraskende til i gruppen af højtuddannede kvinder, hvor hele 56 procent jævnligt tygger khat.¹

Men hvad er grunden til det stigende forbrug af khat hos kvinderne og hvordan påvirker det dem?

Hvad er khat?

Khat, eller *catha edulis*, er en naturlig form for narkotikum fra *celastrus edulis*.

holder en slags naturlig amfetamin kaldet cathinon, som blant andet kan påvirke centralnervesystemet og at den eneste forskel mellem khat og amfetamin er varigheden af effekten.²

Undersøgelser foretaget af Det Yemenitiske Sundhedsministerium i samarbejde med Sanaa Universitet i 2006 har desuden vist, at det stigende forbrug af khat er årsag til flere tilfælde af kræft i mundhulen, hvilket begrundes med et stort forbrug af ulovligt importerede pesticider i khatplantagerne.³

Hvorfor tygger kvinder khat?

Der er, foruden den kendsgerning at khat er et meget populært stof og at forbruget af narkotikummet er dybt integreret i hele den yemenitiske kultur og livsstil, flere årsager til det stigende forbrug hos kvinderne.

Khat var frem til 1970'erne et luksusprodukt, hovedsagligt forbeholdt den velhavende del af befolkningen, der havde både tid og råd til om eftermiddagen at mødes med venner, kollegaer eller familiemedlemmer for at tygge khat, sludre og ryge den traditionelle yemenitiske vandpibe *al-mada'a*. Efterhånden bredte skikken sig til også at omfatte de lidt ældre gifte kvinder, som ligeledes havde tid og råd til khat. Til gengæld har det indtil for få år siden været socialt uacceptabelt for anstændige ugifte piger at tygge de saftige, bitre og elysæiske blade, hvorfor khattygning hos unge kvinder kun fandt sted hos nogle ganske få velhavende familier i de større byer.

I dag har mange unge kvinder i byerne brudt dette mønster og det er blevet populært at afholde khat-sessioner om eftermiddagen, hvor kvinderne i hinandens sel-

skab tygger khat, lytter til musik, diskuterer mode og sex, mens de ryger cigaretter eller æbletobak fra små kulørte importerede vandpiber.

Mange traditionelle familier er chokerede over, at deres døtre åbenlyst både tygger khat og ryger. Og at det især er hos den veluddannede gruppe af befolkningen, at kvindernes forbrug er stigende chokerer yderligere, da den brede befolkning har en forventning om, at den veluddannede klasse af samfundet burde være et positivt forbillede for alle andre.⁴

Men ifølge flere yemenitiske undersøgelser spiller uddannelsesniveaue ingen rolle for, hvorvidt kvinder tygger khat eller ej. Derimod er kvinder opvokset i hjem, hvor forældrene jævnligt tyggede khat, i højere grad selv tilbøjelige til som voksne at tygge khat, da de anser khat for at være en naturlig del af deres egen hverdag og af hele den yemenitiske kultur som sådan. Både yemenitiske de undersøgelser og studierne fra Verdensbanken har desuden vist at khatforbruget hos kvinder i byerne er meget højere end hos kvinder på landet, hvilket begrundes med at kvinder på landet for det første arbejder fra tidlig morgen til sent aften og derfor ikke har tid til overs til at sidde og tygge. Desuden anses det især på landet for umoralsk, at kvinder tygger khat. Kvinderne i byerne lever en isoleret tilværelse i hjemmene og har tid til rådighed om eftermiddagen. Og da det ikke er normen med fritidstilbud for kvinder i Yemen udenfor hjemmene, samles kvinderne på skift i hjemmene og tygger khat på lige fod med mændene. Sidst men ikke mindst så starter mange kvinder først med at tygge khat efter de er blevet gift, da mange mænd ligefrem presser deres hustruer til at tygge khat sammen med dem

om eftermiddagen. Således udtaler en chauffør i et interview i Yemen Times den 14. januar 2006 at: "Jeg køber altid khat til min hustru og opmuntrer hende til også at tygge. Og især hvis hun tygger khat sammen med mig." For khattygning, der ellers foregår i kønsopdelte grupper, betragtes ligeledes som noget intimt og hyggeligt mellem ægtepar og de mange yemenitter er af den opfattelse, at khat har en positiv effekt på deres sexliv.⁶

Khatsessionerne har i dag erstattet næsten alle andre former for socialisering og afslapning i Yemen. Khat har udviklet sig fra at være et stimulerende middel til et kulturelt fænomen, der som en naturlig del af hverdagen nu ses hos både mænd og kvinder i alle samfundsklasser. Khattygningen er først og fremmest en social aktivitet, hvorfor man kan risikere at ryge udenfor fællesskabet, hvis man ikke tygger. Foruden presset fra ægtemændenes side af, finder der desuden en slags socialt gruppepres sted indbyrdes mellem kvinderne. Kvinder, der ikke tygger, anses i mange miljøer for ikke bare at være outsiders – "Rigtige yemenitter tygger da khat" – men beskyldes ironisk nok også af andre kvinder for at være gammeldags. Det er ved khatsessionerne om eftermiddagen, at man mødes og indgår nye bekendtskaber. Der er for både mænd og kvinder en vis social prestige forbundet med at deltage i khatsessionerne, hvor alle medbringer deres egen ration og hvor det gælder for khat som med vin i den vestlige del af verdenen, at man gerne vil kunne dele ud af eller lade sig se med den fineste khatkvalitet, der genkendes på khatbladens farve og størrelse.⁷

Overgangen fra det traditionelle til det moderne har de senere år bevirket at flere

unge kvinder er kommet ud på arbejdsmarkedet, hvilket ikke bare har betydet en ændring af deres isolerede hverdag, men også at de nu har deres egen indkomst. En del af disse udearbejdende kvinder danner på lige fod med deres mandlige kollegaer netværker, hvor de mødes med andre kvinder for at tygge khat om ikke hver dag så torsdag og fredag, hvor de holder weekend. Denne tendens er dog ikke i sig selv noget nyt, da mange gifte kvinder i Yemen altid har arbejdet i hjemmene med for eksempel syning, fremstilling af røgelse og så videre, hvorved de har tjent til dagens rations af



Ifølge yemenitiske undersøgelser spiller uddannelsesniveaueet ingen rolle for hvorvidt kvinder tygger khat eller ej.



khat, som de så enten tyggede alene, sammen med ægtemanden eller med en veninde. Det nye er, foruden den kendsgerning at khattygning nærmest blevet en slags tegn på modernitet og frigjorthed, hele den sociale iscenesættelse hos den unge generation med khat som centrum, som kan i nogle tilfælde koster kvinderne hele deres månedsløn. Khattygning er blevet et socialt fællesskab, som kompenserer for at der i det konservative Yemen ikke findes mange alternativer for kvinder, hvorfor de unge kvinder bruger dette sociale fællesskab, som udstillingsvindue med khattygning som centrum, hvor de møder op og fremviser modetøj, make-up, parfume og smykker, som de har på til khatsessionerne.

Mange af disse unge kvinder ignorerer, at deres daglige forbrug af khat ikke bare

har en økonomisk slagside, men også har både sociale, fysiske og psykiske konsekvenser ikke bare for dem selv, men også for deres familier og det yemenitiske samfund som sådan.⁸

Khat, økonomi og sundhed

Prisen på et bundt khat – nok til en persons eftermiddagsforbrug – varierer meget, men ligger fra 500 riyal (cirka 20 danske kroner) og helt op til 50 000 riyal (2000 danske kroner) eller mere. Hvad enten man køber den billige eller dyre slags khat så er det daglige forbrug en anelig økonomisk belastning for enhver yemenitisk familie, men især for den fattige. Omkring 40 procent af den yemenitiske befolkning lever for under 7000 kroner om året, hvilket betyder at et khatforbrug hos et ægtepar med en månedsindkomst på 15 000 riyal (cirka 540 danske kroner) er en økonomisk katastrofe. Khat anses derfor ifølge Verdensbanken for at være en af hovedårsagerne til den store fattigdom i Yemen og man regner med at omkring 1/4 af en families indkomst bruges på khat.⁹

Det har længe været en kendsgerning, at mange yemenitter springer aftensmaden over efter en eftermiddag med khattygning, da en af plantens bivirkninger som tidligere nævnt er appetitløshed. Dette har blandt andet bevirket at befolkningens proteinindtag er alt for lille, hvilket er et problem i Yemen, hvor der allerede er store problemer med fejlnæring og underernæring både hos børn og voksne, der på grund af fattigdom og uvidenhed ikke får den næring, som de har behov for.

Kvindernes daglige khatforbrug har endnu en sundhedsmæssig ulempe, idet mange kvinder ignorerer de risici, der er forbundet med khattygning under gra-

viditet. Undersøgelser har vist, at et dagligt forbrug af khat i lighed med rygning hos gravide kvinder er hovedårsagen til at de ofte føder undervægtige børn. Khat reducerer desuden ikke bare mængden af modermælk, men påvirker også mælkenes kvalitet og smag, hvorfor mange nyfødte børn ikke vil ammes. Dette fører ikke blot til yderligere underernæring af mange spædbørn, men påvirker også familiens økonomi, da kvinden i stedet må købe modermælkserstatning til barnet. I øvrigt har kvinder tidligere begrundet khattygning under deres graviditet med, at de ikke bare selv undgik at tage så meget på i vægt under graviditeten, men også at de havde nemmere ved at føde, når barnet ikke var så stort.

I slutningen af 2007 gennemførte den yemenitiske NGO Yemen organisation for Women and Child Development (SOUL), der arbejder for en forbedring af yemenitiske kvinder og børns vilkår i samarbejde med Qatar Charity, en kampagne i Sanaa for at informere gravide kvinder omkring risikoen ved at tygge khat og ryge under graviditet. Ud over distribueringen af plakater, der blev hængt op rundt omkring på skoler, gymnasier, hos læger, tandlæger og på apotekerne, blev der også sendt SMS-beskeder ud til mere end 100 000 personer med et telefonabonnement hos Yemen Net, det nationale telefonselskab, foruden at der blev informeret i både TV og radio. Sidst men ikke mindst blev der afholdt forskellige aktiviteter på fire store pigeskol-er i Sanaa, med henblik på at informere den næste generation af mødre om, hvad et eventuelt khatmisbrug kan komme til at betyde ikke bare for deres eget liv, men også for deres børns.¹⁰

Et andet problem er ifølge Dr. Abdul-



De mange pesticider der anvendes i mange khatplantager om vinteren er endnu et problem.

Rahman Thabet, miljøforsker ved Sanaa Universitet, de mange pesticider der anvendes i mange khatplantager om vinteren. Pesticiderne har en enorm effekt på folks helbred og igen især på gravide kvinder og deres fostre, som bliver lettere forgiftede, hver gang moderen tygger sprøjtet khat og khatsaften cirkulerer i hendes krop og efter fødslen via modermælken, hvilket på sigt kan medføre alvorlige helbredsproblemer for barnet."

Imidlertid tager nogle kvinder sig tilsyneladende ikke af kampagnernes budskab. Fatima Mohammed er 32 år gammel, folkeskolelærer, og gravid i fjerde måned med det fjerde barn. Hun tygger trods sin graviditet khat hver eftermiddag i cirka fire timer sammen med veninderne, dog uden at ryge vandpibe. Da jeg spurgte hende om det ikke kunne skade fostret svarede hun mig frejdigt at: "Det har ikke skadet de tre første børn, så hvorfor skulle det skade

nummer fire?", hvorefter hun frejdigt tyggede videre. Fatima er bare ét eksempel på gravide kvinder der tygger khat, men hun repræsenterer efter min erfaring, via fire års feltarbejde i Yemen, mange kvinders indstilling til khattygning under graviditet.

Løsning?

Hidtil har ingen kunne finde en løsning på det overdrevne khatforbrug hos yemenitiske mænd så spørgsmålet er, hvorvidt der kan findes en løsning på kvindernes stigende forbrug. Under alle omstændigheder er det ikke realistisk at tro på, at man i løbet af nogle år kan udrydde en skik, som har været en naturlig del af den yemenitiske kultur i mere end 700 år. Alle tiltag, både de private og dem fra regeringens side, for at begrænse produktion og forbrug af khat, har da heller ikke haft den store effekt.

Det er den yemenitiske regeringens opgave, i samarbejde med både undervisnings- sundheds- og landbrugssektoren, de religiøse ledere og medierne, at føre en målrettet kampagne mod khat og forbrugets konsekvenser, både for det yemenitiske samfund og den enkelte bruger, samtidig med at der tilbydes alternative aktiviteter og jobmuligheder. Et godt sted at starte er altid folkeskolerne, hvor det i Yemen er muligt at føre kampagner på linje med kampagnerne i Europa og USA mod tobaksrygning, men med en bevidsthed omkring at holdningsændringer tager tid, ofte en generation eller to, hvilket ikke er


*“Det har ikke skadet de tre første
børn, så hvorfor skulle det skade
nummer fire?”*


ensbetydende med at man skal opgive og lade stå til. Desværre ville en landsdækkende kampagne i Yemen, på nuværende tidspunkt, nok ikke finde megen støtte, hverken politisk eller hos den brede befolkning, andet end hos et mindretal. Der er for mange kræfter i samfundet, som har store økonomiske fordele af khatproduktionen og der er desværre i dag nok ikke nogen yemenit, hvis liv ikke på den ene eller anden måde er påvirket af khat.

Det findes i dag en gruppe af samfundet, som helt har droppet forbruget af khat. Denne gruppe består hovedsagligt af islamister påvirket af det wahabistiske Saudi-Arabien, hvor både salg og forbrug af khat er strengt forbudt. Disse grupper udgiver både foldere og små bøger

omkring forbruget af khat og hvilken negativ indflydelse dette har på hele det yemenitiske samfund. Gruppen begrundet deres modstand ud fra et religiøst synspunkt, hvilket i Yemen plejer at kunne påvirke majoriteten af befolkningen. Bare ikke når det drejer sig om khat.¹²

Ved en rundspørgsel foretaget af Yemen Times i 2005 blandt 769 personer i Sanaa fortalte omkring 78 procent af de adspurgte, at de kun tyggede khat fordi der simpelthen ikke var andet at foretage sig om eftermiddagen.¹³ Dette gør sig igen især gældende for de unge piger og kvindernes vedkommende, der som tidligere nævnt, ofte lever en isoleret tilværelse i hjemmene, da det ikke er velset i Yemen, at kvinder forlader hjemmet uden familien eller ægte manden for at deltage i offentlige arrangementer. De yemenitiske aviser gør jævnligt opmærksomme på problemet og opfordrer til åbne svømmehaller, sportsklubber, flere internetcafeer og så videre kun for kvinder, hvilket kan være med at skabe andre muligheder for adspredelse hos kvinderne end at sidde hver eftermiddag og tygge khat, ryge og snakke.

I marts 2002 blev der i Sanaa afholdt den første nationale konference om khatplantens negative indvirkning på det yemenitiske samfund og landets økonomi. Men på trods af, at konferencen udmundede i nogle retningslinjer for en oplysningskampagne mod khat, så ser det ikke ud til at kampagnen eller det såkaldte Nationale Forbund for Bekæmpelse af Khat har haft nogen effekt på hverken khatproduktionen eller forbruget, som fortsat er stigende. Årsagerne hertil er mange, men en af dem er uden tvivl at khatsektoren har skabt arbejdspladser til mange mennesker – noget som regeringen ikke har formået –

og at mange tusinder familier er afhængige af at dyrke, transportere eller sælge khat. Og uden at kunne tilbyde noget til gengæld er regeringen ikke i stand til at gribe ind med drastiske tiltag som for eksempel et forbud mod dyrkningen og brugen af khat. Regeringens manglende initiativ har medført, at en stor del af befolkningens opfattelse af elitens erklæringer om en begrænsning af khatdyrkningen er, at de er rettet mod det internationale samfund og ikke fordi regeringen, eller præsident Saleh, ønsker at komme dyrkningen og forbruget til livs. Efter sigende er det netop præsident Salehs familie, foruden nogle af de mest indflydelsesrige familier og stammer i Yemen, der er kendte for at dyrke den fineste og dyreste khat, hvorfor de temmelig sikkert ikke har den store interesse i at komme khatdyrkningen til livs.¹⁴

Alt i alt kan det konkluderes, at der foruden det sociale aspekt og gruppepresset er flere årsager til det stigende khatforbrug hos kvinderne. Yemen har i løbet af de sidste 20 år gennemgået en modernisering, der blandt andet har medført at især kvinderne i storbyerne føler sig presset fra flere sider af. Højere og mere uddannelse har givet flere kvinder mulighed for at komme ud på arbejdsmarkedet, hvilket sideløbende har forøget presset på dem i hjemmene, hvor de stadigvæk forventes at leve op til det traditionelle kvindeideal. En anden og større gruppe af kvinder lever en beskyttet og isoleret tilværelse i hjemmene, hvor deres eneste fornøjelse er khat-sessionerne sammen med andre kvinder. Kendetegnende for begge grupper er, at de har fået mere tid til rådighed på grund af moderne bekvemligheder. Sidst men ikke mindst så har den kendgerning, at flere kvinder i dag tjener deres egne penge gjort dem til stor-

forbrugere af khat fordi de har både tid og råd til det. Det kan derfor konkluderes, at modernitetens bekvemligheder og en forbedring af mange kvinders økonomiske vilkår bidrager til at bevare en kulturel praksis, som i bund og grund ikke bare er skadelig for kvinderne selv, men også for hele samfundsudviklingen i Yemen som sådan.

• f •

- 1 World Bank Report No. 39738-YE: "Yemen Towards Qat demand Reduction – Juni 2007.
- 2 Khat (*Catha edulis*) – www.alb2c3.com/drugs/khat1.htm
- 3 Rouis Mustapha: "Yemen towards qat demand reduction" i *Yemen Observer*, 25. September 2007.
- 4 Al-Anesi Arwa: "The Spread of Qat among Women" i *Yemen Times*, 14. januar 2006.
- 5 Al-Anesi Arwa: "The Spread of Qat among Women" i *Yemen Times*, 14. januar 2006.
- 6 Thabet Hamed: "Qat increase sexdrive but inhibits sexual performances" i *Yemen Times*, 11. februar 2008.
- 7 Egne erfaringer fra feltarbejde udført i Yemen blandt kvinder i Sanaa.
- 8 Mujalli Wojoud: "Where do Yemeni girls go for entertainment?" i *Yemen Times*, 31. december 2007.
- 9 Ward Christopher: "Yemen: CDR Building Block - Qat" – www.worldbank.org/yemen
- 10 Yemen: Efforts to reduce rising number of female qat chewers - www.irinnews.org/yemen. IRIN - UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs.
- 11 Ghaleb Thuria: "New Campaign calls for Pregnant and Breastfeeding Mothers to quit Qat" i *Yemen Observer*, 20. november 2007.
- 12 Samtale med Rashida Hamdani – formand for Women National Committee og khatplantageejер sommeren 2007.
- 13 Al-Masmari Hakim: "The positive aspect of Qat" i *Yemen Times*, 17. november 2005.
- 14 Bøgesvang Malene: "Qat – Yemens onde plante?" *Mellemøstinformation* årgang 2005, nr. 6.

I juli 2007, i all stillhet og langt fra medias oppmerksomhet, åpnet Håpets Klinikk sine dører; Egypts første offentlige poliklinikk for gatebarn.

De usynlige barna

GATEBARN OG HÅPETS KLINIKK I KAIRO

Nadya Yousef er barnelege med erfaring innen internasjonal helse og var midlertidig koordinator av Håpets Klinikk.

Mona Abdel-Fadil er samfunnsviter med spesialisering innen Midtøsten og redaksjonsmedlem av Babylon.

TEKST: Nadya Yousef og Mona Abdel-Fadil

INNTEIL NYLIG var gatebarn i Egypt et ikke-eksisterende fenomen, i alle fall ifølge den egyptiske regjeringen.

I den nasjonale Barneloven finnes det fremdeles rester av at gatebarn er kategorisert som kriminelle, snarere enn ofre for omsorgsvikt. Men de siste tiårene har stadig flere egyptere gradvis adoptert et omsorgsperspektiv på gatebarn. Denne artikkelen tar for seg gatebarn i Kairo, hvorfor de finnes og hva slags medisinsk oppfølging disse barna har behov for. Vi vil presentere arbeidet til Håpets Klinikk (*Eyadet al-Amal*), som tilbyr helsetjenester til gateboende barn i Kairo-området, og skissere noen av utfordringene klinikken møter i sitt viktige arbeid. Dette arbeidet er sensitivt på mange nivå, og berører tabubelagte og kultursensitive temaer.

Hvem er gatebarna?

Egyptiske gatebarn har lenge vært et usynlig fenomen, underkjent av myndighetene og av samfunnet forøvrig. Det finnes ingen offisielle tall på antall gatebarn i Egypt. Nøyaktige estimater er vanskelig å oppnå tildels på grunn av barnas høye mobilitet og gruppens heterogenitet. Ifølge UNICEF oppholder over én million barn seg i gatene i Egypt, hvorav brorparten befinner seg i Kairo.¹ De fleste involvert i arbeid med gatebarn mener at fenomenet er økende.

Barn som oppholder seg på gata i Kairo kommer fra forskjellige bakgrunner og har forskjellige grunner til å oppholde seg på gata. Noen bor fast på gata uten annen bopel, andre bor på gata i perioder. Andre igjen bidrar til familiens økonomi ved å jobbe på gata. Alle har til felles at de er særlig utsatt for en lang rekke helsemessige og psykologiske farer.² NGOer og forskere enes i definisjonen av gatebarn som barn under 18 år som oppholder seg hovedsakelig på gata, uten oppsyn og med liten kontakt med familien.³

Gatebarn i juridisk forstand

Utrykket gatebarn (*atfal al-share'*) har på folkemunne hatt en rekke negative assosiasjoner, og er ofte blitt brukt for å beskrive barn som bor på gata uten tilsyn eller beskyttelse. Fokuset har ofte vært på at gatebarn fører et uanstendig liv som ikke er eksempel til etterfølgelse. Uten familiens sosiale kontroll øker sannsynligheten for utenomekteskapelig seksuell aktivitet og kriminalitet. Med andre ord er gatebarn tradisjonelt blitt sett på som "matters out of place" som truer orden og moral.⁴ Siden begynnelsen av 1990-tallet har holdningene til gatebarn gradvis begynt å endre seg, mye takket være holdningsskapende

arbeid til NGOer som Hope Village Society (HVS). Det er i dag flere og flere egyptere som anerkjenner at gatebarn bør møtes med andre tiltak enn fordømmelse og/eller straff.

På liknende vis er negative føringer å spore særlig i tidligere juridisk håndtering av barn som oppholder seg på gata. Gatebarn har blitt kategorisert som "barnekriminelle" og "mindreårige utsatt for kriminell aktivitet". Den egyptiske barneloven fra 1996 har ingen spesifikk definisjon av gatebarn. Men i praksis vil et barn som er syv år eller eldre, som bor på gata og som tigger, selger småartikler, eller samler sigarettstumper, bli ansett som "utsatt for kriminalitet."⁵ Det arbeides med å endre den juridiske kategorien fra "utsatt for kriminalitet" til "utsatt for forsømmelse."⁶

Nasjonal satsning på gatebarn

Arbeidet med å styrke barns rettigheter har blitt et nasjonalt satsningsområde.

I 2003 ble National Strategy for the Protection and Rehabilitation of Street Children utarbeidet under beskyttelsen av presidentfruen Suzanne Mubarak. Strategiplanen har som mål å bidra til å endre samfunnets syn på gatebarn og å tilby barna grunnleggende rettigheter til helse, utdanning og familie. I tillegg er det en målsetting å kartlegge faktorer som fører til at barn forlater sine hjem, og å tilby muligheter for rehabilitering og reintegrering av barna i familie og samfunn.⁷ I dette farvannet kan en imidlertid støte på utfordringer knyttet til at barna har vært utsatt for seksuelle overgrep, eller alternativt at de lever et seksuelt aktiv liv på gata. Dette er temaer vi kommer tilbake til senere i artikkelen.

The National Council for Childhood and

Motherhood (NCCM), som ble opprettet i 1989, spiller en avgjørende rolle for å fremme egyptiske barns rettigheter. Blant annet jobber NCCM for at egyptiske lover i større grad skal samsvare med FNs Barnekonvensjon som Egypt signerte i 1990. Videre er den aktiv i å promotere lovendringer for å endre barnas status fra kriminelle til ofre for omsorgsvikt.⁸ NCCM samarbeider med en rekke NGOer som i praksis utfører mye av arbeidet med gatebarn. En av disse NGOene er den tidligere nevnte HVS, som regnes som en pioner i feltet med tyve års erfaring.⁹ HVS har som prinsipp at "et barn har det bedre hos HVS enn på gata og bedre hjemme enn hos HVS" og har en rekke mottakssentre for både kort- og langtidsopphold, et senter for unge mødre og oppsøkende mobile enheter.¹⁰ HVS gjør et viktig arbeid for å endre holdninger til gatebarn gjennom blant annet fotografi- og kunstutstillinger med barnas arbeid, tv-debatter og dokumentarfilmer. I tillegg holder HVS forelesninger og debatter på skoler og universiteter og tilbyr studenter muligheten til å bidra i samfunnsarbeid med gatebarn. HVS står også bak ideen om å opprette Håpets Klinikk, en helsetjeneste for gatebarn. Vi vil komme tilbake til denne klinikkens arbeid. Først er det viktig å skissere årsakene til at barn rømmer hjemmefra.

Årsaker til at barn rømmer hjemmefra

Egypt er det mest befolkede landet i Midtøsten og 40 prosent av nærmere 80 millioner innbyggerne er under 18 år.¹¹ Kun 2,5 prosent av befolkningen står for 25 prosent av GNP og 10 prosent står for 45 prosent av alt forbruk i Egypt. Det estimeres at rundt 20 prosent av befolkin-

gen lever under Verdensbankens fattigdomsgrense.¹² Lave inntekter, høy inflasjon og arbeidsledighet har ført til massiv migrasjon fra rurale områder til byene.¹³ Nesten halvparten av befolkningen bor nå i byer, og Kairos bygrenser vokser stadig. Det

Familieoppløsning, vold og seksuelle overgrep listes som hovedgrunnen til at jenter rømte hjemmefra.

anslås at det bor cirka 22–25 millioner mennesker i Stor-Kairo.¹⁴ Mange av Kairos nykommere bor i ulovlig bygde drabantbyer med manglende eller svært dårlig tjenestetilbud med henhold til vann, elektrisitet, skole og helse. Mange barn er hardest rammet av disse vanskelige levekårene, og ifølge Verdensbanken er egyptiske barn landets fattigste innbyggere.¹⁵

Høy befolkningsvekst og innflytning til Kairo legger et enormt press på offentlig helse- og utdanningstilbud, som per i dag ikke fungerer tilfredstillende. De økende sosiale og økonomiske problemene i det egyptiske samfunnet har bidratt til oppløsning av familier og dermed brakt med seg nye sosiale problemer blant Kairos fattige.

Mange familier har blitt rammet av den økende arbeidsmigrasjonen til andre land. Fedre reiser til ulike land for å tjene penger til familien, men ser sjelden familien mer enn fire uker i året. Fedrenes fravær har endret omsorgsfordelingen for barna og har drevet mange kvinner til å alene måtte påta seg dobbelt ansvar. Familiens evne til å ta seg av sine barn har i mange tilfeller blitt svekket. Barn må ofte ut i arbeidslivet for å bidra til å øke familiens inntekt. Mange

familier har mistet nærkontakten med sine barn og forventer at barna skal ta vare på seg selv.¹⁶

Med andre ord utgjør kombinasjonen av fattigdom, arbeidsløshet, familieoppløsning, uplanlagt urban migrasjon, barnemishandling, barnarbeid og at barna slutter på grunnskolen de viktigste årsakene til at gatebarn finnes. Alle disse faktorer er underliggende makroårsaker til at barna drar hjemmefra.¹⁷

For de mest utsatte barna er familiens rolle helt fraværende eller har en utelukkede negativ innvirkning på barnets ve og vel. Mangelen på tilpassede sosiale og pedagogiske tjenester er medvirkende til at barna blir overlatt til seg selv. Med få alternativer til hvor de kan søke omsorg, er mange av barna svært sårbare idet de søker ut til gatene.¹⁸

Spør man barna hvorfor de rømmer hjemmefra, oppgir de direkte årsaker som forsømmelse og ulike former for vold og mishandling, enten hjemme eller på arbeidsplassen. Men også press fra venner og andre søsken på gata nevnes.¹⁹

Familieoppløsning, vold og seksuelle overgrep listes også som hovedgrunnene til at jenter rømte hjemmefra i studien til Hanna Aboulghar, barnelege og en av ildsjelene bak Håpets Klinik, og hennes kollegaer.²⁰ Studien omfatter intervjuer med 80 jenter som oppsøkte mottakssentre drevet av HVS,²¹ og hadde som mål å studere jentenes fysiske og psykologiske tilstand fra et medisinsk standpunkt og korrelere dette med deres erfaring på gata.

Studiens mest urovekkende funn er at alle jentene oppga en historie med seksuelle overgrep. Jentene hadde blitt utsatt for seksuell aggresjon både hjemme og på gata. Av de 80 jentene inkludert i studien,

fullførte hele 26 av dem svangerskap. Flesteparten (80 prosent) av disse jentene følte at svangerskapet var en negativ erfaring og nesten halvparten (46 prosent) fortalte at de ble voldelig behandlet av partner under svangerskapet. Studien viste at gatejentene er mye mer utsatt for diagnoser relaterte til stress, adferd og konsentrasjonsvansker enn jenter som bor i familier.


Gatebarna bagatelliserer ofte helseproblemene, og mener gjerne at de er sprekere enn andre barn.


Det er spesielt verdt å merke seg at mange barn oppgir seksuell mishandling som årsak til at de rømte hjemmefra. Seksuelle overgrep mot barn og incest er svært tabulagt i Egypt.²² Som bakgrunnsteppe minner vi om at hegemoniske idealer er å fordømme frivillig initiert sex utenfor ekteskap. Dette gjelder for begge kjønn.²³ Jenter kan være ekstra utsatt i forhold til at jomfruhinnen blir borte etter seksuell debut, og siden de risikerer graviditet. Gutter vil være utsatt for en tilleggsbelastning dersom de har vært involvert i homofile seksuelle aktiviteter. Dette er temaer som helst ikke adresseres innenfor husets fire vegger, og ikke under noen omstendigheter i offentligheten. I tillegg til seksuell aktivitet er det flere årsaker til at gatebarn er å anse som en helsemessig høyrisikogruppe.

Å bo på gata – helserisikoer

Gatebarn bor under vanskelige og ofte farlige forhold uten noen form for voksen-tilsyn. De blir utsatt for alle slags vær-

forhold uten tilgang til rent vann, et sunt og adekvat kosthold og vaskemuligheter. Disse barna er også utsatt for vold, ulykker og andre farer. I tillegg kommer konsekvenser av farlig livsførsel knyttet til rus og røyking, og høyrisiko seksuell atferd.

Gatebarna blir fra medisinsk hold sett på som en gruppe som er utsatt for store helseproblemer sammenlignet med barn med samme bakgrunn som bor hjemme. Mange av gatebarna lider av kroniske tilstander som astma, anemi og urinveis- og fordøyelsesproblemer som de verken får behandling eller oppfølging for.

Barna bagatelliserer ofte disse helseproblemene og mener gjerne at de er "sprekere" enn andre barn, "ordentlig" syk er man først når man ikke lenger kan jobbe eller bevege seg. Stiller helsepersonell detaljerte spørsmål, kommer det allikevel fram at de fleste barna lider av en eller flere tilstander som hodepine, brystmerter, magesmerter, nyrekolikk, blodig urin, hoste, kortpustethet, diaré, tannproblemer, sår og øreverk. De fleste gatebarn klager over hodepine, svimmelhet og hjer-tebank, som kan være tegn på anemi.²⁴

Denne typen kroniske tilstander svekker barnas immunsystem, øker ernæringsbehovene og fører dem videre inn i en ond sirkel hvor de blir mer utsatt for andre sykdommer. I tillegg kan ubehandlede tilstander som astma føre til alvorlige anfall som krever rask livreddende behandling. I neste avsnitt vil vi adressere gatebarns møte med vanlig offentlig helsevesen.

Offentlige helsetjenesters (u)tilgjenglighet

Skranter helsa, vil gatebarn som oftest søke råd seg imellom med tanke på selvmedisinering. Gatebarn søker sjelden medisinsk hjelp, med mindre det handler

om akutte tilstander. Blir det ansett som nødvendig å søke legehjelp, begynner barna med å oppsøke offentlige sykehus. I annen linje kommer NGOenes motkassentre.²⁵

Det å søke medisinsk hjelp i det offentlige systemet er ikke alltid enkelt i Kairo, selv for et barn som møter opp med begge foreldre. For et gatebarn som møter opp uten verge, blir dette straks mer komplisert. I Egypt er det ikke vanlig å henvende seg direkte til barn, og å forholde seg til et barn som kommer alene er nesten utenkelig. Helsepersonell vet ofte ikke hvordan en kan forholde seg til et umyndig barn som kommer alene. Mange av barna opplever også en negativ holdning fra helsepersonalet fordi de er gatebarn. Noen barn oppsøker ikke hjelp for å unngå å bli rapportert til politiet eller offentlige instanser.

Ytterligere kompliserende faktorer er at få av gatebarna er dekket av noen form for offentlig helseforsikring. En del barn er heller ikke registrert i folketallet. I tillegg til å ofte mangle penger til å kunne betale for behandlingen, kan mange gatebarn få praktiske problemer fordi de mangler identitetspapirer. Opprettelsen av Håpets Klinikk er derfor et viktig initiativ som både gir et tilpasset medisinsk tilbud til gatebarn og som ikke lar formaliteter begrense adgang til helsetilbudene.

Håpets Klinikk – en klinikk for gatebarn

Håpets Klinikk tilbyr tilpassede helsetjenester som i stor grad møter Kairos gatebarn behov der og da. Klinikken tilhører Center for Social and Preventive Medicine (CSPM), en offentlig struktur som består av forskjellige spesialistpoliklinikker for mor og barn og som administrativt ligger

under Kairos største universitetssykehus for barn, Abou El Rish. Håpets Klinikk er resultatet av et pågående samarbeid mellom det offentlige CSPM og NGOen HVS. CSPM bidrar med lokaler og personale, og HVS er medansvarlig for organisering og finansiering av klinikken, og står for utdanning av personale i samarbeid med Medecins du Monde.

Klinikkens hovedaktivitet er per i dag å tilby akutt medisinsk hjelp. Klinikken har i dag få muligheter til å drive med forebyggende arbeid. Målet på kort sikt er å henvise barna, dersom de ønsker det, til de forskjellige NGO-drevne mottakssentre for gatebarn, slik at de blir fanget opp og får tilbud om hjelp av sosialarbeider og psykolog. På lengre sikt vil et slikt tilbud kanskje være direkte knyttet til Håpets Klinikk.

Gatebarn kan oppsøke klinikken seks dager i uka, klokka 09.00–13.00. Barna ankommer klinikken enten alene eller i følge med en sosialarbeider fra en NGO. De kommer for rutineundersøkelser eller søker hjelp for akutte eller kroniske tilstander. For jentene tilbys oppfølging under svangerskap og oppfølging av nyfødte. Alle tjenester som tilbys ved Håpets Klinikk er gratis og de tilbys alle gatebarn uansett bakgrunn, og uavhengig av om de har papirene sine i orden. Ved klinikken møter barna leger og sykepleiere som er trent i å forholde seg til gatebarn og er kjent med psykologiske og medisinske aspekter ved gatelivet.

Helseprofilen til Håpets Klinikk

De unge pasientene blir først tatt imot av en sykepleier som spør om persondata som navn, alder eller fødselsdato (hvis barnet kjenner denne) og om området barnet

oppholder seg i for tiden. Barnet blir veid og målt, og blir bedt å vente på tur til legeundersøkelse. Personalet er spesielt oppmerksomme på å forkorte ventetiden for å forhindre at barna drar uten å ha blitt undersøkt på grunn av for lang ventetid.

Klinikken opererer med enkle og korte behandlingsprotokoller tilpasset barnas hverdag. Etter undersøkelsen får barnet forklaring på sin tilstand, og hvilke tiltak barnet selv kan foreta for å bedre tilstanden eller forhindre at den blir verre. Helseinformatasjonen er tilpasset barnets leveforhold.

Ved behov for medisiner vil barnet få en dose gratis medisin fra det lille apoteket på klinikken. Går behandlingen over flere dager, blir pasienten bedt om å komme tilbake for neste dose. Grunnen til dette er at barna ofte ikke har mulighet til å oppbevare medisinene på gata. Dette er også et tiltak for å unngå at barna mister, gir bort, selger eller blir frastjålet medisinene sine.

Trenger et barn laboratorieprøver, henvisning til spesialistklinikk eller innleggelse, følger en av personalet med for å støtte og hjelpe barnet. Dette er også med tanke på å ordne opp i eventuelle praktiske problemer som kan oppstå, for eksempel at barnet mangler identitetspapirer. For vanskelige eller alvorlige tilfeller er det satt opp uformelle henvisningsnettverk med hjelp av frivillige leger av alle spesialiteter.

Under første legeundersøkelse stiller legen kun spørsmål relatert til det aktuelle helseproblemet barnet kommer med. Det stilles få detaljerte og personlige spørsmål av sykepleier eller lege. Målet med dette er å forsøke å oppnå tillit slik at barnet senere vil komme tilbake enten for oppfølging eller ved nye helseproblemer. For eksempel er det viktig å oppnå tillit hos en gravid

jente slik at hun kommer tilbake for videre oppfølging av både seg selv og barnet.

Seksuelt aktive barn

Sex og samliv utenfor ekteskapets rammer er i egyptisk kontekst svært sensitivt.²⁶ Å drive en klinikk for gatebarn i et samfunn som går langt i å ignorere at barna er seksuelt aktive, er utfordrende. I stedet for å adressere at barna trenger oppfølging i forhold til sin seksualitet – enten det dreier seg om frivillig eller tvungen aktivitet – kan det virke som om myndighetene håper at det hele vil gå over av seg selv. Dette er imidlertid en forståelig strategi, da millioner av egyptere ville gått av skaffet om regjeringen hadde iverksatt tiltak som ble ansett som en anerkjennelse av seksuell aktivitet blant ugifte barn.²⁷ I så måte står Håpets Klinikk i en skvis som resultat av samfunnets skinnhellige holdning.

Pasientgruppen til Håpets Klinikk er ofte barn som er seksuelt aktive, og de har dermed høy risiko for seksuelt overførbare sykdommer, og jentene har høy risiko for uønsket svangerskap. Men Håpets Klinikk har i dag ikke mulighet til å gi verken seksualundervisning eller prevensjonsmidler. Klinikken arbeider med å finne en løsning på dette problemet på sikt. Håpets Klinikk tilbyr heller ikke screening av seksuelt overførbare sykdommer som hiv, hepatitt B og C for barn med risikoatferd. Dette er et bevisst valg som begrunnes delvis i den høye kostnaden av prøvene, men hovedsakelig i manglende behandlings- og oppfølgingsmuligheter for smittede barn. Å tilby prøver og oppfølging av kjønnsykdommer er et av flere fremtidsmål klinikken har satt seg. I dag er klinikkens virksomhet for ny og sårbar til å kunne påta seg denne rollen. Blir det kjent at "Håpets



Gategutt som selger brød i Kairo.

Klinikk oppfordrer til uanstendig atferd” er det sannsynligvis kort tid før klinikken blir stengt.²⁸ Dermed vil en av hovedutfordringene klinikken møter i framtiden være knyttet til hvordan de skal jobbe med gatebarns tabubelagte seksuelle aktivitet uten å risikere å bli lagt ned.

For å illustrere følsomheten av alt relatert til nakenhet og seksualitet, kan reaksjonen på et langt mindre sensitivt forslag om å tilby barna mulighet for å dusje på klinikken nevnes. Selv om klinikkens ledelse opplevde at installasjon av dusj ville være et viktig tiltak for hygien, ble det heller satset på en én meter høy kran “til å skylle sår på armer og ben”, for å unngå problemer dersom det ble kjent at pasientene “kler seg nakne på Håpets Klinikk.” I tilfellet svangerskapskontroller

for gravide gatejenter har Håpets Klinikk adoptert en mer pragmatisk strategi.

Ugifte gravide gatejenter må henvises til samme svangerskapspoliklinikk som bydelsbefolkningen, hvor det er obligatorisk å fremvise vigselfattest. Takket være forståelsen og fleksibiliteten til personalet på poliklinikken, har Håpets Klinikk klart å komme fram til en midlertidig ordning hvor jentene slipper å bli beglodd på venterommet og får undersøkelse og behandling uten framvisning av vigselfattest. Det arbeides også med en langvarig løsning på disse praktiske utfordringene.

Fullførte svangerskap blant gatejenter fører til at Kairo får en økende gruppe med “gatebabyer” eller “andregenerasjon gatebarn”. Dette er barn av et jentebarn som bor på gata. De unge mødrene har ikke selv

opplevd et normalt familieliv og mangler ofte identitetspapirer, et problem som forplanter seg videre til neste generasjon. Vi slutter oss til Aboulghar og kollegene hennes som anser normal vekst, utvikling og til og med overlevelse for gatebabyene som en stor samfunnsutfordring.²⁹ Der- som Håpets Klinikk får mulighet til å adressere barnas seksualitet, vil Håpets Klinikk kanskje kunne bidra til en nedgang i antall gatebabyer som blir født til et liv på gata.

Konklusjon

Egyptiske gatebarn har gått fra å være kriminalisert til å bli ansett som "utsatt for kriminalitet" i juridiske definisjoner, og stadig flere egyptere anser gatebarn som ofre for omsorgsvikt. Gatebarn er til og med blitt et nasjonalt satsningsområde. Dette er både en gledelig og nødvendig utvikling. Samtidig må overordnede makroårsaker til at det finnes gatebarn også vies oppmerksomhet. De store økonomiske og demografiske utfordringene øker, og vil ikke fordufte av seg selv. Videre tillater ikke dagens politiske klima at egyptiske myndigheter åpent anerkjenner gatebarns seksuelle aktivitet. Det ville av mange egyptere bli oppfattet som om "Mubarak oppfordrer ugifte barn til sex".³⁰ Dette er en følge av at Mubarak, og egyptiske presidenter før han – i konkurranse med Det muslimske brorskap – har forsøkt å vinne oppslutning ved å fremstå som religionens og moralens voktere.³¹ Dermed er det helt utenkelig i overskuelig framtid at myndighetene initierer en åpen dialog om sex utenfor ekteskap blant ugifte barn. Derimot vil NGOer og andre aktører som Håpets Klinikk på sikt måtte finne kreative løsninger som både ivaretar gatebarns sek-

sualitet og samfunnets behov for å fortrenge at fenomenet eksisterer. Egyptere flest vil ønske velkommen en økt satsning på å løse utfordringer knyttet til befolkningsvekst og dårlig økonomi, men dette er trolig en vel så umulig oppgave for de egyptiske myndighetene.

• f •

- 1 United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC): "Rapid Situation Assessment of Street Children in Cairo and Alexandria". Sluttrapport 2001. http://www.unodc.org/pdf/youthnet/egypt_street_children_report.pdf (sist lest 09.02.08).
- 2 Bibars Iman: "Street Children in Egypt: from the home to the street to inappropriate corrective institutions". *Environment and Urbanization*, Vol 10, no. 1, 1998.
- 3 UNODC, 2001
- 4 Jf. teorien til antropologen Mary Douglas om "matters out of place" i Douglas, M. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge Classics, 2001.
- 5 Barnelov nr 12, 1996.
- 6 NGO Coalition on the Rights of the Child: "NGOs Report on the Rights of the Child of in Egypt." 26th Session on the Rights of the Child, Geneve, 8-20 januar 2000. http://www.crin.org/docs/resources/treaties/CRC.26/egypt_ngo_report.pdf (sist lest 09.02.08).
- 7 International Bureau for Children's Rights: "Making Children's Right Work in North Africa: Country Profile on Algeria, Egypt, Libya, Morocco and Tunisia". August 2007. http://www.ibcr.org/Publications/CRC/CP_North_Africa_Rev13August2007_En.pdf (sist lest 07.02.08).
- 8 National Council for Childhood and Motherhoods nettside: <http://www.nccm.org.eg>
- 9 Hope Village Societys nettside: egyhopevillage.com
- 10 Hope Village Society: "Taqrir mokhtasar 'an nashat gam'eyat qaryat al-amal", "En kort rapport om Hope Village Societys aktiviteter". Upublisert rapport (arabisk) 2007
- 11 UNICEF: "State of the World's Children 2007". <http://www.unicef.org/sowco7/report/report.php>. (sist lest 09.02.08).
- 12 Saber, Karam: "A Situational Analysis of Commercial Sexual Exploitation of Children in Egypt", Land Centre for Human Rights (LCHR), March 2003. www.ecpat.net/eng/ecpat_inter/projects/monitoring/rabat/egypt.pdf (sist lest 09.02.08).
- 13 På slutten av nittitallet fulgte den egyptiske regjeringen et strukturtilpassningsprogram som medførte redusert støtte til blant annet sosiale tjenester som helse og utdanning.

- Programmet ble av IMF ansett som en suksess. Men internt i Egypt har strategien gradvis ført til økt arbeidsledighet og et økt skille mellom fattig og rik.
- 14 De fleste estimater må tas med en klype salt. Dette estimatet er utledet fra at det for ti år siden var stor enighet om at det var cirka 18 millioner i Stor-Kairo. I dag virker estimatene til Verdensbanken med flere for moderate, på samme antall som for ti år siden. Dette er lite sannsynlig med tanke på høy befolkningsvekst og mange innflyttere. Det er vanskelig å oppnå eksakte tall på grunn av at mange bor uoffisielt i Kairo, på takene av boligblokker, eller i ulovlige slumbebyggelser. Mange av disse er ikke registrert. I tillegg fødes barn som aldri blir registrert inn i folketallet. Situasjonen er uoversiktlig.
 - 15 Saber, 2003.
 - 16 Ibid.
 - 17 UNODC, 2001.
 - 18 Consortium for Street Children: "A Civil Society Forum for North Africa and the Middle East on Promoting and Protecting the Rights of Street Children", Kairo, 3-6 March 2004. streetchildren.org.uk/reports/northafrica.pdf (sist lest 07.02.08).
 - 19 UNODC, 2001.
 - 20 Aboulghar, Hanna, et al: "Sexuality in a Brutal Environment; a Study of The Sexual Experience Among a Group of Street Girls in Cairo". The 9th World Congress of The International Association of Maternal and Neonatal Health (IAMANEH), Kairo, 31. oktober til 3. november 2006.
 - 21 80 jenter tilsvarer 80 prosent av alle gatejenter som kom i kontakt med HVS s mottaksentre over de tre månedene studien pågikk.
 - 22 Baraka, Mohamed "Paedophilia at Large" i Al-Ahram Weekly, <http://weekly.ahram.org.eg/2007/869/cu5.htm> (sist lest 09.02.08).
 - 23 Naguib N. & Thorbjørnsrud, B. "Midtøsten" i Howel, S. & Melhus, M. (red.) Sosialantropologiske perspektiver på verdenssamfunn og kulturer, 1994, Early, E. Baladi, Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone, Colorado, Lynne Rienner Publishers, 1993.
 - 24 UNODC, 2001.
 - 25 Ibid.
 - 26 Nkhrumah, Gamal "Winning ways" i Al-Ahram Weekly, <http://weekly.ahram.org.eg/2005/774/profile.htm> (sist lest 09.02.08), Baraka 2007, Naguib & Thorbjørnsrud 1994, Early 1993.
 - 27 Starrett, G. Putting Islam to Work, Education, Politics and Religious Transformation in Egypt, California, University of California Press, 1998.
 - 28 På liknende vis skisseres motstand blant egyptiske lærere å tilby seksualundervisning til egyptiske skoleelever fordi dette kan oppfattes som en oppfordring til seksuell aktivitet blant tenåringer i El Noshokaty, Amira. "Sex and the City" i Al-Ahram Weekly, weekly.ahram.org.eg/2006/813/lii.htm (sist lest 08.02.08).
 - 29 Aboulghar, 2006.
 - 30 Blant kristne koptere, som utgjør om lag ti prosent av befolkningen, er idealet om sex innenfor ekteskapets rammer sterkt. Derfor har vi i denne artikkelen valgt å fokusere på seksualitet som et kulturelt sensitivt fenomen.
 - 31 Starrett, 1998.

På veien i Mali

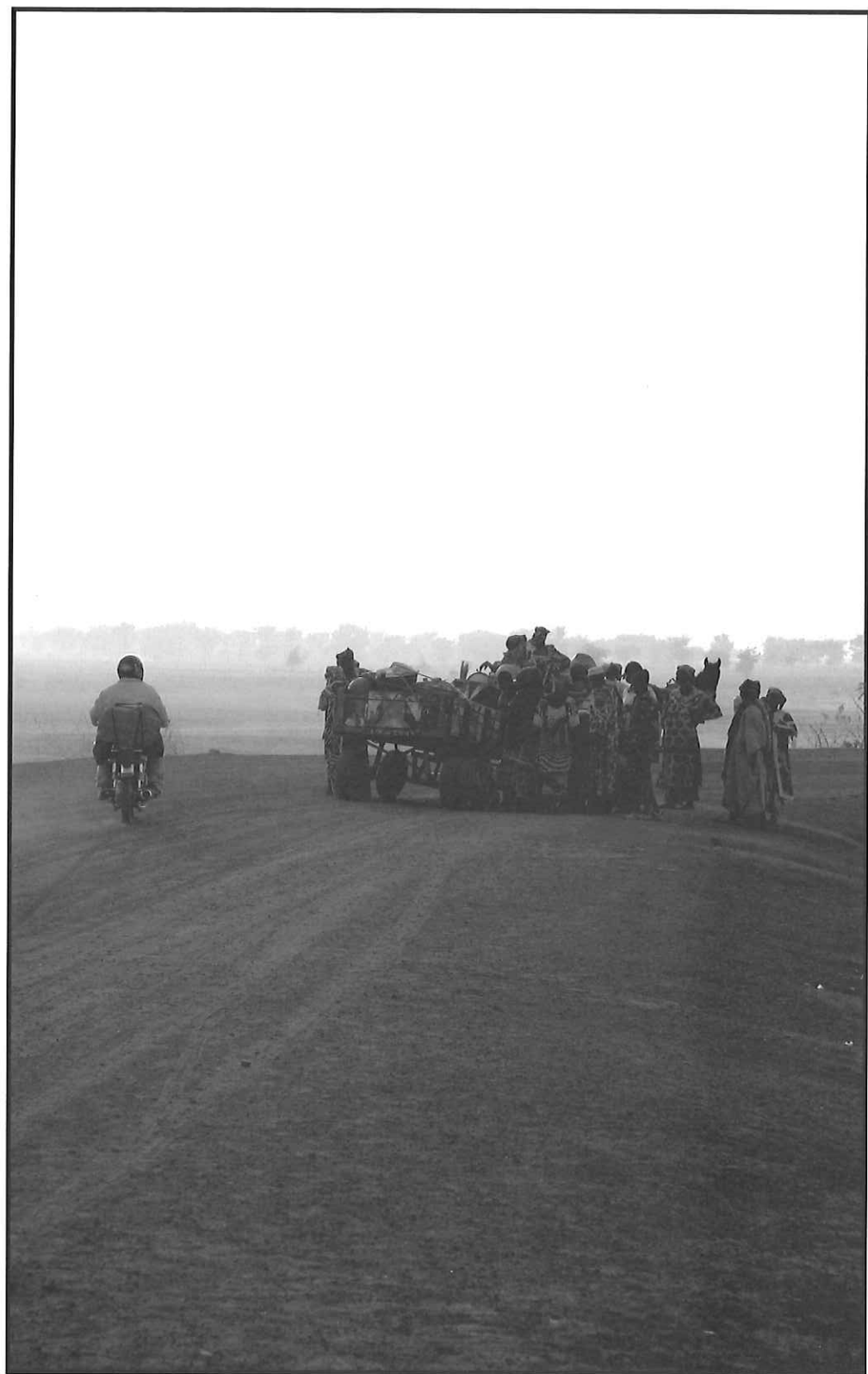
Bildet av et andalusisk kart fra 1300-tallet åpner hver dag TV-sendingen i Mali. Navnet som først fanger oppmerksomheten er Timbuktu, dette stedet vi alle har hørt om, men få helt kan plassere.

Timbuktu er et annet sted, og skal man tro dem som har reist dit i nyere tid, bør det forbli nettopp det. Byen som fant veien til europeiske verdenskart etter at Mansa Musa, det historiske Malis muslimske hersker, hadde vært i Mekka og spredt om seg med så mye gull at selv Egypt ble rammet av inflasjon, kan på ingen måte leve opp til sitt eget navn lenger. Byen hvor Saharas karavaner nådde Niger-floden, og handel og kunnskap en gang blomstret, er nå en skygge av seg selv. Men Timbuktu har en søster, Djenne, og der trenger man ikke frykte samme antisklimaks. Moskéen i Djenne i månelys er en minneverdig kulisser for den reisendes sene ankomst, om enn det meditative moment kortvarig – mang en “guide touristique” sperrer fort utsikten – selv nattetid. Riktignok er moskéen en rekonstruksjon fra 1904, og ser man godt etter møter man de franske sponsorerers blikk for art nouveau. Men stedet skorter ikke på autenticitet. Som sin søster i nord var også Djenne handels- og kunnskapssenter for de muslimske herskerdynastier i det historiske Mali. Og onsdagsmarkedet virker fortsatt som en magnet på folk fra fjern og nær.

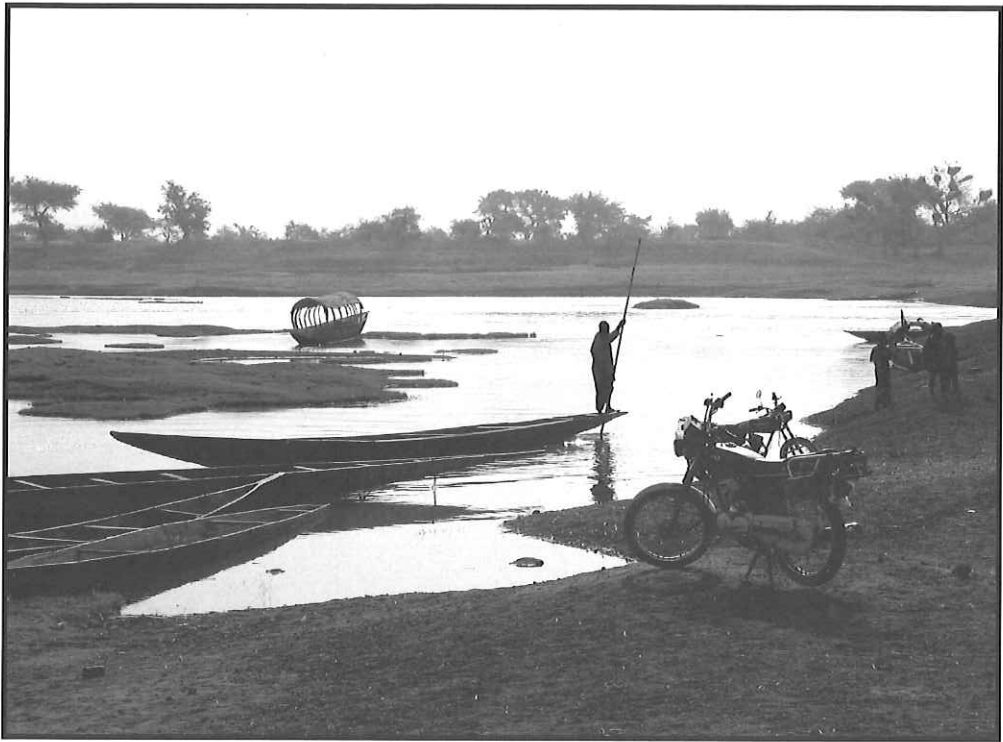
I regntiden kan man følge Banielven nordover og lande i Mopti, der elven munnar i Niger, og Timbuktu er to dagers seilas unna. I Mopti ser man at Niger fortsatt bestemmer pulsen i Mali: Havnen er stinn av større og mindre fartøyer. Niger bestemte også de franske koloniherrers vyer om industrielt jordbruk: I Ségou, lenger sør, vitner en egen bydel om “irrigasjonsskjemaets” betydning: Kunstferdige fasader i orientalistisk og gammel-europeisk fantasistil pryder bygningene.

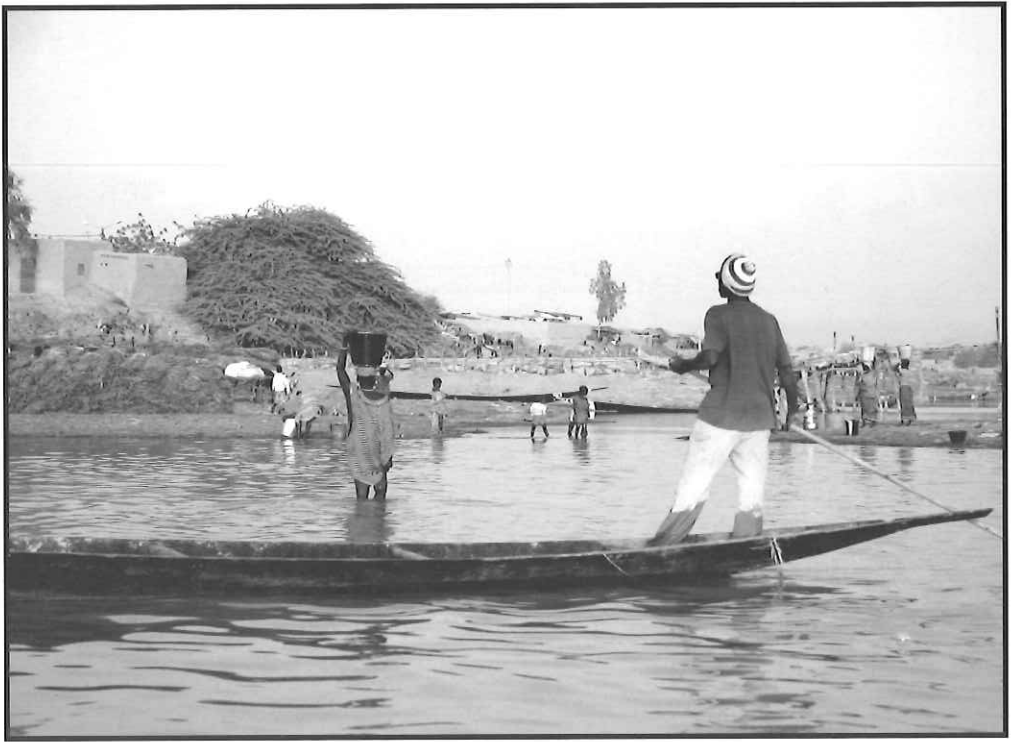
Mali led under politiske uroligheter på 1990-tallet, men befolkningens vilje til å snakke sammen, og fornemmelsen av et nasjonalt og religiøst fellesskap, bragte ting i orden igjen: Av 47 muslimske stater i 2000 var det bare Mali som kvalifiserte som et konstitusjonelt demokrati. Turistnæringen har siden blitt stadig viktigere for landet – og det er mye å se: Mange trekkes til Timbuktu, men dette stedet har altfor store historiske sko til at det i dag kan sette særlig avtrykk hos en turist. La det bli med legenden: den er noen hundre års seilas fra Mopti.

TEKST OG BILDER: YNGVE LEONHARDSEN

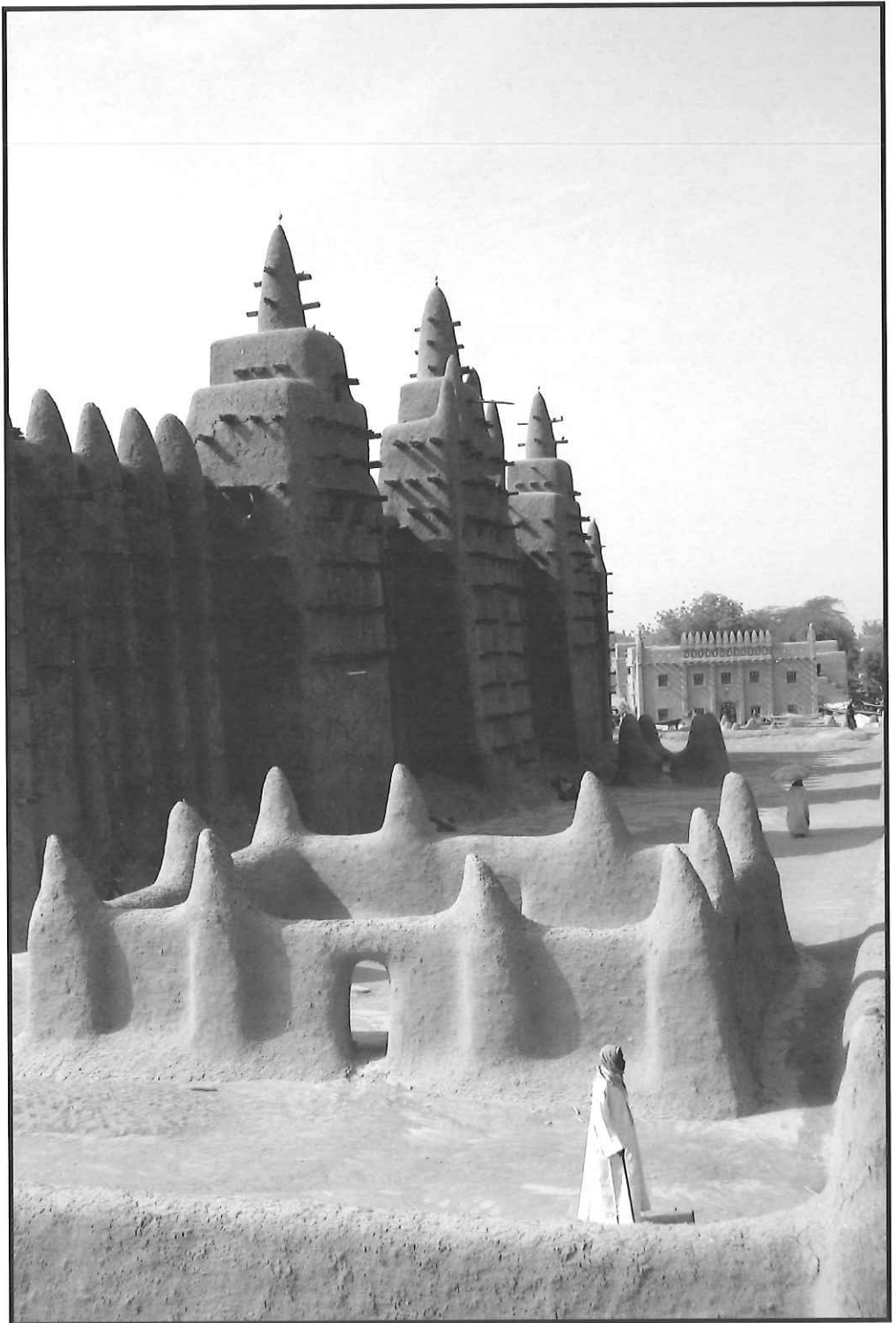


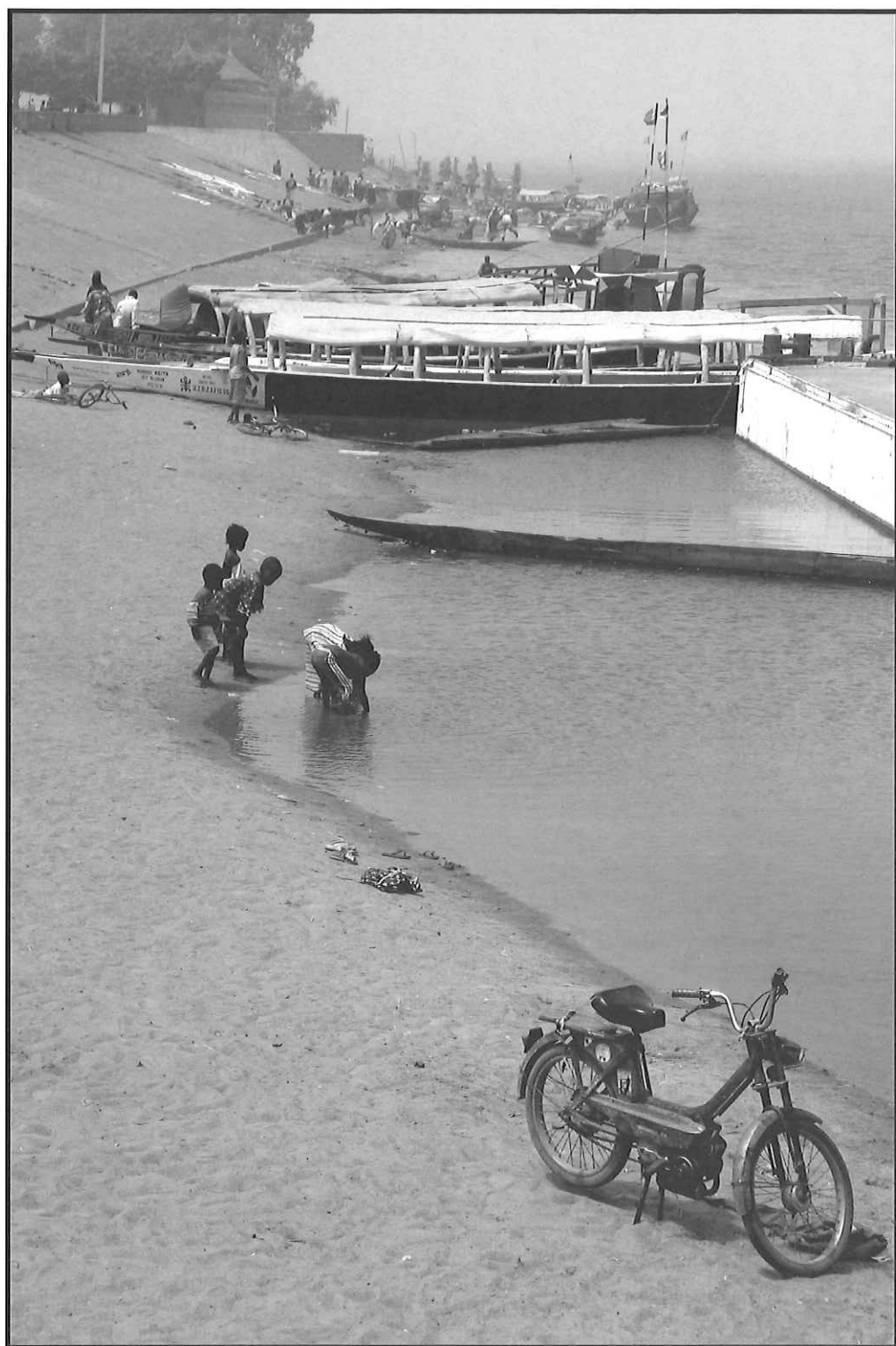








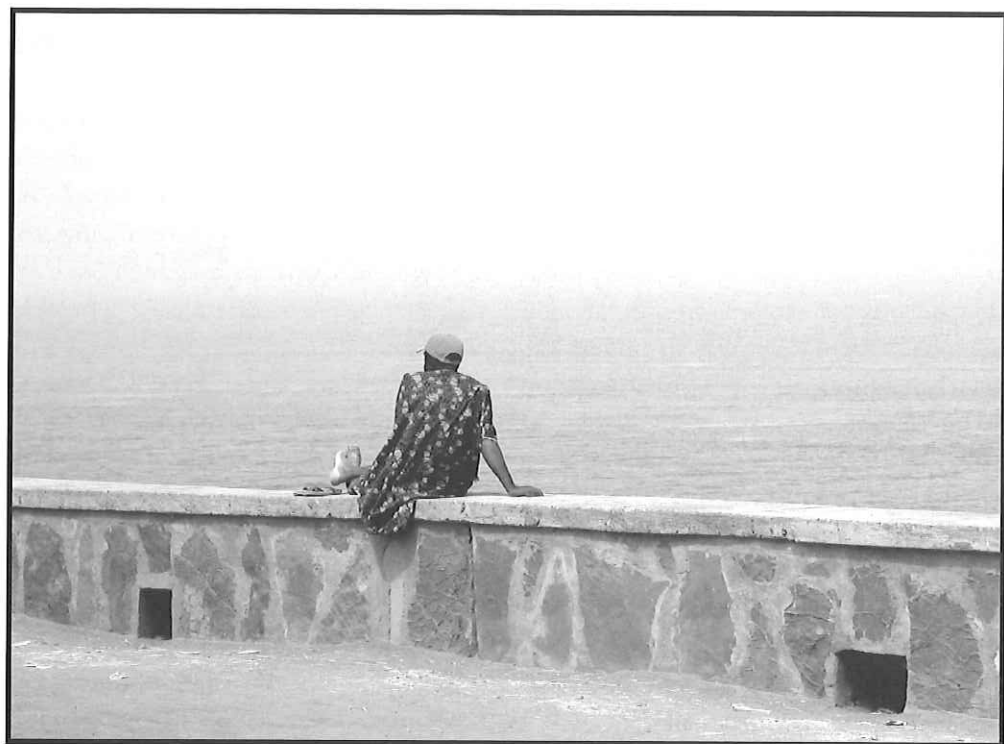












Debatt om akademisk boikott av Israel

Debatten om akademisk boikott av Israel har fått stor oppmerksomhet i israelsk, britisk og internasjonal presse. Flere organisasjoner både for og mot boikott har dukket opp, også i Norge. Debatten rundt denne boikotten kompliseres av at man diskuterer flere spørsmål samtidig. Gir Israels politikk overfor palestinerne grunn til en slik boikott? Kan boikotten være et effektivt virkemiddel som kan bidra til en løsning på konflikten? Er akademisk boikott et legitimt politisk pressmiddel, og er det i så fall legitimt her?

Som et politisk, ideologisk og religiøst uavhengig fagtidsskrift tar Babylon ikke stilling til denne boikotten. Like fullt anser vi debatten for å være aktuell og viktig for alle som er interessert i Israel/Palestina, og har i de tre foregående numrene presentert ulike innlegg i debatten.

I Babylon 2/06 argumenterte palestinske Omar Barghouti fra The Palestinian Campaign for the Academic and Cultural Boycott of Israel (PACBI) hvorfor og hvordan boikott kan være et virkemiddel til å ende konflikten mellom Israel og palestinerne. Barghouti peker på israelske akademiske institusjoners ansvar for og delaktighet i okkupasjonen av de palestinske områdene. Han trekker paralleller til det sørafrikanske apartheidregimet i sin argumentasjon for boikott av israelske akademiske og kulturelle institusjoner.

I Babylon 1/07 fortsatte diskusjonen med israelske Menachem Kellner, som er imot boikott av israelsk academia og kulturinstitusjoner. Kellner er sterkt uenig i Barghoutis analyse, og hans artikkel er mer et motsvar mot denne enn et angrep på

boikott som virkemiddel. Han utfordrer Barghoutis påstand om at en "overveldende majoritet" av israelere innenfor kulturliv og academia er rasister, og avviser sammenligningen med apartheidregimet. Fra hans ståsted er en slik boikott følgelig heller ikke berettiget.

Utenfor Israel/Palestina er det i Storbritannia debatten om boikotten har rast med størst kraft. I Babylon 2/07 slapp vi til Hillary Rose, som er en av lederne i kampanjen for boikotten i Storbritannia. Rose viser til at israelske universiteter og akademikere spiller en aktiv rolle i å legitimere den israelske statens okkupasjonspolitikk, som går direkte ut over deres akademiske kolleger på palestinsk side. Hun minner om at israelsk academia er en uløselig del av landets kunnskapsbaserte økonomi, og hevder at akademisk boikott derfor vil være både riktig og effektivt.

I dette nummeret av Babylon bringer vi nok et innlegg fra den britiske debatten, denne gangen av boikottmotstanderen David Hirsh. Han hevder at selv om tilhengerne av boikotten neppe er rasister, så vil en slik boikott uansett virke anti-semittisk. Dette fordi den vil institusjonalisere diskriminering av jødiske akademikere uavhengig av deres syn på den israelske statens politikk. Hirsh er selv en tydelig kritiker av mange sider av Israels politikk overfor palestinerne, men fremholder at en akademisk boikott verken er et rettmessig eller hensiktsmessig virkemiddel mot denne politikken.

Med Hirshs innlegg avslutter redaksjonen debatten for Babylons del, og håper den har vært av interesse for våre lesere.

Unjust, unhelpful

Arguments against the campaign to exclude Israelis from the global academic community.

I am reluctant to write this article because it should not be necessary. No antiracist and no scholar should need the case to be explicitly set out against a campaign to exclude Israelis from the global academic community. There is no campaign to exclude anybody else from the cultural and economic life of humanity; only Israelis. That a reputable scholarly journal feels it has to commission an article giving reasons why such an exclusion is a bad idea should tell us something worrying about the depth and scope of contemporary antisemitism.

There are a number of reasons to oppose a boycott of Israeli academia and I will, in spite of my reluctance, set them out as clearly as I can in this article. But for me, the central reason, and in fact the reason behind the other reasons, concerns antisemitism. The actual intentions of people who support this boycott are positive and antiracist; they want to help Palestinians. But were it to be instituted, the boycott would be in effect if not intent an antisemitic measure; it would normalise an exclusive focus on Jews as fit targets for exclusion and punishment.

To be quite clear, I am saying that it would be better if this debate was not happening; it is not a legitimate debate. I am well aware that I will be accused of being

part of a powerful "Israel lobby" which dishonestly "plays the antisemitism card" in order to de-legitimize criticism of Israeli human rights abuses. I want antisemitism to remain unthinkable and so I am becoming accustomed to the charge of violating freedom of thought. But people are more and more seeing through the lazy claim that those who raise the issue of contemporary antisemitism do so for instrumental reasons. In truth, the libel that Jews aim to benefit instrumentally from antisemitism is an old one, classically articulated in the ninth of the Protocols of the Elders of Zion. Why should I overcome my reluctance to debate the pros and cons of excluding Israelis? If there was a proposal to exclude women from universities on the basis that their natural aptitude for science was inferior to that of men, then academic journals would not take it seriously by hosting a debate on the proposal. If I was asked to rebut such a proposal, I would refuse, on the basis that there is no debate to be had; it is an indisputable fact that women are as intellectually competent as men. A debate on the issue of women's equality, I would argue, would normalize the argument that women are unequal and would therefore be positively damaging. Another example of a debate which we should avoid having is whether or not the Holocaust happened.

Holocaust deniers are keen to debate with historians so that they can present their racist discourse as one side of a legitimate debate. Historians refuse to debate with Holocaust deniers for that reason and because there is no debate to be had. The debate in itself functions as a legitimization of racist views.

However, imagine a situation where serious people did believe that women were essentially inferior or where serious people believed that the Holocaust was a myth generated by a Zionist lobby. In that case, we would be forced to take part in these debates, to present the evidence against the bigots, and to show that they were wrong. The harm done by legitimizing the debate would be outweighed by the good of winning the debate.

So, we are in a situation where serious people are seduced by a proposal to exclude Israelis from university campuses. I will first explain how I think the boycott campaign and the politics of demonization which lie behind it relate to antisemitism. I will then set out other arguments against boycotting Israeli scholars.

One final precursor is a short discussion concerning what is meant by a boycott of Israeli academia. It will be said that I have already misrepresented the boycott campaign by characterizing it as an attempt to exclude Israelis from our campuses and our conferences, from our journals and our libraries. The boycott campaign says that it proposes a victimless boycott of institutions.

In truth, the rhetoric of the boycotters on this question has changed and evolved as it has encountered opposition to each articulation. In 2002 Mona Baker fired two Israelis from the editorial boards of her

academic journals. Gideon Toury and Miriam Shlesinger are both well respected as scholars and also as opponents of Israeli human rights abuses but nevertheless, they were “boycotted”. In 2003, the proposal to the Association of University Teachers (AUT) was that members should “sever any academic links they may have with official Israeli institutions, including universities.” The same year Andrew Wilkie rejected an Israeli who applied to do a PhD with him at Oxford on the pretext that he had served in the Israeli forces. In 2005 the boycott campaign called for the AUT to boycott particular Israeli universities. In 2006 the other British academic union, NATFHE, called for a boycott of Israeli scholars who failed to “publicly dissociate themselves” from “Israel’s apartheid policies.” In 2007 the new merged academic union, the UCU, reverted from the proposal for a McCarthyite political test back to the “institutional” formulation.

Universities are not buildings or administrations, they are academics and students; academic research gets done by human beings, papers are written by people, research is carried out by researchers. Some have argued that an Israeli scholar would be disallowed from submitting a paper to a journal if she refused formally to disavow her institution. In this way the political test would morph into an institutional test, but would remain substantially similar.

“No,” say the boycotters, “we don’t want to exclude all Israelis, but only people who work at Israeli institutions.” To rely on this distinction would be to insist that the only way for an Israeli academic to be legitimate would be to live outside Israel. We are discussing an exclusion of Israelis.

A significant proportion of the world's Jewish academics work in Israel. Many more, disproportionately, have links to Israeli institutions. Jews are more likely to be involved in Jewish, Israeli or Middle East studies and would therefore be isolated from important centres of their discipline.



We are in a position where serious people are seduced by a proposal to exclude Israel from campuses.



Jews in other fields are more likely to have links with Israeli colleagues. Jews are more likely to manufacture institutional links with Israel in order to demonstrate their opposition to a boycott. It is normal practice for institutions to carry out impact assessment of policy changes with respect to equal opportunities. Any impact assessment of a boycott of Israel would find that in a whole number of distinct ways, it would disadvantage Jews much more than others. In this sense, then, already we can see that an academic boycott of Israel would be institutionally antisemitic. While the boycott would not exclude every Israeli or every Jew, it certainly would exclude Israelis and Jews. The idea of institutional racism, of a racism which is not intended but which is nevertheless a predictable result of particular policies or practices, is hardly new to antiracists.

My argument about antisemitism is not an ad hominem argument. I do not say that people who support a boycott of Israel are really motivated by an underlying hatred of Jews – either secret or unconscious. I do not say that exaggerated hostility to Israel is

a result of an ahistorical, cultural or permanent antisemitism. In my view, the relationship is actually the other way round. The exaggerated hostility to Israel comes first, the normalization of antisemitic ways of thinking follows, and concrete exclusions of Israelis and Jews follow next; this, in turn, leads to more hostility towards Israel and to more normalization of hostility towards Jews. I do not believe that it is common within the boycott campaign for people to be motivated by a conscious hatred of Jews. Mine is not an argument concerning malicious intent. I think the boycotters are motivated by a sense of anger and outrage at Israeli human rights abuses; a sense of anger and outrage that I share. Yet antisemitism can nevertheless be a result of good intentions and of righteous anger.

The boycott campaign portrays Israel as a unique fulcrum of global imperialism and as a uniquely racist state which is uniquely worthy of boycott. So where does the belief in Israel as a singular evil on the planet come from, if it does not come from an antisemitic antipathy to a Jewish collective project? Perhaps some people think that it is just true, that Israel is the most serious human rights abuser on the planet and that its academics should be held responsible. But in fact, Israeli human rights abuses are far from unique. Many states occupy contested territory; many are responsible for much greater human rights abuses than is Israel. So how do we explain the sharp focus on Israeli human rights abuses and its frequent combination with a silence about the abundance of much greater human rights abuses elsewhere?

It is my view that this is indeed explainable without relying on a theory of underly-

ing or ahistorical antisemitism. It is explainable in terms of the inadequate ways in which many currents on the left have responded to totalitarianism and decolonialization; it is explainable in terms of a transformation of a politics of working class self-liberation into a politics of supporting some nationalist movements against others in a twentieth century game of bloc politics.

Marx offered an analysis of exploitation which did not rely on a picture of the rich and the powerful conspiring greedily against the exploited. That was his genius. He offered a structural account of exploitation which was much more compelling than conspiracy theory. Some people on the left who forget Marx are left only with the conspiracy of bad people exploiting the oppressed. And from conspiracy theory it is one short tempting step to antisemitic conspiracy theory.

When Jews are involved in conflicts there is a danger that the ways people think about those conflicts get mystified in the language of antisemitism. There are real abuses of human rights committed by Israel; there is real racism in Israel; there is an illegitimate occupation; there is Jewish power. But the boycott campaign is not a reasonable response to the actual situation; it is a response to a mystified narrative of the actual situation. The human rights abuses are mystified as being genocidal like that of Nazism; institutional racism is mystified as being worse than apartheid; the occupation is mystified as being unique; Jewish power becomes an "Israel lobby" capable of perverting the policy of the only super power on the planet against its own interest. Left-wing portrayals of Israel as a unique evil on the planet are the

results not of an underlying secret or unconscious antisemitism but of the particular post-war history of important currents of socialist thought.

An academic boycott, as we have seen, would impact disproportionately against Jews and so would be institutionally antisemitic. It is based on and encourages a world-view which puts Israel and Zionism at the centre of all that is threatening to the oppressed and to the left. Antisemitism has always put the Jews at the centre of the world. In truth, Jews and Israel are not central to anything. As well as being institutionally antisemitic in effect, the rhetoric of the boycott campaign treats Israel as a demonic entity rather than as a state and so opens the door to antisemitic thinking. "Zionism" becomes an epithet of evil, an insult which denotes something whose destruction is necessary for things to get better in the world. Zionism is pictured as a totalitarian movement rather than as a complex and variegated nationalist movement which emerged from the pogroms of Russia, the gas ovens of Nazi Germany and the expulsions from the great cities of the Middle East.

Finally, in case there is still somebody reading this who is not yet convinced, I will outline the specific arguments against excluding Israelis from British campuses, laboratories, classrooms and publishers. First a point of order. The boycott campaign positions itself as a passive response to a Palestinian call, in analogy with responses around the world to the ANC call to boycott apartheid South Africa. In truth, the current boycott campaign was initiated in April 2002 by Hilary and Steven Rose who called for a moratorium of European research collaboration with Israel. In 2005

Sue Blackwell claimed in *The Guardian* that her campaign would succeed because, unlike in 2003, she now had a “clear call from Palestinians.” The academic boycott is not called for by any body which represents Palestine; not by the Palestinian Government nor by the leaders of Hamas nor by the PLO. It is called for by some trade unionists and by some civil society organizations. Some people in Palestine argue for an anti-normalization strategy, part of which is a call for an academic boycott, while others in Palestine argue for closer relations with Israelis which may lead towards a peace agreement. We, on the outside, should listen to the debates in Palestine respectfully, but we should also use our own political judgment as to how we may intervene.

(a) Academic Freedom

The standard liberal argument against a boycott of Israeli academia is based on the principle that such a boycott would violate the norms of academic freedom. Michael Yudkin articulates it thus:

“The principle of the Universality of Science and Learning – that academics do not discriminate against colleagues on the basis of factors that are irrelevant to their academic work (such as race, religion, nationality etc.) – is well established and almost universally respected. To boycott academics by reason of their country of residence breaches this principle and harms the interests of the academics concerned.”

Judith Butler argues that a liberal abstract notion of academic freedom is not sufficient to make sense of the boycott debate. While Palestinians may enjoy an abstract right to academic freedom, the material conditions necessary for the

enjoyment of those rights do not exist under occupation. Steven Rose has argued that Israelis are hypocritical to “squeal” about their own academic freedom while the occupation continues to deny freedom to Palestinians. It is possible to respond to


*An academic boycott would impact
disproportionately against Jews and
be institutionally antisemitic.*


this by arbitrarily and artificially removing the academic freedom of Israelis, as punishment, in order to balance the situation, or in an effort to exert pressure on Israel to respect Palestinian freedom. Or it is possible to respond by campaigning against the occupation and against the material denials of academic freedom which come with it. Butler does not argue that abstract academic freedom may be “trumped” by other more important rights, but the opposite; she argues that the principle of abstract freedom must be strengthened, deepened and made material by creating the conditions for its implementation.

The boycott campaign sees academic freedom in Israel as something which may be sacrificed for the greater good of ending the occupation. I would argue the opposite, following Butler: the concept of academic freedom is important in itself but it does not go far enough; a material conception of academic freedom is necessary which can go beyond the critique of the boycott to a fight for freedom in the West Bank. Academic freedom is not a principle which we should reject because sometimes it fails to deliver what it promises; rather, we should

fight to hold it to its promise. Academic freedom is not something to be sacrificed in the struggle for more freedom; academic freedom is part of the struggle for freedom.

(b) Damage to the union or the university which is to do the boycotting

Howard Jacobson argues that the boycott, as a refusal to listen, would be a particular


*People far away from the
violence feel that they are “doing
something” to help.*


violation of the norms of scholarly life:

“No longer to listen is no longer to engage in the dialogue of thought. Which disqualifies you as a scholar and a teacher, for what sort of example to his pupils is a teacher who covers truth’s ears and buries it under stone. A university that will not listen does far more intellectual damage to itself than to the university it has stopped listening to.”

The harm of the academic boycott begins at home with the destruction of the academic project and the idea of the university. It is also within the home institution that antisemitism strikes first. The boycott “debate” launches the boycotters into a fight against the overwhelming majority of Jews who experience their campaign as an antisemitic attack. The boycotters portray themselves as standing in the tradition of the South African struggle against apartheid. But there are other boycott traditions too which endure with clarity in Jewish collective memory. This would

not be the first time that Jews would be excluded from European universities; Jews were excluded from all universities until the 19th Century; Jews were excluded again from universities after Hitler came to power; the Arab boycott of Jewish businesses began in the same year as Hitler’s final defeat.

One of the most fatuous claims of the boycott campaign is that their exclusion would help Israelis to see that Israel should behave better; in truth their exclusion would be experienced by Israelis as anti-semitism and it would push left-wing Israelis towards the political centre and the national consensus. True, many boycotters are Jews, but not many Jews are boycotters. No matter how often and how loudly Jewish boycotters speak “as Jews”, no matter how hard they struggle to neutralize anti-semitism as an issue in the “debate”, no matter how desperately they insist that the Jewish community is split on the issue, they do not succeed; the Jewish community is not really split and antisemitism is an issue in the “debate”. So the appearance of the campaign to exclude Israelis from our campuses brings with it a toxic atmosphere.

People who oppose the boycott are attacked as pro-imperialist, pro-Zionist, pro-apartheid, uncaring of Palestinian suffering, supporters of the occupation and users of the charge of antisemitism as a dishonest smoke screen. And most of the people thus accused are Jews. With the campaign to exclude Israelis comes a campaign to libel Jewish academics, Jewish union members and Jewish students. The boycott campaign did enormous damage to

Student at the Hebrew University in Jerusalem.



the academic unions in Britain. Unity is paramount for the union to fight for the pay and conditions of its members and for the education system more widely. The boycott "left" chose to divide the union between those who know how to recognize the smell of antisemitism and those who can't recognize it or who refuse to sniff the air.

The boycott campaign libels Israeli universities, and so institutions which back the boycott put themselves at risk of a damaging libel suit. The boycott is an antisemitic policy which violates the antiracist constitutions of unions and universities and so puts them at risk of legal challenge.

Many UCU members resigned from the union over its support for the boycott. Some did so publicly while many others have simply stopped paying their dues, forgotten to renew their membership, or decided not to join in the first place. In these ways, Jews and anti-racists (people who oppose antisemitism) were excluded from the UCU.

(c) Damage to Palestine

Palestine is in crisis. The occupation is intensifying, the wall is being completed, the checkpoints are as numerous and humiliating as ever; the Israeli settlements are growing and multiplying and life, particularly in Gaza under Hamas, isolated from the world, is increasingly grim. Why, given these circumstances in Palestine, is the international solidarity movement so small and weak? I believe that people who have sympathy with the plight of the Palestinians are put off Palestine solidarity by the smell of antisemitism swirling around it. Within the trade unions, the boycott "debate" is not between those who support

Israel and those who support Palestine, but is almost entirely a debate amongst people who hope for a just peace, who oppose the occupation and who hope for freedom for Palestinians. The campaign arbitrarily splits them in half over the irrelevant and divisive question of how Israeli academics should be punished. A whole layer of people who think of themselves as friends of Palestine are treated by the boycott campaign as enemies of Palestinians. In this way, the boycott campaign splits and disables Palestine solidarity work in Britain. In this way, the boycott campaign damages Palestine.

(d) Inconsistency

A question which is often the first one to occur to somebody when they learn that there is a campaign to boycott Israel, is "Why Israel?" There are very many states in the world where there are ethnic or gendered exclusions from citizenship, or systems of two-class citizenship, or systems whereby many of the people who do the work are defined as non-citizens or guest-workers. There are very many states in the world that came into being following ethnic struggles over territory and the forced movement of populations. There are many states in the world that are still fighting over pieces of territory with their neighbours. There are many states in the world where there is no freedom of the press, freedom of speech, no functioning legal system. There are many places where trade unions and political parties are illegal and repressed. There are many places where there is no democracy.

So, why, in British trade unions and on British campuses, are there campaigns only to punish Israel? There are many

answers to this question, but none of them are satisfactory. It is true that any individual has every right to be concerned about whatever particular cause happens to engage them, but a trade union should be concerned with human rights abuses in general, not only with human rights abuses that are committed by Jews.

(e) Universities as particular targets of the boycott campaign

There are two strands to the argument about why academics in particular should be boycotted. One is that the academic boycott is one part of a general boycott of Israel. The other is that Israeli academic institutions are themselves particularly guilty of facilitating, legitimating and organizing human rights abuses. The boycott campaign continues to recycle a number of libels and half truths about Israeli academia. These are effective with an audience that knows little about Israel and less about Israeli universities.

Both Haifa University and the Hebrew University have about 20 % Arab students as well as significant numbers of Arab faculty members. This is a rate of inclusion of minorities which would shame many elite British institutions. The truth is that the universities are amongst the most antiracist spaces in Israel; spaces where ideas for peace and against racism are forged, taught and practiced. The Oslo peace process, destroyed by Israeli and Arab extremists, was forged by links between Israeli and Palestinian academics. Certainly there are institutional and other connections between Israeli universities and the armed forces and the armaments industries; this is common throughout the world. In many states, universities are state

controlled institutions. In Israel, as in most democratic states, they are formally, and to a large extent actually, independent institutions.

One precedent that the boycott campaign seems to set is that academics (and musicians and artists and sportspeople) should be held responsible and should be punished by exclusion, for the human rights abuses committed by their state. This kind of collective responsibility is not the usual attitude taken by left and liberal critics of state human rights abuses.

A boycott of Israeli academics would harm the Palestine solidarity effort, it would harm the Israeli peace movement and it would harm the peace process. It would mis-educate young people who were concerned about the Middle East to believe that it was a simple problem of good against evil. It would harm the boycotting universities and unions and it would harm the boycotted universities. It would act as a catalyst for antisemitic ways of thinking and it would constitute in itself an antisemitic exclusion. The only good the boycott campaign does is to make some comfortable and self-righteous people, far away from the violence, feel that they are "doing something" to help.

Azeri-tyrkisk nasjonalisme

Irans azeri-tyrkere tok i 2006 til gatene. Under de store demonstrasjonene ble det ropt nasjonalistiske slagord rettet mot landets persere. Azeri-tyrkere utgjør minst en fjerdedel av befolkningen, og innehar viktige posisjoner i Irans politikk. Hva er status for azeri-tyrkisk nasjonalisme?

Av Einar Wigen, MA i fred- og konfliktstudier fra EPU i Østerrike, studerer tyrkisk og statsvitenskap ved Universitetet i Oslo.

Den iranske statens fundament er landets to største grupper: perserne¹ og azeri-tyrkere,² og den bygger sin legitimitet på en kombinasjon av persisk-orientert iranisme og en fleretrisk islamisme. Om dette fundamentet skulle ryke, ville det få alvorlige følger for den iranske staten og for regionen. Til tross for de omfattende demonstrasjonene i 2006 og andre tegn på at azeri-tyrkisk nasjonalisme er på fremmarsj, er det gjort få studier av dette. Det er derfor på sin plass å vurdere azeri-tyrkernes stilling i Iran, og den azeri-tyrkiske nasjonalismens utvikling.

Etniske relasjoner i det før-moderne Iran

I tillegg til å utgjøre majoriteten av befolkningen i Republikken Azerbaidjan, er azeri-tyrkerne en etnisk minoritet i Iran. Deres tradisjonelle hovedområde ligger i nordvest: Irans to Azerbaidjan-provinser, samt Ardabil, Qazvin og Zanjan. Dessuten finnes azeri-tyrkere i alle landets større byer. De snakker et tyrkisk språk som er nesten identisk med det som snakkes i Republikken Azerbaidjan, og som ligger nært det som snakkes i Tyrkia. Azeri-tyrkerne er i hovedsak shiamuslimer, og tilhører dermed det religiøse flertallet i Iran. Det finnes ikke offisielle folketellinger som tar med språk i Iran, men azeri-tyrkerne utgjør anslagsvis et sted mellom en fjerdedel og

en tredjedel av en befolkning på knappe 70 millioner.³ Ethnologue regner azeri-tyrkere for å utgjøre en større andel av Irans befolkning enn perserne, med henholdsvis 23,5 og 22 millioner.⁴ Til sammenligning er folketallet i Republikken Azerbaidjan omtrent åtte millioner.

En upresis, men nyttig forenkling av Irans samfunn i før-moderne tid er å se landet som sammensatt av to hovedgrupper: tyrkere og persere. Tyrkerne levde en nomadetilværelse, men var med noen få unntak opphav til de kongelige dynastiene i Iran mellom 1000-tallet og 1925. Perserne var bofaste og politisk underlegne, men deres kultur ble ansett som høykultur.⁵ Det er et paradoks i Irans historie at perserne hadde den kulturelle makten uten å inneha den politiske. En forklaring kan være at tyrkerne overtok et allerede eksisterende statsapparat, med et fullt sett institusjoner og tradisjoner da de kom til området, og at de i liten grad brukte tyrkere som administratorer.⁶

Etnisitet og nasjon

Etnisitet kan defineres som en sosial identitet basert på et metaforisk eller fiktivt slektenskap mellom individer i kontrast til *relevante andre*.⁷ En "nasjon" oppstår når en etnisk gruppe gjør krav på suveren makt over et spesifikt territorium, også om de

ikke oppnår dette. "Nasjonalisme" er den ideologien en nasjon bruker til å legitimere kravet, og går sammen med "nasjonsbygging", som er tiltak for å binde sammen befolkningen i et nasjonalt fellesskap. Nasjonsbygging blir som regel satt i gang etter at nasjonen oppnår målet om suveren makt i et territorium, og kan skape motreaksjoner blant de etniske grupper som faller utenfor den normen nasjonen bygges opp rundt.⁸

Den politiske maktens legitimerende prinsipp i Iran forut for den konstitusjonelle revolusjon var shia-islam. For de dynastiske rikene i Iran var Det osmanske riket lenge den definerende *andre*, i kraft av at det var sunnimuslimsk. Både Det osmanske riket og dynastiene i Iran trakk sitt opphav tilbake til de første kalifene, altså arabere, noe som ville gitt lite mening om språk var kilde til legitimitet.⁹ Et annet eksempel er at den første Safavidekongen i Iran, Ismael I, sendte brev på tyrkisk til den osmanske Sultan Selim I, som sendte sitt svarbrev på persisk. I førmoderne tid var altså ikke språket viktig for hvordan politiske ledere legitimerte sin makt i regionen, og både Det osmanske og rikene i Iran var flerspråklige riker.

For Iran ble Det osmanske riket i løpet av 1800-tallet et eksempel til etterfølgelse i reformprosessen. I begge statene ble det å danne en moderne nasjonalstat ansett som den eneste muligheten til å forsvare seg mot europeiske makters koloniale fremrykk. Man antok at for å skape en moderne nasjonalstat var det nødvendig å skape homogenitet rundt én identitet, med ett felles språk.

Iran stod, ifølge den iranske akademikeren Mostafa Vaziri, overfor valget mellom islamisme, regionalisme eller iranisme

som legitimerende prinsipp for sin nasjonsbygging. Iranismen baserer seg på ideer som i følge Vaziri ble brakt til Iran 1800-tallet, da orientalistene introduserte iranerne for en nasjonsbasert forståelse av verden. De vestlige orientalistene konstruerte noe Vaziri kaller "den ariske modellen". Iranerne var nedstammet fra en av de ariske urstammene, og hadde mot alle odds overlevd og klart å bevare sitt språk og sin kultur gjennom nesten 5000 år.¹⁰ Språket og kulturen var persisk, og ideen om deres overlegenhet ble koblet til en idé om et rettmessig krav på den iranske statens territorium.

Persisk var forut for den moderne nasjonalstaten "lingua franca" i Iran og i enkelte naboland. Pahlavi-regimet, som kom til makten i 1925, brukte orientalistenes tanker i nasjonsbyggingen og satte likhetstegn mellom språket persisk, Qajardynastiets territorium og dets innbyggere. Slik forsøkte man å skape et språklig fellesskap, slik at innbyggerne kunne forstå hverandre, dele de samme mytene og den samme selvforståelsen. På denne måten fikk iranismen konsekvenser for hvordan regimet formet den iranske nasjonen.

Ifølge den azeri-tyrkiske historikeren Touraj Atabaki var den konstitusjonelle revolusjonen i 1905-09, der azeri-tyrkerne spilte en viktig rolle, Irans første viktige skritt fra dynastisk rike til nasjonalstat. Mange av de ledende pådriverne for en iransk nasjonalstat kom fra ikke-persiske minoriteter, og de fremste av disse var azeri-tyrkere. Ifølge Atabaki var det Det osmanske rikets invasjon av Tabriz i slutten av første verdenskrig, og dets pan-tyrkisme, som gjorde at en liten gruppe azeri-tyrkiske intellektuelle ble viktige forkjempere for Irans territorielle integritet og suv-

erenitet.¹¹ Da sjah Reza Pahlavi kom til makten i 1925, kom skolene til å spille en viktig rolle i nasjonsbyggingen. Det ble lagt vekt på persisk språk, iransk historie (der arianismen stod sentralt), geografi (Irans territorielle enhet) og patriotiske sanger. Likevel var ikke dette noe som ekskluderte de andre etniske gruppene fordi "iranisme og islamisme blandet seg tilstrekkelig til at den iranske identiteten bar med seg en tosidig idé om shi'i-tanker og den sekulære monarkiske tradisjonen i regionen."¹² En form for etnonasjonalisme, inspirert av europeiske ideer om arisk raseoverlegenhet, blandet seg med den eksisterende religiøse legitimeringen av staten. Iransk nasjonalisme var for azeri-tyrkerne tveegget: på den ene siden var de ikke statens titulærgruppe, men samtidig var den azeri-tyrkiske eliten de ivrigste iranske nasjonalistene.

Det tyrkiske eselet

Tyrkisk identitet har, som vi har sett, eksistert i Iran også forut for moderniteten, selv om denne da var underordnet en rekke andre identiteter. Gruppen "tyrker" slik den ble forenklet innledningsvis, omfattet mange tyrkiske grupper som i dag regnes som ulike etniske grupper. Men en oppfatning av tyrkernes rolle i samfunnet som mindreverdige er fremdeles utbredt i Iran i dag.

Det finnes et ofte brukt persisk uttrykk, *khar-e tork*, som betyr "det tyrkiske eselet".¹³ Dette er en stereotypi av tyrkeren som ærlig, hardtarbeidende, dum og ukultivert. Slik stereotyper ofte gjør, representerer den en stilisert kortform av oppfatningene om azeri-tyrkere og andre tyrkiske grupper i Iran. Ettersom målestokken for hvorvidt man er kultivert og sivilisert i Iran er i

hvilken grad man behersker persisk språk og kultur, anses en azeri-tyrker per definisjon som mindre kultivert enn en perser. I hvert fall så lenge han ikke har tilegnet seg deres kultur.

Det som skiller azeri-tyrkere fra de øvrige tyrkiske folkene i Iran har å gjøre med deres politiske og geografiske posisjon i før-moderne historie. Ettersom Irans politiske dynastier utgikk fra dem, var de nærmere makten enn andre tyrkiske grupper. I tillegg er azeri-tyrkere i hovedsak shiamuslimer, i motsetning til de andre tyrkiske gruppene, som er sunnimuslimer. Dette har sammenheng med at sjah Ismael I, som opprettet Det safavidiske dynastiet i det sekstende århundret og gjorde shiaislam til statsreligion, var etnisk azeri-tyrker og hadde Tabriz i Azerbaidjan som sin hovedstad. Forøvrig var Tabriz setet til den iranske arveprinsen og nøt status som en slags andre hovedstad helt frem til 1920-tallet. Azerbaidjan var gjennom det nitende århundre Irans vindu mot Russland og Det osmanske riket, og dermed den delen som mottok de nyeste ideene og den nyeste teknologien først.

Azeri-tyrkere har klart seg meget bra i Irans samfunnsliv, og er godt representert blant de religiøst lærde og til dels også i politikken.¹⁴ Alle som har klart seg innen en av disse arenaene har imidlertid klart det gjennom assimilering og persefisering. Nåværende Øverste leder i Iran, Ali Khamene'i, trekkes ofte frem som et eksempel på en azeri-tyrker som har klart seg godt i politikken. Han har adoptert persisk kultur og språk, og får dermed de samme mulighetene for å hevde seg i Irans samfunnsliv som persere. Khamene'i er kanskje også essensen av iranismen: en azeri-tyrker som har tatt til seg persisk

språk og kultur og som styrer Iran gjennom båndet av shia-islam.

Motreaksjoner på nasjonsbyggingen

Ettersom nasjonsbygging kan føre til motreaksjoner hos etniske grupper som faller utenfor den nasjonale normen, er det i motreaksjonene mot iranismen man kan studere en eventuell azeri-tyrkisk nasjonalisme. Av konkrete politiske bevegelser som mellom 1925 og 1979 artikulerte motprogram mot sjahens persiske stat og mobiliserte på bakgrunn av det, finnes det et opprør i 1945 og en fløy i den islamske revolusjonen i 1979.

Under sovjetisk okkupasjon ble det i 1945 gjort opprør i Tabriz, kjent som *Pishevari*-revolusjonen. Dette opprøret var ikke rettet mot Sovjetunionens okkupasjon, men mot sentralmyndighetene i Teheran. Lederen for opprøret, Sayyad Ja'far Pishevari, var oppsatt på å sikre azeri-tyrkerne kulturell frihet og autonomi i Iran, og mest sannsynlig også uavhengighet.¹⁵ Det øvrige lederskapet i revolusjonen var imidlertid ikke like klart separatistiske. Blant dem fantes et skille mellom de som i likhet med Pishevari var utdannet i Baku, og de som hadde sin utdanning fra Teheran.

Bakgrunnen for dette skillet ligger i Sovjetunionens svar på utfordringen fra Woodrow Wilsons doktrine om nasjonenes selvbestemmelsesrett. Sovjetunionen definerte seg da som en overnasjonal enhet, og ga sine språklige minoriteter status som nasjoner.¹⁶ Dermed ble de som utdannet seg i Baku sosialisert inn i et miljø der det var språklig identitet som dannet grunnlaget for nasjonen. Dette var noe de tok med seg hjem til Iran, og som Pishevaris radikale fløy baserte sin virkelighetsoppfatning på.¹⁷ Azeri-tyrkere som

var utdannet i Teheran hadde imidlertid oppnådd sin posisjon gjennom iranisme og assimilasjon med det persiske, og ønsket ikke å oppgi dette. Touraj Atabaki anser Pishevaris fløy for å ha vært i utakt med folket.¹⁸ Mye av grunnen til dette kan nettopp være at de, til forskjell fra majoriteten av de iranske azeri-tyrkere, definerte nasjonen ut fra språklig identitet.

I den islamske revolusjonen i 1979 fantes det ikke noen eksplisitt azeri-tyrkisk organisasjon eller front, men en av fraksjonene i lederskapet var dominert av azeri-tyrkere. Den azeri-tyrkiske *ayatollah* Mohammed Kazem Shariatmadari var leder for revolusjonen i Azerbaidjan, og i opptakten til revolusjonen spilte Shariatmadari en sentral rolle også nasjonalt. De viktigste trefningene mellom demonstranter og myndighetene i opptakten til revolusjonen skjedde i Tabriz,¹⁹ og Khamene'i har uttalt at "Azerbaidjan var aksene i den islamske revolusjonen".²⁰ Shariatmadaris mål var ikke å utfordre Irans territoriale integritet, men han uttrykte skepsis mot den nye konstitusjonen ettersom den ikke ga azeri-tyrkerne mulighet for autonomi.²¹ Dessuten var han i opposisjon mot Khomeini på ideologisk grunnlag. Dagen etter at Shahen forlot landet, publiserte aktivister den første avisen på azeri-tyrkisk, Ulduz, hvor de krevde rettigheter for etniske minoriteter, med spesiell vekt på retten til å bruke det azeri-tyrkiske språket.²²

Nye media, ny identitet?

Etter den islamske revolusjonen fulgte krigen mot Irak. Denne ble viktig for hvordan regimet videreførte deler av iranismen som Pahlavi-regimet hadde bygd sin legitimitet på. Shariatmadari var da utmanøvrert og makten konsolidert rundt den mer konser-

vative Khomeini. Under krigen klarte regimet å lage et betydningsmessig skille mellom islam og arabere på den måten at araberne ble iranismens *andre*, uten å forkaste islam.²³ Dermed ble ideen om et



*“Det tyrkiske eselet” er en stereotypi
av tyrkeren som ærlig, ukultivert,
hardtarbeidende og dum.*



iransk folk videreført også etter revolusjonen, og iranismen bestod i en modifisert form. Selv om artiklene 15 og 19 i grunnloven av 1979 garanterer de språklige minoritetenes rett til utdanning og kulturell og språklig utfoldelse, blir disse rettighetene stadig krenket. Dessuten har regimet delt den historiske Azerbaidjan-provinsen i tre deler, og innsatt persere i viktige posisjoner.²⁴

I den desperate situasjonen under krigen mot Irak drev det islamske regimet overforbruk av sine propagandamidler. At mange var lei av det lite underholdende iranske tv-tilbudet bidro til at utenlandsk satellitt-tv ble enormt populært da det kom på markedet. I 1995 fantes det omlag 500 000 parabolantennener i Teheran, med sine tolv millioner innbyggere.²⁵ Det mangler tall for Azerbaidjan, men informanter i Tabriz har bekreftet en lignende situasjon. Da tyrkiske tv-kanaler begynte å sendes via satellitt på begynnelsen av 1990-tallet, ble de særlig populære i Azerbaidjan.²⁶ Tv-sendingene er naturlig nok preget av en viss forherligelse av det tyrkiske. Disse sendingene har for brede lag av den azeri-tyrkiske befolkningen utfordret det stigmatiserende synet på hva det vil si å være *tyrk-*

er. Kilder i nasjonalistmiljøet i Canada forteller om at dette brakte med seg en endring i nasjonalistenes orientering, og skapte et generasjonsskille. Tidligere hadde aktivistene arbeidet for minoritetsrettigheter og i noen grad også for en iransk føderasjon med azeri-tyrkisk autonomi. Ifølge disse kildene ble nå stadig flere separatister.

Iranske azeri-tyrkere fra den øvre middelklassen har i de senere år begynt å sende barna sine til universiteter i Tyrkia. I Tabriz er det etablert permanente privatskoler, såkalte *dershane*, med det ene formål for øye å trene elever til inntaksprøven til tyrkiske universiteter. Det er uvisst hvor mange dette dreier seg om. I 1945 klarte en håndfull Baku-utdannede iranske azeri-tyrkere å organisere revolusjon i en misfornøyd befolkning. Trolig vil azeri-tyrkere utdannet i dagens Tyrkia bringe med seg ny kulturell selvbevissthet tilbake til Iran. Hvilke politiske konsekvenser dette vil kunne få i dagens Iran, er det imidlertid for tidlig å si noe om.

Mytene som binder en nasjon sammen er som regel langt viktigere enn fakta når nasjonalister skal samle folk om sin sak. Også azeri-tyrkerne i Iran skaper sine myter, men utover enkelte tilløp er ikke disse systematisert til noen “offisiell” nasjonalistisk historiografi. Sentralt i de bidragene som finnes står illusjonen om homogenitet på tvers av grensen til Republikken Azerbaidjan, til tross for nesten to hundre års forskjellige erfaringer, og historier om azeri-tyrkernes bragder i området også forut for tyrkifiseringen.²⁷

Güney Azərbaycan Milli Oyanış Hərəkatı

Spredningen av tyrkiske kulturelle uttrykk i iransk Azerbaidjan sammenfaller i tid med

den azeri-tyrkiske politikeren Mahmud Ali Chehreganis kandidatur til nasjonalfor-samlingen Majlis i 1995. Han hadde da en politikk som var, om ikke bent frem nasjon-alistisk, så i det minste etnisk inspirert. Ifølge ham selv fikk han 600 000 stem-mer, noe som skulle sikret ham plass. Men han ble nektet plassen av regimet og satt i fengsel.²⁸ Da han kom ut, startet han Sør-Azerbaidjans nasjonale oppvåkningsbeveg-else (GAMOH), som arbeidet aktivt i Iran inntil Chehregani gikk eksil i USA i 2004. Kilder i det azeri-tyrkiske eksilmiljøet i Oslo sier at organisasjonen da mistet mye av sin folkelige støtte, samtidig som dens ideologi ble mer radikal.

Hvordan GAMOH presenterer sine mål ser ut til å variere med publikum. Overfor et vestlig publikum erklærte Chehregani i august 2002 at GAMOH ikke ønsket foren-ing med Republikken Azerbaidjan, men jobbet for et føderalt Iran.²⁹ For øvrig har GAMOH uttalt at azeri-tyrkisk burde inn-føres som et andrespråk i skolen i de azeri-tyrkiske områdene i stedet for arabisk.³⁰ Dette står i kontrast til budskapet Chehre-gani hadde til det tyrkiske nasjonalistparti-et MHPs ungdomsorganisasjon De grå ulvene i april 2002. Hos dem siterte han Republikken Azerbaidjans gamle presi-dent, Elçibey, og sa at også han mente at "veien til den tyrkiske verden går gjennom Tabriz".³¹ Elçibey er kjent for å ha ønsket å forene iransk Azerbaidjan med Repub-likken Azerbaidjan, og sitatet må tolkes dit hen at Chehregani ønsker en form for forening med andre tyrkiske stater.

På GAMOHs hjemmesider klargjør de sine politiske og territoriale aspirasjoner. Der gjør de krav på provinsene Øst-Azer-baidjan, Vest-Azerbaidjan, Ardabil, Zanjan, Hamadan og Qazvin. I alt dreier dette seg

om 350.000 kvadratkilometer, et område på størrelse med Norge. De skriver: "I Tabriz skal våre nasjonale rettigheter opprettes, vi skal få et nasjonalt parlament og et nasjonalt politi". Særlig interessant er hvordan GAMOH omtaler andre grupper i området. Perserne omtales som "våre fiender". Om kurdere: "Dersom de oppfører seg normalt, vil det ikke bli noe problem, "Hvis ikke, skal kurderne dra slik de kom."³² Slik GAMOH formulerer azeri-tyrkisk nasjonalisme, er det ikke bare perserne som blir azeri-tyrkernes *andre*, men også kurderne.

Nettverksbasert aktivisme

Etter at GAMOHs ledelse flyktet fra Iran i 2004 har den azeri-tyrkiske nasjonalist-bevegelsen blitt mer pluralistisk. Det meste av organiseringen skjer nå gjennom nettverk. Den har ingen eksplisitt ledelse, men aktivister samles rundt det kilder i miljøet kaller en "menneskerettighetsideologi", der respekt for menneskeret-tighetene er hovedmålet. Aktivistene har ukentlig åpne møter på internettbaserte messenger-tjenester, der 60–100 aktivister deltar. Dette skjer over landegrensene, og senker barrieren mellom eksilmiljøet og de som er i Iran. I kampen mot den iranske staten har den azeri-tyrkiske bevegelsen også kontakt med andre folkegrupper i Iran. Frem til nå har de ikke samarbeidet med den persiske delen av opposisjonen, som de mener ikke vil akseptere minoritet-srettigheter.

Denne delen av den azeri-tyrkiske bevegelsen har en ideologi som skiller seg fra den som tidligere er skissert i forbindelse med GAMOH. Kilder i denne delen av nasjonalistbevegelsen refererer til Sør-Afrikas ANC som en modell for den

videre utviklingen. En nasjonalstat sees som et middel for å skape et demokrati med respekt for menneskerettighetene, og ikke som et mål i seg selv. Aktivister av denne typen sier ofte at de har blitt nasjonalister fordi de er lei av at perserne er for lite aktive i kampen for demokrati. I februar 2008 stilte nobelprisvinneren Shirin Ebadi opp på et møte i en forening som jobber for azeri-tyrkiske politiske fanger, og oppfordret dem til å sende saker videre til hennes organisasjon.³³ Dette kan være kimen til et samarbeid mellom deler av den



12. mai 2006 trykket avisen Iran en karikatur som fremstilte en azeri-tyrker som en kakerlakk.



azeri-tyrkiske bevegelsen og persiske menneskerettighetsforkjempere, men det er det for tidlig å si noe mer om.

Nettverksorganiseringen gjør bevegelsen mindre sårbar overfor arrestasjoner og lignende, men gjør det samtidig vanskeligere å kommunisere med omverden. Ettersom mange azeri-tyrkere ikke er særlig skrivekyndige og har lite kjennskap til fremmedspråk, har nasjonalistene problemer med å spre sitt budskap. De lærer ikke å skrive sitt morsmål på skolen, og ikke alle mestrer persisk etter endt skolegang.

Internett har gjort nettverksorganisering effektiv, og bevegelsen tar stadig i bruk ny teknologi. Nye ideer og ny ideologi spres dermed raskt i alle deler av bevegelsen. Azeri-tyrkere har de senere årene også fått sin egen tv-kanal, GünAz, som sender fra

Chicago. I tillegg har internett begynt å gi satellittene konkurranse som overføringsmedium av tv-signaler og GünAz finnes nå bare tilgjengelig på nett-tv.³⁴ Nye nett-tv og -radiokanaler skal også være under planlegging.

Demonstrasjoner og aktivisme

12. mai 2006 trykket den statskontrollerte avisen Iran i sin spesialutgave for barn en karikatur som ikke bare fremstilte en azeri-tyrker som kakerlakk, men som til alt overmål diskuterte hvordan kakerlakkene skal utryddes. Det ble påstått at diskusjoner ikke nyttet og heller ikke vanlig vold, man måtte ta fra kakerlakkene deres livsgrunnlag: avføring.

Azeri-tyrkere gikk ut på gatene i Teheran og mange byer i iransk Azerbaidjan. Amnesty International anslo den største demonstrasjonen i Tabriz 22. mai til å ha bestått av mellom 300 000 og 500 000 mennesker.³⁵ Irans offisielle mediers anslag lå naturlig nok mye lavere, på 20 000 demonstranter på det meste.³⁶ Regimet svarte dagen etter med å stenge avisen som hadde trykket karikaturene, og denne forble stengt i fem måneder.³⁷ Da demonstrasjonene hadde pågått i to uker, satte styresmaktene inn militære styrker og stoppet uroen.³⁸ Ifølge internasjonale medier ble fire personer drept og 43 skadet.³⁹ Amnesty International kunngjorde at de hadde mottatt navnene på 27 døde.⁴⁰

Demonstrasjonene fikk sitt etterspill. I juli 2006 besøkte president Mahmoud Ahmedinejad iransk Azerbaidjan. Han lovet mer penger til veier og en ny fabrikk, og siterte dikt på azeri-tyrkisk. Fra azeri-tyrkisk nasjonalistisk hold blir det imidlertid hevdet at besøket var strengt regissert. Ifølge dem var de fremmøtte tilskuerne

statsansatte og landsbyboere som ble presset til å delta. Videre hevder de at kjente nasjonalister hadde blitt arrestert i forkant av besøket.⁴¹ Etter demonstrasjonene skrev også Akbar Alami, Majlis-representant for Tabriz, et åpent brev til lederen for domstolene der han protesterte mot arrestasjonen av demonstranter. Han mente at disse bare hadde vist sin uendelige kjærlighet til sitt språk, kultur og historie, og at de ikke var ekstremister, men ønsket full implementering av Grunnlovens artikler 15 og 19.⁴² Det er verd å merke seg at ettårs-dagen for karikaturdemonstrasjonene i mai 2007 ble markert med nye demonstrasjoner i Tabriz, der minst 15 demonstranter ble arrestert.⁴³

Selv om denne karikaturstriden så langt er det sterkeste uttrykket for azeri-tyrkisk etnisk mobilisering, er dette ikke enestående. I januar 2000 skal politiet ha åpnet ild mot en større demonstrasjon i Tabriz.⁴⁴ Til forskjell fra tidligere demonstrasjoner i byen etter den islamske revolusjonen, var ikke denne en del av noen nasjonal bølge av protester. I løpet av de siste årene har også den internasjonale morsmålsdagen 21. februar blitt en anledning for azeri-tyrkiske demonstrasjoner. I 2007 ble den markert med store demonstrasjoner mot den iranske statens undertrykkelse av det azeri-tyrkiske språket, der minst 80 personer skal ha blitt arrestert.⁴⁵

I månedsskiftet juni/juli hvert år feirer azeri-tyrkerne tradisjonelt den historiske figuren Babek med en festival som starter med en marsj til hans fort i Kaleybar i Ardabil-provinsen. Babek var en krigsherre i Azerbaidjan i det niende århundre, og blir ansett som en lokal helt fordi han lenge holdt den arabiske invasjonshæren ute av området. At dette var forut for tyrkifiserin-

gen, ser ikke ut til å hindre ham i å være et sterkt nasjonalsymbol. I 2002 ble marsjen til Kaleybar brutt opp av politiet,⁴⁶ og i 2004 ble festivalen fulgt opp med en omfattende demonstrasjon i Tabriz.⁴⁷ Iranske myndigheter gjennomførte en offensiv mot azeri-tyrkisk media, de stengte aviser og nettsider og arresterte redaktører i forkant av festivalen i 2006.⁴⁸ Ifølge pressebyrået APA i Republikken Azerbaidjan, hadde iranske sikkerhetsstyrker satt opp veisperinger i en 150 kilometer radius rundt fortet og innførte i praksis unntakstilstand i området.⁴⁹ Også i 2007 ble veien til Kaleybar stengt da Babekfestivalen skulle avholdes, og flere ble arrestert.⁵⁰ Som svar på dette ble det holdt store azeri-tyrkiske demonstrasjoner i Tabriz.⁵¹

Radikalisering av nasjonalismen?

I en situasjon med stor misnøye med styresmaktene kan det iranske styrets legitimerende prinsipp være i en utsatt posisjon. Iranismen og islamismens monopol på azeri-tyrkernes primære identitet har fått en utfordring fra azeri-tyrkisk nasjonalisme. Dersom en azeri-tyrkisk identitet får forrang for den iranske for en tilstrekkelig andel av befolkningen, kan regimets stabilitet bli truet. Det er vanskelig å måle nasjonalismens popularitet. Dens videre utvikling avhenger av en rekke faktorer som nasjonalistene selv har liten kontroll over. En av disse er kombinasjonen av misnøye med regimet i Iran og undertrykkelse av azeri-tyrkiske kulturelle uttrykk, med lett tilgang på kulturelle uttrykk fra Tyrkia og Republikken Azerbaidjan.

Når regimet bekrefter nasjonalistenes forestillinger ved å reagere med undertrykkelse, blir det vanskeligere for azeri-

tyrkere å slutte opp om iranismen. En annen faktor er spenningsnivået mellom Iran og Tyrkia. Med et lavt spenningsnivå mellom de to landene, er det mindre farlig å bli assosiert med tyrkerne. At Tyrkias militante sekularisme har blitt myket opp av AKP-styret gjør det også lettere for azeri-tyrkere i Iran å identifisere seg med Tyrkia. Om ideologien om menneskerettigheter, demokrati og organisering gjennom organiske nettverk fortsetter, er det mindre sannsynlig at det vil resultere i voldelig ekstremisme. Fraværet av organisert vold kan ha den effekten at nasjonalistbevegelsen får et moralsk overtak på staten, særlig om staten fortsetter å undertrykke den. Så gjenstår det å se hvilke idealer som veier tyngst om staten øker presset ytterligere, kanskje begynner nasjonalistene å tro at målet helliger middelet. Uavhengig av hvilken strategi de velger, er dette en bevegelse som kan få store konsekvenser for Iran og regionen, og kanskje også verden. Det er derfor verdt å følge med på utviklingen og studere denne nasjonalismen nøye.

• f •

- 1 "Perser" er her brukt i betydningen "personer med farsi som morsmål". "Persisk" som språk er heller ikke ment å bety annet enn farsi. Begrepene er valgt på grunn av at de lett lar seg forstå uten omfattende diskusjoner. For omfattende diskusjoner se: Vaziri, Mostafa (1993): *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York: Paragon House
- 2 Definisjonene av "tyrker", "azeri", "Azerbaidjaner", "Azerbaidjantyrker" og "iraner" er gjenstand for debatt, og materiale for en egen artikkel. De jeg her omtaler som "azeri-tyrkere" i Iran kaller seg selv, og blir kalt av andre iranere, for "tyrkere". Da det å bruke ordet "tyrker" på norsk ville i for stor grad implisert at de er en sømløs forlengelse av tyrkerne i Tyrkia, har jeg bevisst valgt å unngå det. "Azerbaidjaner" er også valgt bort, ettersom dette begrepet er sterkt knyttet til Republikken Azerbaidjan. "Azeri" brukes i Iran som en fellesbetegnelse på alle innbyggerne i Irans to Azerbaidjan-provinser, og benyttes som et rent geografisk begrep. "Azeri-tyrker" er valgt fordi det er en kombinasjon av den geografiske betegnelsen og den etniske betegnelsen de bruker på seg selv. For det

nasjonalistiske synet på saken se: gamoh.org/muraciet/bakida5.html (lesedato 12.02.2008)

- 3 CIA (2007): "CIA – The World Factbook – Iran", www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html, (lesedato 14. juni 2007).
- 4 Ethnologue: "Ethnologue report for Iran", ethnologue.com/show_country.asp?name=IR, (lesedato June 14, 2007)
- 5 Tapper, Richard (1983): "Introduction" i Tapper, Richard (red): *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, s. 1-82.
- 6 Golden, Peter B. (1992): *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 7 Yelvington, Kevin (1991): "Ethnicity as practice? A comment on Bentley" i *Comparative Studies in Society and History*, vol.33, nr.1, s.158-68
- 8 Selvik, Kjetil & Stig Stenslie (2007): *Stabilitetens pris: Stat og politikk i Midtøsten*, Bergen: Fagbokforlaget.
- 9 Vaziri, Mostafa (1993): *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York: Paragon House.
- 10 Vaziri, Mostafa (1993): *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York: Paragon House.
- 11 Touraj Atabaki (2001): "Recasting Oneself, Rejecting the Other: Pan-Turkism and Iranian Nationalism", i Willem van Schendel & Erik J. Zürcher (red.): *Identity Politics in Central Asia and the Muslim World: Nationalism, Ethnicity and Labour in the Twentieth Century*, London: I.B. Tauris.
- 12 Vaziri, Mostafa (1993): *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York: Paragon House.
- 13 Schaffer, Brenda (2002): *Borders and Brethren*, Cambridge & London: MIT Press.
- 14 Cornell, Svante (2004): "Iranian Azerbaijan: A Brewing Hotspot", upublisert paper presentert på symposiet "Human Rights and Ethnicity in Iran", Stockholm, 22. November 2004.
- 15 Atabaki, Touraj (2000): *Azerbaijan: Ethnicity and the Struggle for Power in Iran*, London: I.B. Tauris.
- 16 Laçiner, Sedat og Turgut Demirtepe (2004): "Nationalism as a Socialist Foreign Policy: The Southern Azerbaijan Problem In Soviet-Iranian Relations", *Review of International Affairs*, vol.3, nr.3, s.443-57.
- 17 Atabaki, Touraj (2000): *Azerbaijan: Ethnicity and the Struggle for Power in Iran*, London: I.B. Tauris.
- 18 Atabaki, Touraj (2000): *Azerbaijan: Ethnicity and the Struggle for Power in Iran*, London: I.B. Tauris.
- 19 Fischer, Michael M. J. (1980): *Iran: Religious Dispute to Revolution*, Cambridge MA: Harvard U.P.
- 20 Karimi, Nasser (2006): "U.S. will fail to spark unrest", *Associated Press*, 28. mai 2006.
- 21 Intervju med Shariatmadari i "Mundo Obrero" (Madrid),

9. desember 1979 og Cumhuriyet (Istanbul), 6. mars 1979, sitert i Schaffer, Brenda (2002): *Borders and Brethren*, Cambridge & London: MIT Press.
- 22 E. Ch. Babaev, "Iuzhnyi Azerbaidzhan v iranskoi revoliutsii 1978-1979 gg", i Jänubi Azärbayjan Tarikhi Mäsäläläri (Baku: Elm, 1989) i Schaffer, Brenda (2002): *Borders and Brethren*, Cambridge & London: MIT Press.
- 23 Vaziri, Mostafa (1993): *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York: Paragon House.
- 24 Souleimanov, Emil (2006): "The 'Cartoon Crisis' in Iranian Azerbaijan: Is Azeri Nationalism Underestimated?" i *Central Asian-Caucasus Analyst*, vol.8, nr.12, s.8-10.
- 25 Barraclough, Steven (2001): "Satellite Television in Iran: Prohibition, Imitation and Reform", *Middle Eastern Studies*, vol.37, nr.3, s.25-48.
- 26 Tyrkias første kommunikasjonssatellitt, TurkSat 1B, ble skutt opp i august 1994. cscs.itu.edu.tr/page.en.php?id=39 (lesedato 26.12.2007)
- 27 Se Schaffer, Brenda (2002): *Borders and Brethren*, Cambridge & London: MIT Press, og Asharzadeh, Alireza: "In Search of a Global Soul: Azerbaijan and the Challenge of Multiple Identities", *Middle Eastern Review of International Affairs*, vol.11, nr.4, s.7-18.
- 28 Olson, Robert (2002): "The 'Azeri' Question and Turkey-Iran relations, 2000-2002", *Nationalism and Ethnic Politics*, vol.8, nr.4, s.61-85.
- 29 Olson, Robert (2002): "The 'Azeri' Question and Turkey-Iran relations, 2000-2002", *Nationalism and Ethnic Politics*, vol.8, nr.4, s.61-85.
- 30 Human Rights Watch (1997): *Iran – Religious And Ethnic Minorities: Discrimination in Law And Practice, 1997 report*, hrw.org/reports/1997/iran/Iran-06.htm (lesedato 30.08.2007)
- 31 Turkish Daily News, 7. mai 2002.
- 32 GAMOH: "Güney Azerbaycanın Dardlarını Dünyaya Çatırdıq" gamoh.org/muraciet/bakida5.html (lesedato 05.01.2008) [Forfatterens oversettelser]
- 33 "Tale av Mohandes Sarrafi i Foreningen av forsvarere av menneskerettigheter til forsvar for azeri-tyrkiske politiske fanger" (persisk) <http://azadtribun.net/x18861.htm> (lesedato 13.02.2008)
- 34 GünAz TV er nå tilgjengelig fra www.günaz.tv.
- 35 Amnesty International (2006): "Hundrevis arrestert etter demonstrasjon", 29.05.2006. amnesty.no/web.nsf/pages/5D62DCAE3A4016CDC125717D002AE6C8 (lesedato 11. februar 2008)
- 36 Radio Free Europe/Radio Liberty (2006): "Iranian Azeris Continue Protests", 24.05.2006. rferl.org/features/article/2006/05/01248386-bbab-4d37-b941-adb8819e3b11.html (lesedato 11. februar 2008)
- 37 BBC News (2006): "Iranian paper banned over cartoon", 23.05.2006 news.bbc.co.uk/2/hi/middle-east/5008420.stm (lesedato 20. februar 2007)
- 38 Souleimanov, Emil (2006): "The 'Cartoon Crisis' in Iranian Azerbaijan: Is Azeri Nationalism Underestimated?", *Central Asian-Caucasus Analyst*, vol.8, nr.12, s.8-10.
- 39 Se for eksempel "Four Killed in Iran's Ethnic Unrest", bakutoday.net/view.php?id=21603 (lesedato 6. juni 2007). Eller "Iranere døde under protest mot avistegning" i *Aftenposten*, Oslo, 29. mai 2006
- 40 Amnesty International (2006): "Iran – Authorities should exercise restraint in policing Babek Castle gathering and address human rights violations against Iranian Azeri Turks", Public Statement, AI Index 13/074/2006
- 41 "Iran: Ethnic Azeri Activist Predicts More Protests" eurasianet.org/departments/civilsociety/articles/eavo73106.shtml (lesedato 29.08.2007)
- 42 "Lawmaker Blames Government Discrimination for Ethnic Strife", *Baybak.com*, 15. juni 2007 en.baybak.com/lawmaker-blames-government-discrimination-for-ethnic-strife.azr (lesedato 17.02.2008).
- 43 Radio Free Europe (2007): "Iran Arrests 15 For Encouraging Azeri Protests", 22. mai 2007. rferl.com/features/article/2007/05/a806563e-61f2-43ab-909a-54d4a848c33c.html?npage=2 (lesedato 27.08.2007)
- 44 BBC (2000): "Azeri TV Says Iranian Police Opened Fire During a Rally in Tabriz", BBC Summary of the World Broadcasts, januar 2000, og BBC (2000): "Iranian police disperse rally", BBC News 07.01.2000, news.bbc.co.uk/2/hi/middle-east/594537.stm (lesedato 20.02.2007).
- 45 Rahder, Karl (2007): "Stifling the Azeris", *ISN Security Watch*, 26/04/07 isn.ethz.ch/news/sw/details.cfm?id=17540 (lesedato 17.02.2008) og Rahder, Karl (2007): "The 'Southern Azerbaijan' Problem", *ISN Security Watch*, 19/04/07 isn.ethz.ch/news/sw/details.cfm?ID=17508 (lesedato 17.02.2008)
- 46 BBC Monitoring (2002): "Ethnic Azeri in Iran Gets Prison Sentence Following March to Fort – Azeri Paper" BBC Monitoring International Reports, 5. august 2002.
- 47 BBC Monitoring (2004): "Paper Reports High Turnout in Azeri March in Iran", BBC Monitoring International Reports, 4. juli 2004.
- 48 Mughanli, Said: "Iranian Intelligence Services Ban Access to Azerbaijani Websites" today.az/news/society/27801.html (lesedato 30.08.2007)
- 49 "Azerbaijanis in Iran Prevented to March to Bazz Tower", today.az/news/politics/27744.html (lesedato 30.08.2007)
- 50 "Police Atmosfer [sic], Heavy Guarded Forces Inside and Out of Azerbaijani Cities", en.baybak.com/police-atmosfer-heavy-guarded-forces-inside-and-out-of-azarbaijani-cities.html (lesedato 30.08.2007)
- 51 "Mass Protest Took Place in Tabriz, Reports Say" en.baybak.com/mass-protest-took-place-in-tabriz-reports-say.html (lesedato 30.08.2007)

Palestinske flyktningers kår i Libanon etter Nahr al-Bared

Raseringen av Nahr al-Bared har gjort en tidel av de fattige og rettighetsløse palestinske flyktingene i Libanon hjemløse. Det vil i beste fall ta flere år før de kan flytte hjem. Hvilke muligheter har de fordrevne og palestinere i Libanon i sin alminnelighet til å forbedre sine levekår?

Av Åge A. Tiltnes, statsviter og forsker ved Fafo.

Palestinske flyktinger i Libanon har opplevd konstant levekårsforverring siden PLO forlot landet i 1982.¹ De mangler de fleste sivile rettigheter, og UNRWAs tjenestetilbud er blitt svekket.² Palestinernes forhold til den libanesiske befolkningen har vært dårlig siden borgerkrigen. Imidlertid tok den libanesiske regjeringen flere initiativ med tanke på å bedre de palestinske flyktingenes kår i 2005, og vi så konturene av meningsfull dialog mellom regjeringen og den palestinske flyktningbefolkningen for første gang på svært lenge.

Dialogen fortsatte til tross for krigen med Israel sommeren 2006, vedvarende økonomisk krise og en handlingslammet regjering. Spørsmålet er hvorvidt den væpnede kampen mellom Fatah al-Islam og den libanesiske hæren som la flyktningleiren Nahr al-Bared i ruiner sommeren 2007, har ødelagt denne positive utviklingen. Hvor sannsynlig er det at palestinerne i nær framtid tilkjennes flere rettigheter og dermed styrker mulighetene til å klare seg selv?

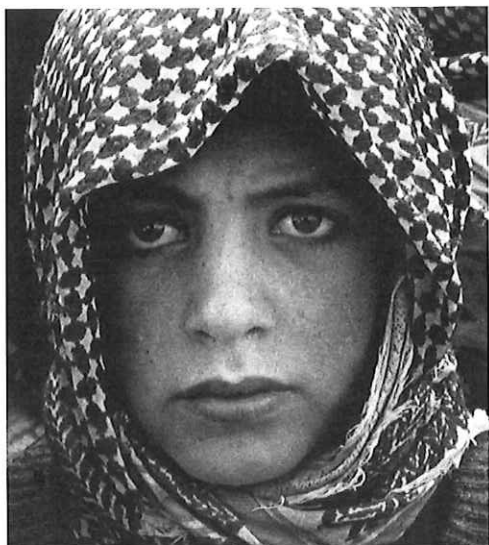
Svak libanesisk stat

Middelhavslandet Libanon, med om lag fire millioner innbyggere, er hjem for ikke

mindre enn 18 ulike trossamfunn. Statsmakten er svak. Landet er formelt sett et parlamentarisk, "konsosiert" demokrati, der makten grovt sett er delt mellom kristne, sunnier og shiaer. Patron-klientrelasjoner til tradisjonelle politiske ledere (*za'im*, pl. *zu'ama*), militser, partier og religiøse grupper er viktigere for distribusjon av velferdsgoder og tjenester enn moderne, demokratiske institusjoner. Mistillit trossamfunnene i mellom er utbredt, og sektersk affinitet og samhold er blitt styrket.³

Den libanesiske økonomien, ofte beskrevet som en markedsøkonomi med et sterkt innslag av "laissez-faire", har vært i trøbbel i lengre tid.⁴ Landet har akkumulert enorm gjeld siden borgerkrigen. Etter at det i 2005 ble rapportert om økonomisk vekst for første gang på mange år, satte krigen med Israel i 2006 en effektiv stopper for en fortsatt positiv trend. Utenlandske investeringer er små, og landet lider av hjerneflukt som følge av omfattende, antakelig voksende emigrasjon.⁵ Økonomien domineres av små familiebedrifter, og har en gjennomgående uformell karakter.⁶

En stat med lav legitimitet og sterke politiske strukturer basert på religiøs og lokal



Libanon mottok 100 000 palestinske flyktninger i 1948.

tilhørighet er grobunn for rivalisering og diskriminering. Kombinasjonen svak statsmakt og uformell økonomi er ensbetydende med beskjeden kontroll av aktørene i arbeidsmarkedet, og legger til rette for utbytting av arbeidskraft, noe de palestinske flyktningene er spesielt utsatt for.

Palestinerne i Libanon

Libanon mottok i 1948 rundt 100 000 palestinske flyktninger, som stort sett endte opp i flyktningleire. Palestinsk nasjonalisme vokste raskt etter seksdagerskrigen i 1967. Etter at den palestinske frigjøringsorganisasjonen PLO ble knust i Jordan i 1971 og PLOs lederskap slo seg ned i Beirut, utviklet leirene i Libanon seg til sentrum for motstand mot den jødiske staten. Nye titusener av palestinere slo seg ned i landet. Mens United Nations Refugee and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA) sørget for utdanning, helsetjenester og sosialhjelp til de palestinske flyktningene, vokste det fram et

mylder av palestinske institusjoner som barnehager, yrkesskoler, helseklinikker, sykehus og forskjellige industribedrifter. På et tidspunkt var kanskje så mye som 65 prosent av den palestinske arbeidsstyrken ansatt av PLO og den palestinske motstandsbevegelsen, medregnet politisk ansatte og de militære enhetene. PLOs budsjett skal ha vært på størrelse med det libanesiske statsbudsjettet, og organisasjonen hadde milliarder av amerikanske dollar (USD) plassert i landets banker. En årsak til den voldsomme økonomiske utviklingen var Kairo-avtalen med den libanesiske regjeringen fra 1969, som sikret palestinerne autonomi i flyktningleirene.⁷

Den israelske invasjonen i 1982 tvang PLO og det palestinske lederskapet til å forlate Beirut. Dermed forsvant også en rekke institusjoner, og med dem arbeid og inntekt. Dette sammenfalt med kraftig reduksjon i overføringer ("remittances") fra de arabiske Golflandene utover på 1980-tallet. Levekårene til palestinske flyktninger i Libanon ble dårligere. Etter Oslo-avtalen ble bistand omdirigert til Vestbredden og Gaza for å bygge en palestinsk stat der. Samtidig ble UNRWAs økonomi svekket og tjenestene innskrenket. Situasjonen for palestinerne i Libanon ble ytterligere forverret.

Selv om det i dag er over 400 000 palestinske flyktninger registrert hos UNRWA i Libanon, huser landet antakelig "bare" et sted mellom 200 000 og 250 000. Av disse bor opp til to tredeler i flyktningleirene betjent av UNRWA og forskjellige NGOer. Den resterende tredelen bor andre steder i Libanon, først og fremst i hovedstaden Beirut, men også i byer som Tyr, Saida og Tripoli. Det er en alminnelig

oppfatning at palestinere bosatt utenfor leirene er bedre stilt enn leirflyktningene.

Over 150 000 palestinske flyktninger har forlatt Libanon, mange til Europa, på grunn av frustrasjon over diskriminering og sosial eksklusjon, og et ønske om bedre utdanning, sysselsetting, høyere inntekt og bedre levekår.⁸ Lysten til å forlate Libanon er fortsatt stor. Som et medlem av en leirkomité (Popular Committee) uttrykte det i 2006: "Dersom du ga leirbefolkningen fire timer til å emigrere, ville det ikke bli noen igjen."

Manglende rettigheter

Oversiktlige redegjørelser for lover og forordninger som diskriminerer palestinere i Libanon finnes annensteds.⁹ Jeg begrenser meg til en kort oppsummering og beskriver noen av de negative konsekvensene lovverket og praktiseringen av det har. Fokus er på arbeid.

Med unntak av 3000–5000 palestinere som verken er registrert hos UNRWA eller den libanesiske regjeringen, har alle palestinere oppholdstillatelse og dokumenter som gir adgang til inn- og utreise fra Libanon. Palestinerne blir betraktet som utlendinger og gitt rettigheter deretter. Prinsippet om resiprositet gjelder. Det innebærer at en utlending gis de samme rettigheter i Libanon som en libanesisk statsborger gis i dennes hjemland. Ettersom palestinske flyktninger, i påvente av en palestinsk stat, mangler statsborgerskap, har de få rettigheter. Palestinerne mangler for eksempel tilgang til det libanesiske trygdesystemet. Det er også restriksjoner på retten til å eie og arve eiendom.

Når det gjelder arbeid, finnes det lover og forordninger som forbyr palestinere å utøve en rekke yrker, deriblant yrker som

krever høyere utdanning som for eksempel lege, jurist, ingeniør, farmasøyt og lærer. For mange andre yrker kreves det arbeidstillatelse, noe som har vist seg svært vanskelig å få: I tiåret fra 1982 ble det ikke utstedt en eneste arbeidstillatelse til palestinere; i 2005 gikk 278 av 109 369 arbeidstillatelser til palestinere.¹⁰ Dertil har de færreste råd til å betale for en arbeidstillatelse, hvilket ekskluderer atter andre fra lønnsarbeid i formell sektor.

Det er flere årsaker til at Libanon, til forskjell fra Syria og Jordan, ikke har innvilget palestinske flyktninger sivile rettigheter. Først og fremst er libanesere flest sterke motstandere av at palestinerne gis permanent opphold i landet (*tawtin*), blant annet fordi det ville forrykke den demografiske balansen til fordel for sunniene og virke konfliktskapende. Bedre rettigheter er inntil nylig stort sett blitt for-



Fatah al-Islam klarte å etablere seg i Nahr al-Bared tross lokale protester fordi leiren utgjorde et maktvakuum uten en sterk palestinsk ledelse.



tolket som integrering og skritt på veien mot permanent opphold.

Libaneseres holdning til palestinske flyktninger er preget av generell mistillit, og "alle", ikke minst de kristne, gir dem (mye av) skylden for borgerkrigen. Palestinerne får også ofte (deler av) skylden for andre problemer, inkludert politiske attentat. Det er en utbredt oppfatning at flyktningleirene utgjør en sikkerhetsrisiko. Leirene forbindes med islamistisk fundamentalisme, kriminalitet og generell lovløshet."

Videre ligger det et element av proteksjonisme i motstanden mot rettighet-sutvidelser. I samtaler jeg har hatt med ministre og deres rådgivere, samt libanesiske diplomater og forskere, skinner det klart gjennom at de er engstelige for at arbeidsmarkedet skal "oversvømmes" av palestinske akademikere som stjeler jobber fra libaneserne.

Diskriminering og utbytting i arbeidslivet

Med unntak av de som er ansatt i UNRWA (seks prosent av arbeidsstokken), er det hovedsakelig i lavlønnssyrker som krever lite utdanning (handel, tjenester) og innenfor ufaglært, manuelt arbeid (landbruk, bygg- og anleggsbransjen) i uformell sektor man finner de palestinske flyktningene. Her ligger lønningene på 5–20 USD om dagen, oftest i den nedre del av intervallet. Arbeid i jordbruk og på byggeplasser er sesongbetont og ofte av kort varighet, og mange går arbeidsledige deler av året. Omtrent halvparten av palestinerne arbeider i en flyktningleir. Enkelte steder er PLO og andre politiske partier fortsatt betydelige arbeidsgivere, og i flyktningleiren Ein El-Hilweh i sør sysselsetter de hele 10 prosent av arbeidsstokken. UNRWA (palestinernes "offentlig sektor"), NGOene og de politiske partiene tilbyr stort sett brukbare lønns- og arbeidsvilkår, i hvert fall langt bedre enn i uformell, privat sektor. Arbeid for FN-organisasjonen er spesielt attraktivt på grunn av jobbsikkerhet, pensjons- og forsikringsordninger.

I privat sektor møter palestinske flyktninger store utfordringer. Der har de valgt mellom enten å arbeide i flyktningleire der betalingsevnen og dermed inntektsmulighetene er beskjedne, eller utenfor leire på det libanesiske arbeidsmarkedet, der

kjøpekraften og lønnsnivået jevnt over er større. Selv om en del ressurssterke personer som leger, ingeniører, jurister og forretningsmenn på ulike vis har forsert høye legale hindre og lykkes i det libanesiske arbeidslivet, er det alle historiene om urettferdig, diskriminerende behandling og økonomisk utbytting som preger bildet.¹²

Ibtisam, en 42-årig frisør, er et typisk eksempel på hvordan diskriminering holder palestinerne utenfor det libanesiske arbeidsmarkedet. Hun hadde søkt jobb i en libanesisk frisørsalong. Eierne aksepterte søknaden, testet kvalifikasjonene hennes og ansatte henne. Tredje dag på jobb nevnte Ibtisam tilfeldig at hun var palestiner. Dagen etter meddelte en kollega henne at de ikke trengte en ny frisør likevel, og hun måtte slutte. Ytterligere noen dager senere fikk Ibtisam høre av en venninne at salongen fortsatt var på jakt etter ny frisør.

Det som tross alt gjør palestinske flyktninger attraktive i deler av det libanesiske arbeidsmarkedet, er de lave kostnadene forbundet med å ansette dem.

Abu Ali har ingeniørutdanning og arbeidet opprinnelig i byggebransjen, blant annet som arbeidsformann. Bedriften måtte imidlertid innskrenke, og han mistet jobben. I 2001 fikk Abu Ali arbeid i en teppefabrikk med en lønn på 10 USD dagen. Der jobbet han fortsatt fem år senere, med samme lønn. Som ni av ti palestinere manglet han skriftlig kontrakt, og hadde ikke rett til ferie eller betalte sykedager. Dagen før intervjuet hadde han spurt om å få noen dager fri, men fikk til svar at det hadde han ingen rett på, bedriften skyldte ham ingen ting. Abu Ali sa han ikke torde "mase" på fri eller kreve forsikring i frykt for å miste jobben. Fra tid til annen forekom det inspeksjoner fra

Arbeidsdepartementet, men disse ble alltid varslet på forhånd. Ved slike anledninger fikk derfor Abu Ali "fri" – og tapt inntekt.

Abu Ali i teppefabrikken er eksempel på en palestinsk flyktning som er ulovlig ansatt i en svart, uformell økonomi. Han er underbetalt og står uten fundamentale rettigheter. I tillegg er han undersysselsatt og utfører mindre produktivt arbeid enn han ellers ville gjort, hadde han brukt utdanningen sin. Det er svært typisk for palestinerne i Libanon. Vi traff for eksempel også en mannlig ingeniør med eksamen fra Russland som aldri hadde klart å skaffe seg en jobb han var kvalifisert for. I stedet hadde han arbeidet i et bakeri og senere i en kopiforretning med en lønn på 200-250 USD i måneden avhengig av omsetningen.

Lønnsforskjeller mellom palestinere og libanesere er blitt fastslått av statistikk fra en spørreundersøkelse av 3000 familier i tre fattige områder av Beirut.¹³ Med en gjennomsnittlig timelønn på 1,3 USD var palestinernes lønn cirka 80 prosent av timelønnen til libaneserne, kontrollert for utdanning og yrke. Kombinasjonen av høy arbeidsledighet (25 prosent) og lav timelønn kompenseres ofte med lange arbeidsdager (rundt halvparten av sysselsatte menn har arbeidsuker på 50 timer eller mer). Likevel er sluttresultatet liten evne til å forsørge seg selv og utbredt fattigdom. Andelen som mottar fattigdomsstøtte fra UNRWA er dobbelt så høy i Libanon som i Syria, Jordan og på Vestbredden.

Pessimisme på grasrota

60 prosent av den palestinske arbeidstokken frykter å miste jobben sin. Bare fire prosent sier de har gode sjanser til å erstatte den jobben de har om de skulle

miste den. Seks av ti sier det vil være svært vanskelig å finne nytt arbeid, mens to av ti mener det vil være umulig. Bare fem prosent tror familieøkonomien vil bedre seg på litt sikt. Dertil er svært mange, både foreldre og ungdom, og antakelig flere enn før, av den oppfatning at det ikke nytter å satse på utdanning. Det henger selvsagt sammen med de forhold som er beskrevet over. I tillegg skyldes det utbredt misnøye med UNRWA-skolene. Sluttresultatet er at svært mange avbryter skolegang for tidlig, det er 15–20 prosent funksjonell analfabetisme i aldersgruppen 15–29, og en langt lavere andel med høyere utdanning enn blant libaneserne (11 prosent sammenliknet med 24 prosent i aldersgruppen 25–29). Fafo-studiene viser at det råder en følelse av håpløshet med hensyn til framtiden i Libanons palestinske flyktningbefolkning.

Forsiktig optimisme i elitekretser

Til tross for utbredt resignasjon i den palestinske flyktningbefolkningen, begynte en forsiktig optimisme å få feste hos enkelte palestinske ledere og observatører for tre år siden.

Sommeren 2005 utstedte arbeidsministeren en forordning som skulle gjøre det enklere for palestinerne å sikre seg lovlig sysselsetting innenfor flere yrker enn tidligere. Sosialministeren startet en dialog med palestinske NGOer om helse- og sosialtjenestene. Senere samme år opprettet regjeringen Den libanesisk-palestinske dialogkomiteen (LPDC). Komiteen innledet samarbeid med UNRWA om å utbedre flyktningleirene, og de ba det internasjonale samfunn om økonomisk støtte. LPDC, UNRWA og palestinske representanter har også hatt jevnlig kontakt med

sikte på å bedre palestinerne arbeidsmuligheter. I januar 2006 gjenåpnet PLO sitt kontor i Beirut. Initiativene ble ønsket velkommen. Da væpnede kamper raste som verst i Nahr al-Bared sommeren 2007, var det imidlertid mange som spurte seg om ikke forholdet mellom den libanesiske regjeringen og representanter for den palestinske flyktningbefolkningen ville kjøle og (det lille) håpet om levekårsforbedringer gå tapt.

Krisen i Nahr al-Bared

Fatah al-Islam er en militant islamistisk organisasjon som oppsto i Libanon høsten 2006. Selv om Fatah al-Islam etablerte seg i flyktningleiren Nahr al-Bared nord for byen Tripoli og hadde palestinske medlemmer, kjempet den ikke først og fremst for palestinerne rettigheter. Organisasjonen vektla frigjøring av det islamske *umma* fra okkupasjon, sekulære regimer og vestlig hegemoni. Fatah al-Islam klarte å etablere seg i Nahr al-Bared tross lokale protester fordi leiren utgjorde et maktvakuum uten en sterk palestinsk ledelse. Krisen ble utløst da sikkerhetsstyrkers jakt og likvidering av antatte bankrøvere fra Fatah al-Islam resulterte i at gruppen tok hevn på den libanesiske hærens vaktpost utenfor flyktningleiren. Etter drapet på 27 soldater den 20. mai, var hæren ikke til å stoppe. Nahr al-Bared ble beleiret og senere utsatt for artilleribeskytning.¹⁴

Den militære konfrontasjonen mellom Fatah al-Islam og den libanesiske hæren hadde forferdelige konsekvenser for flyktningleirens over 20 000 innbyggere, samt palestinske og libanesiske familier i nærliggende boligområder. Da hæren den 2. september 2007 hadde knust Fatah al-Islam, var minst 169 soldater, 287 jihadis-

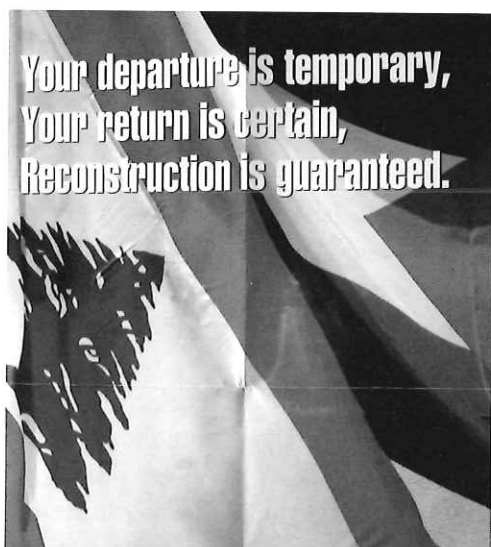
ter (hvorav kun et mindretall var palestinere) og 42 sivile døde, og 85 prosent av leirens boligmasse lå i ruiner.¹⁵ Leirbefolkningen og mange familier i randsonen hadde flyktet og funnet seg improvisert husvære i naboirene Beddawi og annesteds. Arbeidsledigheten nådde over natten 80 prosent, og livsgrunnlaget for opp til 50 prosent av familiene kan være ødelagt for lang tid.¹⁶

Den libanesiske regjeringens syn på krisen i Nahr al-Bared, som den tidlig og tydelig ga uttrykk for, var at den ikke burde forstås som en konflikt mellom libanesere og palestinere, men noe som truet begge befolkningsgrupper. Situasjonen var farlig, men representerte også muligheter ble det framholdt. De opplagte farene var økt libanesisk-palestinsk spenning, fortsatt levekårskrise og sikkerhetsvakuum i flyktningleirene, og økt destabilisering fra terrorister. Mulighetsrommet inneholdt libanesisk-palestinsk samarbeid som


*Det finnes lover som forbyr
palestinerne å utøve en rekke yrker
som krever høyere utdanning.*


starten på en ny og bedre fase i forholdet mellom de to partene, og gjenreiseing av Nahr al-Bared som en modell for framtidig levekårsforbedring i andre flyktningleire.

Tidlig i juli 2007 iverksatte LPDC en mediekampanje der plakater ble hengt opp i Tripoli og nær mange flyktningleire i Beirut og i sør. Én plakat inneholdt følgende tekst skrevet oppå en sammenstilling av det libanesiske og det palestinske flagget: "Your departure is temporary, Your return is certain, Reconstruction is guaran-



Utsnitt fra en av plakatene i mediekampanjen i 2007.

teed.” Plakaten henvendte seg til “Our Palestinian brothers and sisters”. Lenger ned sto det “Partners in Responsibility” over to mindre utgaver av flaggene. Til tross for at mange libanesere ga palestinerne skylden for situasjonen i Nahr al-Bared, understreket regjeringen at palestinerne ikke kunne lastes for det som var skjedd. Hensikten var å hindre uro blant palestinerne og unngå demonstrasjoner og opptøyer i leirene. Mange fryktet at en slik situasjon kunne komme ut av kontroll og føre til libanesisk-palestinsk konflikt og voldelig konfrontasjon.

Palestinske ledere, med Fatah og PLO i spissen, forsikret den libanesiske regjeringen om at de sto bak aksjonen mot Fatah al-Islam i Nahr al-Bared. 200 Fatah-soldater ankom til og med Tripoli for å bistå hæren. Det fant sted enkelte spredte markeringer i leire som Bourj al-Barajneh og Ein El-Hilweh med avstandstaken til hærens brutale framferd i Nahr al-Bared, men den palestinske grasrota forholdt seg stort sett rolig. Palestinske religiøse ledere (“League

of Palestinian Clerics”) meglet dessuten fram en våpenhvile mellom hæren og Fatah al-Islam som sikret sivilbefolkningen fritt leide ut av leiren, og forsøkte gjentatte ganger å finne løsninger på selve konflikten.

Under kampene truet Fatah al-Islam med militære angrep fra tilhengere og sympatisører i andre flyktningleire og i Libanon for øvrig. Selv om det er mulig at attentat i etterkant av Nahr al-Bared-krisen, inkludert drapet på generalen som ledet hærens konfrontasjon med Fatah al-Islam, kan kobles til selve krisen, ble organisasjonens oppfordring til å skape kaos med få unntak ikke fulgt.

Retur og gjenoppbygging

Ved inngangen til 2008 har 1280 av totalt 5449 fordrevne familier vendt tilbake til sine hjem eller til midlertidige hus i utkantene av Nahr al-Bared. UNRWA utbetaler bostøtte til 3171 familier som har skaffet seg bolig på leiemarkedet. Mange bor fortsatt i improviserte boliger i Beddawi. NGOer har dratt i gang prosjekter med sikte på etablering av små bedrifter. Enkelte butikker og mindre forretninger er blitt gjenåpnet. I små grupper ledsaget av soldater får palestinerne adgang til selve flyktningleiren for å besiktige boligene sine, eller det som er igjen av dem, og mulighet til å redde det som reddes kan før bygningsmasse og skrot fjernes og gjenoppbygging tar til. Ifølge opplysninger fra LPDC og UNRWA er prislappen på gjenoppbygging av Nahr al-Bared på 174 millioner USD. Inkluderes utbedring og gjenoppbygging av omkringliggende palestinske og libanesiske boligområder, stiger kostnaden til 250 millioner USD. Til sammenlikning var det totale driftsbudsjett til UNRWA i

Libanon i 2005 på knappe 55 millioner USD. Man regner med at samtlige bygninger i Nahr al-Bared blir revet og at gjenoppbyggingen av boliger til en befolkning på størrelse med Larvik by skal skje fra bunnen av. Arbeidet vil ta flere år.

Forholdet mellom de hjemvendte palestinerne og hæren er spent på grunn av beskyldninger om at soldater skal ha plyndret forlatte hus og forretninger, og palestinerne klager på dårlig behandling (trakassering, knuffing og slag) i forbindelse med leirbesøk. Murvegger skal være påmalt rasistiske, anti-palestinske slagord. I tillegg skal hæren ifølge lokal presse og menneskerettighetsorganisasjonen Human Rights Watch ha arrestert og mishandlet palestinske menn etter at sivilbefolkningen rømte fra krigshandlingene i fjor sommer.

Oppførselen til hæren må forstås i lys av at mange av soldatene som kjempet i Nahr al-Bared i fjor sommer, og dermed mange av de skadde og drepte, kommer fra fattige landsbyer i Tripolis omegn. Under hærens beleiring av Nahr al-Bared, skjøt Fatah al-Islam raketter på måfå og traff boligområder flere kilometer unna. Libanesiske nabolag rundt leiren ble betydelig berørt av kampene. Lokal harme, koblet til en del libaneseres forestilling om at palestinerne "gjemte" Fatah al-Islam i leiren, bidrar til dårlig stemning.

Hva nå?

Tross en del misnøye i den palestinske og libanesiske befolkningen, ser klimaet ut til å være godt på politisk nivå. Permanent opphold blir jevnlig avvist av palestinske ledere som insisterer på returretten i tråd med FN-resolusjon 194. Sist ute var PLOs representant i Libanon, Abbas Zaki, som i

slutten av januar uttalte at "Vår evige drøm er å få vende hjem. Palestinsk-libanesiske prinsipper tillater ikke naturalisering av palestinere [i Libanon]".

Liksom gjentatt avvisning av *tawtin*, bidro palestinernes atferd under krisen i Nahr al-Bared til å forsikre libanesiske politikere og statsborgere om at palestinerne ikke har til hensikt å blande seg inn i innenrikspolitikken. Palestinerne har dessuten over tid demonstrert at de ikke velger side i maktkampen mellom den libanesiske regjeringen (14. marskoalisjonen) og opposisjonen anført av Hizballah (8. marskoalisjonen), som fullstendig har lammet regjeringen etter at seks shiaministre trakk seg i november 2006. PLOs representant i Libanon ba på nyåret libaneserne om forlatelse for de lidelser som palestinerne ved sin tilstedeværelse i landet (uforskyldt) har påført dem. Representanter for de palestinske flyktningene i landet gjør med andre ord det de kan for å skape et varmere forhold til den libanesiske regjering og opinion.

Palestinernes tillitsbyggende utspill blir gjengjeldt av den sittende regjeringen, som har oppslutning fra opposisjonen for sin politikk overfor den palestinske flyktningbefolkningen. Det var for eksempel en shiaminister som utstedte forordningen som skulle gi palestinerne bedre tilgang på det libanesiske arbeidsmarkedet. Samtaler mellom regjeringen og palestinerne om arbeidsmarkedet fortsetter. I januar i år ble det annonsert at Libanon er villig til å registrere papirløse palestinere og slik gi dem adgang til reisedokumenter, høyere utdanning (på lik linje med andre "utlendinger") og så videre. På en pressekonferanse om planene for gjenoppbygging av Nahr al-Bared 12. februar uttalte statsminister Sin-

iora at "Gjenoppbyggingen av Nahr al-Bared er garantert."

Parallelt med forsikringer fra den libanesiske regjeringen om at den vil gjøre alt som står i sin makt for å få flyktningene fra Nahr al-Bared hjem "så snart som mulig", har regjeringen imidlertid understreket at den ikke vil tilbake til en situasjon med et Nahr al-Bared full av våpen, der sikkerheten er leirbeboernes ansvar. Det skal etableres libanesiske suverenitet og autoritet over den "nye" leiren. Dette har ført til bekymring i den palestinske befolkningen om hva som vil skje andre steder. Vil den libanesiske hæren "håndtere" Wavel, Beddawi, Shatila, Rashidyieh og de andre leirene på samme måte som Nahr al-Bared, spør man seg. I et land full av militser og med en historie preget av udåder mot palestinske flyktningeire (som Tel al-Zaatar i 1976, massakrene i Sabra og Shatila i 1982 og Amals angrep på palestinske flyktningeire i 1985–88), gir palestinerne nødvendig slipp på muligheten til selvforsvar.

Dessuten, framholder palestinere jeg har snakket med, er god vilje fra libanesiske hold én ting, praksis noe annet. Gjenoppbyggingen av Nahr al-Bared blir svært dyr og avhengig av et kjempeløft av det internasjonale samfunn, som er bedt om å betale regningen. Libanons meritter for gjenoppbygging av flyktningeire og repatriering av fordrevne etter borgerkrigen er ikke de beste. Den nye forordningen av 2005 om bedre tilgang på det libanesiske arbeidsmarkedet for palestinske flyktninger, og utallige seminarer og møter i kjølvannet av den, har – så langt – ikke hatt noen effekt. Ifølge forskeren og aktivisten Jaber Suleiman er det blitt vanskeligere å ta opp rettighetsspørsmål i Libanon etter krisen i Nahr al-Bared. Til tross for gjen-

sidig tillitsbyggende tiltak, finner han at mistenksomheten mot palestinere har økt. Den libanesiske regjeringens ytringer om å gi palestinske flyktninger flere rettigheter og på annen måte bidra til å heve bo- og levestandarden deres, har så langt ikke båret synlige frukter. Dette henger antakelig mindre sammen med regjeringen Sinioras vilje enn med åpenbar handlingslamelse knyttet til stillingskrigen med landets opposisjon. En forutsetning for politiske beslutninger som leder til levekårsforbedringer for den palestinske befolkningen er derfor at regjeringsskrisen løses.

Det er videre viktig at det internasjonale samfunn stiller seg bak libanesiske myndigheter, UNRWA og de palestinske flyktningene for å gjenreise Nahr al-Bared. Dette er nødvendig for å forebygge misnøye mot hæren og regjeringen og hindre rekruttering til militante bevegelser, palestinske og andre. Det internasjonale samfunn må samtidig bevilge tilstrekkelig midler til utbedringer av de øvrige flyktningeirene og UNRWAs tjenester, spesielt innenfor utdanningssektoren. Samtidig er det ekstremt viktig å styrke palestinske flyktnings evne til å klare seg selv. Det gjøres best ved å åpne det libanesiske arbeidsmarkedet for palestinere med opphold i landet.

• f •

1 Foruten oppgitte kilder, bygger denne artikkelen på informasjon fra to husholdssurvey og kvalitative feltarbeid i regi av Fafo. Det ene dreide seg om palestinernes arbeidsdeltakelse (2006), og det andre om levekårssituasjonen i flyktningeiren Ein al-Hilweh (2007). Opplysninger er også hentet fra dagsavisen The Daily Star, utgitt i Beirut, og internasjonal presse. Jeg har dessuten hatt anledning til å delta i en rekke møter med representanter for de palestinske flyktningene, den libanesiske regjeringen, UNRWA og det internasjonale samfunn der tema har vært palestinernes arbeidsdeltakelse og krisen i Nahr al-Bared.

2 De palestinske flyktningene i Libanon lever under verre

- forhold enn palestinske flyktninger i for eksempel Syria og Jordan. En levekårsundersøkelse i regi av Fafo har dokumentert at de har skrapeligere helse, kortere utdanning, dårligere boliger, svakere kobling til det lokale arbeidsmarkedet og så videre. Tiltne, Åge A: «Falling Behind: A Brief on the Living Conditions of Palestinian Refugees in Lebanon», Fafo-report 464, Oslo, 2005.
- 3 Haddad, Simon: "Christian-Muslim Relations and Attitudes towards the Lebanese State", i *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 21, nr. 1, 2001, s.131-148; Haddad, Simon: "The Relevance of Political Trust in Postwar Lebanon", i *Citizenship Studies*, vol. 6, nr. 2, 2002, s. 201-218; Khalaf, Samir: "On Roots and Routes: The Reassertion of Primordial Loyalties", i Hanf, Theodor og Salam, Nawaf (red.), "Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment", i «Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie», Band 4, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2003; Russell, David og Shehadi, Nadim: "Power Sharing and National Reconciliation: The Case of Lebanon", i O'Flynn, Ian og Russell, David (red.), «Power Sharing: New Challenges for Divided Societies», London/Ann Arbor: Pluto Press, 2005.
 - 4 European Training Foundation (ETF): «Lebanon: Country Analysis 2005», Torino, 2005; Nizameddin, Talal: "The Political Economy of Lebanon under Rafiq Hariri: An Interpretation", i *The Middle East Journal*, vol. 60, nr. 1 (Winter) 2006, s. 95-114.
 - 5 Labaki, Boutros: "The Postwar Economy: The Miracle That Didn't Happen" og Nasr, Salim: "The New Social Map", i Hanf, Theodor og Salam, Nawaf (red.), «Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment», i *Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie*, Band 4, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2003.
 - 6 Longuenesse, Elisabeth: "Accountants and economic governance in a dependent country: Conflicting legacies and new professional issues in Lebanon", i *Society and Business Review*, vol. 1, nr. 2, 2006, s. 106-121.
 - 7 Brynen, Rex: "PLO Policy in Lebanon: Legacies and Lessons", i *Journal of Palestine Studies*, vol. 18, nr. 2 (vinter) 1989, s. 48-70; Dib, Kamal: «Warlords and Merchants: The Lebanese Business and Political Establishments», Lebanon: Ithaca Press, 2004; Sayigh, Rosemary: "Palestinians in Lebanon: status, ambiguity, insecurity and flux", i *Race & Class*, vol. 30, nr. 1, 1988, s. 13-32.
 - 8 Dorai, Mohamed Kamel: "Palestinian Emigration from Lebanon to Northern Europe: Refugees, Networks, and Transnational Practices", i *Refuge*, vol. 21, nr. 2, 2003, s. 23-31; Shibli, Abbas: "Reflections on the Palestinian Diaspora in Europe", i Abbas Shibli (red.), "The Palestinian Diaspora in Europe: Challenges of Dual Identity and Adaptation", i *Refugee and Diaspora Studies*, nr. 2, 2005, Institute of Jerusalem Studies and SHAML Palestinian Refugee & Diaspora Center.
 - 9 Se for eksempel: Knudsen, Are: «The Law, the Loss and the Lives of Palestinian Refugees in Lebanon», WP2007:1, Bergen: Christian Michelsen Institute (CMI) 2007; Suleiman, Jaber: «Marginalised Community: The Case of Palestinian Refugees in Lebanon», Brighton: University of Sussex, Development Research Centre on Migration, Globalisation & Poverty, april 2006.
 - 10 Sayigh, Rosemary: "Palestinians in Lebanon and the PLO: Uncertain Future", i Collings, Deirdre (red.), «Peace for Lebanon? From War to Reconstruction», Boulder: Lynne Rienner, 1994; 2005-tall fra Libanons Arbeidsdepartement.
 - 11 Haddad, Simon: «The Palestinian Impasse in Lebanon: The Politics of Refugee Integration», Brighton/Portland: Sussex Academic Press, 2003; Khalili, Laleh: "A Landscape of Uncertainty: Palestinians in Lebanon", i *Middle East Report*, nr. 236 (høst), 2005, s. 34-39; Nasrallah, Fida: "Lebanese Perceptions of the Palestinians in Lebanon: Case Studies", i *Journal of Refugee Studies*, vol. 10, nr. 3 (september), 2003, s. 349-359; Sayigh, Rosemary: "Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return?", i *Middle East Policy*, vol. VIII, nr. 1 (mars), 2001, s. 94-105.
 - 12 Se også Hanafi, Sari og Tiltne, Åge A: "The Employability of Palestinian Professionals in Lebanon: Constraints and Transgression", i *Knowledge, Work & Society*, vol. 5, nr. 1-2, 2007.
 - 13 Khawaja, Marwan: "The Cost of Being Palestinian in Lebanon", presentasjon ved et seminar om "The Employability of Palestinian Refugees", i regi av UNRWA og den libanesiske regjering, Beirut 5.-6. mai 2006.
 - 14 Gade, Tine: «Fatah al-Islam in Lebanon: Between global and local jihad», Norwegian Defence Research Establishment (FFI), 5. desember, 2007; Gambill, Gary C: "Islamist Groups in Lebanon", i *Middle East Review of International Affairs (MERIA)*, vol. 11, nr. 4 (desember), 2007, s. 38-57; Khalidi, Muhammad Ali og Riskedahl, Diane: "The Road to Nahr el-Barid: Lebanese Political Discourse and Palestinian Civil Rights", i *Middle East Report*, no. 244 (høst), 2007, s. 26-33; Quilty, Jim: "The Collateral Damage of Lebanese Sovereignty", i *Middle East Report Online*, 18. juni, 2007 (<http://www.merip.org/mero/mero061807.html>); Rosen, Nir: "Al Qaeda in Lebanon", i *Boston Review*, januar/februar, 2008, (<http://bostonreview.net/br33.1/conten.php>).
 - 15 UNRWA North Lebanon Emergency Appeal (http://www.lpdc.gov.lb/Uploads/2007-09/Document7_1.pdf).
 - 16 Tiltne, Åge A: «A Socio-economic Profile of the Nahr al-Bared and Beddawi Refugee Camps of Lebanon», Fafo-papir 2007:16, Oslo: Fafo, 2007; Tiltne, Åge A: «Characteristics of the Displaced Palestinian Refugees from the Nahr al-Bared Refugee Camp», Fafo-papir 2008:02, Oslo: Fafo, 2008.

BOK

Izzet Celasin

SVART HIMMEL, SVART HAV

Gyldendal Norsk Forlag 2007

ANMELDT AV Einar Wigen

Høsten 2007 kom noe så uvanlig som en tyrkisk roman på norsk. «Svart himmel, svart hav» er ikke oversatt fra tyrkisk, men skrevet på norsk av den tyrkiske tolken, og nå forfatteren, Izzet Celasin.

Romanens hovedperson er en 17 år gammel kostskoleelev i Istanbul med kallenavnet «Eik». I åpningsscenen befinner Eik seg uventet i begivenhetenes sentrum idet noen begynner å skyte mot demonstrantene på Taksim-plassen under 1. mai-demonstrasjonen i 1977. Der møter han den revolusjonære jenta Zuhall, som beholder roen, besvarer ilden og hjelper Eik med å flykte. Eik forelsker seg umiddelbart, men jenta forsvinner uten å fortelle hva hun heter. Fra dette punktet handler romanen om Eiks altoppslukende kjærlighet til Zuhall og hans leting etter henne.

På mange måter er den en typisk dannelsesroman, om ansvaret for sine medmennesker og dilemmaene venstreradikale intellektuelle møter på. Som bakteppe ligger de interne stridighetene i de revolusjonære bevegelsene i Tyrkia forut for militærkuppet i 1980. Mens Tyrkia gjennomgår store omveltninger befinner Eik seg stadig i begivenhetenes sentrum, men uten å være den som får ting til å skje. Han leser bøker, filosoferer og leter etter Zuhall. Zuhall oppnår på sin side stadig større berømmelse for sin revolusjonære terrorisme og oppnår heltestatus på den radikale

venstresiden. På sin leting møter Eik henne en sjelden gang, men ikke på langt nær nok til å tilfredsstille lidenskapen.

I et norsk perspektiv er romanen naturlig å sammenligne med Dag Solstads «Gymnaslærer Pedersen». Tematikken er tilforlatelig lik – det å la seg rive med av en historisk kraft på rettferdighetens side og det å elske en revolusjonær. De er på hver sin måte romaner som beskriver en historisk epoke fra innsiden og i etterpåklokskapens lys. Men der Solstads romanfigur oppgir alt i kampen for revolusjon, får ikke Eik noe egentlig insentiv til dét. Zuhall holder ham utenfor, uten at vi får noe entydig svar; kanskje er det fordi hans kjærlighet vil være forstyrrende for hennes arbeid for Saken, kanskje er det fordi hun ønsker å beskytte ham. Eik har også betenkeligheter med væpnet revolusjon, og er langt mer reflektert enn Solstads Pedersen. Begge er romaner der hovedpersonen er hengitt til en kvinne som igjen er hengitt til revolusjonen, og det er i denne spenningen begge finner sin nerve.

Romanen er på dette grunnlaget en drivende god roman. Handlingen drives fremover av et enkelt språk og et til dels actionfylt plot, og boken er tilrettelagt for et norsk publikum ved at alle referanser til særtyrkiske fenomener er forklart. Celasin skriver usedvanlig godt om visse typer forelskelse der objektet for kjærligheten blir legemliggjørelsen av alle ens indre lengsler. Man kan ved første øyekast tenke at omgivelsene og de politiske omstendighetene er det eneste spesifikt tyrkiske. Heldigvis er det ikke slik. «Svart himmel, svart hav» er en fullblods tyrkisk roman, der selve hovedplottet er tydelig, om enn ubevisst, inspirert av den mystiske tradisjonen i tyrkisk litteratur. Etter å ha

konfrontert forfatteren med denne mulige inspirasjonen, blir det tydelig at han ikke er inspirasjonskilden bevisst. «Jeg er ikke interessert i mystikk,» svarte han på spørsmålet om han hadde latt seg inspirere av sufilærenen Celaleddin Rumi eller andre klassiske tekster.

Det viktigste verket innen den mystiske tradisjonen i tyrkisk litteratur er Celaleddin Rumis «Shems-i Tabriz». Dette går ut på at Shems er sufilærenen Rumis flinkeste elev og gjenstand for hans store beundring og kjærlighet. Så en dag forsvinner Shems; Rumi blir fra seg av sorg og begynner å lete etter ham. Når han så finner ut at han kan leve uten Shems likevel, er det fordi bare Gud bør være gjenstand for den typen kjærlighet Rumi hadde for Shems. Fordi kjærligheten fortsatt bor i Rumi, kan han fortsette med livet sitt og dyrke Gud slik han dyrket Shems. Uten for mye oppfinnsomhet, men altså mot forfatterens oppfatning, kan man tolke dette som at Eiks kjærlighet til Zuhul blir sublimert til en kjærlighet for revolusjonen. Hans leting etter Zuhul leder ham til alle revolusjonens skueplasser; fabrikker, ghettoer, fengsler, bordeller, dekkleiligheter og fjerne fjellstrøk. Det han finner er revolusjonen i diktingen og dermed altså i ham selv. Motsatsen til dette er legemliggjort av objektet for hans kjærlighet, Zuhul.

En slik tolkning i en stereotypisk «østmøter-vest-forståelse» er kanskje urettferdig mot Celasin, men det er fristende å trekke frem disse litterære referansene og se hvordan inspirasjonskildene møtes i ham. Resultatet er skimringen av en sterk tro under alt det sekulære ved tyrkisk (og norsk) venstreside.

BOK

Ingmar Karlsson
EUROPA OCH TURKEN
Wahlström & Widstrand 2007

ANMELDT AV Einar Wigen

Sveriges generalkonsul i Istanbul, Ingmar Karlsson, er forfatteren av denne boken om forholdet mellom Tyrkia og Europa. Boken er en debattbok, og unik som sådan. Den tar nemlig opp en posisjon i debatten om tyrkisk EU-medlemsskap få andre har tatt. I det minste ikke på noe skandinavisk språk. Karlsson argumenterer ut fra et humanistisk ståsted, og er opptatt av hva som er bra for menneskene i Tyrkia, og ikke den tyrkiske staten. Allerede høsten 2007 ble boken oversatt og utgitt i Tyrkia, der den umiddelbart skal ha blitt svært populær. Det er også naturlig, ettersom tyrkiske EU-tilhengere sårt trenger denne støtten også på hjemmebane.

Boken er delt inn på en slik måte at Karlsson i hvert kapittel kommer med betraktninger rundt forskjellige argumenter som anføres mot tyrkisk EU-medlemsskap. Allerede i forordet gjør han det klart at her dreier det seg om å vise frem EUs hykleri. Det er imidlertid ikke før midt i boken at Karlsson kommer til sitt retoriske spørsmål: "Varför skulle inte Turkiet kunne innfogas i en sådan union [...]?" Karlsson avviser aldri at den tyrkiske staten kan ha sine feil, men han understreker at disse feilene neppe blir mindre av å stenge Tyrkia ute av EU.

I første kapittel identifiserer Karlsson Tyrkia som solid festet i Europa. Han trekker frem alle de referanser til Tyrkia og Det osmanske riket som del av Europa som

overhodet er mulig. Et interessant eksempel er Charles de Gaulles argumenter mot at Storbritannia skulle bli med i EEC – nemlig at de ikke var i Europa. Omtrent på samme tid fikk Tyrkia sin assosiasjon med EEC. Ved den anledningen uttalte lederen for Europa-kommisjonen, Walter Hallstein, at man en gang for alle hadde konstatert at Tyrkia er en del av Europa. Karlsson viser hvordan mange av argumentene som ble brukt mot britisk medlemskap på 1960-tallet nå blir brukt mot tyrkisk EU-medlemskap. Dessuten bruker forfatteren mye plass på å sammenligne Tyrkias modernisering og likestillingspolitikk med forskjellige EU-land, som Spania, Hellas og Italia. Her går boken til tider over i polemikk. Samtidig pretenderer ikke boken å være mer enn forfatterens "Betraktelser kring en komplicerad relation".

Ingmar Karlsson viser en enorm kunnskap om emnet, langt utover det diplomater kan forventes å vite. Denne typen kunnskap vitner om en kjærlighet for temaet og menneskene det angår. Det er lett å la seg rive med av det Karlsson skriver, også på grunn av hans gode penn. Som debattbok er denne skrevet for å overbevise, men tro til sjangeren er fotnoter dessverre utelatt. Interessante og kontroversielle problemstillinger blir behandlet i en eneste setning, som gjerne også er uten referanse til hvor forfatteren henter argumentet fra.

Foruten argumentet om at Tyrkia ikke geografisk ligger i Europa, gjennomgår Karlsson fornektelsen av folkemordet på armenerne, islams påståtte uforenlighet med EU, Kypros-spørsmålet, kurder-spørsmålet og disse forholdenes holdbarhet som argumenter mot tyrkisk EU-medlemskap. Hver gang de grimme sidene



Hvorfor skulle ikke Tyrkia kunne være med? Ingmar Karlsson argumenterer godt for at Tyrkia bør bli med i EU.

ved tyrkisk politikk beskrives, konkluderer forfatteren med at man ikke forbedrer dem ved å stenge Tyrkia ute av EU. Karlsson er overbevisende i sin argumentasjon om at de liberale og reformvennlige kreftene i landet vil lide sterkt under en slik eksklusjon.

Den tyrkiske sosiologen Kemal Kirisci har uttalt at Tyrkias utenrikspolitiske valg står mellom å tilhøre et hobbesiansk anarki i Midtøsten og den kantianske demokratiske freden i Europa. Ingmar Karlsson slår inn den åpne døren, som få utenfor Tyrkia har sett eller tillagt særlig vekt, og hevder at ved å slippe Tyrkia inn i EU vil man løse mange av landets konflikter og problemer. Et Tyrkia utenfor EU står i fare for å bli del av Midtøstens hobbesianske anarki, mener han. Imidlertid nevner Karlsson lite om at forhandlings-

fasen er den perioden der EU har best mulighet til å påvirke kandidatlandene, og at det derfor er viktig å stille krav i denne fasen. Det er sørgelig få som argumenterer for tyrkisk EU-medlemsskap ut fra tyrkernes, kurdernes og armenernes premisser, men Karlsson lykkes med oppgaven. Boken er derfor et viktig bidrag i en debatt der få argumenterer for tyrkisk EU-medlemsskap uten å primært referere til EUs egne interesser.

BOK

Mattias Gardell

BIN LADEN I VÅRE HJERTER

Spartacus 2007

ANMELDT AV Thomas Hegghammer

Hvorfor er Osama Bin Laden så populær i den muslimske verden? Med dette spørsmålet som utgangspunkt begir den svenske professoren i religionshistorie, Mattias Gardell, seg ut på et ambisiøst prosjekt: en overordnet analyse av islamismens fremvekst fra 1800-tallet fram til idag. Resultatet er vellykket: «Bin Laden i våre hjerter» er en velinformert, forfriskende og upretensiøs bok som sannsynligvis utgjør det beste oversiktsverket om politisk islam tilgjengelig på norsk.

«Bin Laden i våre hjerter» er bygget opp kronologisk med syv kapitler som veksler mellom analyse av enkeltideologer (som Sayid Qutb og Abul Ala Mawdudi), sentrale geografiske arenaer for islamismens utvikling (Egypt og Saudi-Arabia) og viktige makroprosesser (kolonialisme, globalisering og krigen mot terror). Gardells analyse bygger på to sentrale ideer. Den første er at islamisme ikke er én ideologi med et essensielt innhold, men et samlebegrep for en rekke ulike «motstandsideologier» med det til felles at de er artikulert i en islamsk referanseramme. En finner således islamister i ulike avskygninger, fra progressive til reaksjonære, og fra demokrater til revolusjonære. Gardell legger stor vekt på å avmystifisere islamismen, blant annet gjennom utstrakt bruk av pedagogiske lignelser hentet fra det skandinaviske politiske landskapet. Han identifiserer «sosialdemokratisk islamisme», «islamdemokratiske

aktører», «sentrumislam» såvel som «leninistisk avantgardisme.» Disse effektfulle og berettigede sammenlikningene utgjør en av bokens fremste kvaliteter. Gardells evne og vilje til å se politikken under det religiøse språket utgjør et friskt pust i en litteratur preget av en forkjærlighet for det spesifikt islamske. Den samme evnen muliggjør skarpe observasjoner av de mange nasjonalistiske trekkene ved al-Qaidas panislamisme og det symbiotiske forholdet mellom islamofobi og panislamisme.

Den andre sentrale ideen er at islamismens fremvekst henger nøye sammen med globaliseringen og dens ulike faser fra 1800-tallet og fram til i dag. Gardell viser hvordan kolonisering, dekolonisering, økonomisk liberalisering og amerikanisering etter tur har bidratt til å gi islamismen næring og form. Islamismen, hevder Gardell, kan sees som en del av en verdensomspennende bølge av nasjonalistisk mobilisering som går hånd i hånd med globaliseringen. Denne delen av Gardells analyse er imidlertid langt mindre overbevisende.

Hovedproblemet er at forfatteren implisitt opererer med to ulike definisjoner av globalisering, en generell og en politisk. Tidvis henviser globalisering til fremveksten av et verdenssamfunn i siste halvdel av andre årtusen, og tidvis henviser det til de siste tiårenes markedsliberalisering og amerikansk verdensherredømme. Begge definisjonene er imidlertid problematiske. Førstnevnte er så generell at den mister forklaringskraft, mens sistnevnte leder til en forenklet analyse som legger for stor vekt på økonomiske faktorer og amerikansk utenrikspolitikk. En mer detaljert og beskrivende tilnærming til globaliserings-



Hvorfor er han så populær, spør forfatteren.

begrepet ville fått frem betydningen av teknologiutviklingen for sosiale bevegelses mobiliseringevne og for små aktørers militære slagkraft. Det ville også tydeliggjort betydningen av kommunikasjonsrevolusjonen og veksten i antall borgerkriger på 1980- og 1990-tallet for fremveksten av panislamismen. Man kan også spørre om ikke Gardells første poeng, nemlig at islamismen er mangfoldig, i større grad burde informert hans årsaksanalyse. Kanskje ligger det forskjellige drivkrefter bak de ulike islamismene?

Spenningen mellom den analytiske og politiske forståelsen av globalisering gjør også boken noe ujevn; første halvdel er nøktern og distansert, mens andre halvdel har sterke politiske overtoner. Gardells antiamerikanisme grenser mot det konspiratoriske; i tillegg til å videreføre

myten om at afghanaraberne ble støttet av CIA, antyder han at Saudi-Arabias adopsjon av en panislamisk diskurs på 1960-tallet var en amerikansk idé, og at den radikale egyptiske ideologen Omar Abd al-Rahman fikk visum til USA i 1990 på grunn av samarbeid med sikkerhetstjenestene.

Andre svakheter ved boken kan Gardell ikke klandres for. Mye har skjedd på internett siden boken ble skrevet i 2004, og den britiske journalisten Jason Burkes dekonstruksjon av al-Qaida ble langt på vei tilbakevist av nedgraderte dokumenter offentliggjort i 2006. Boken har også frustrerende mange trykkfeil som sannsynligvis skyldes slurv fra Spartacus forlag.

Slike detaljer må imidlertid vike for det faktum at «Bin Laden i våre hjerter» er et velskrevet og etterlengtet oversiktsverk om islamisme basert på dyp områdekunnskap og inngående kjennskap til primærkilder. Selv om boken er skrevet for et skandinavisk publikum, kan den sammenliknes med Gilles Kepels «Jihad: The Trail of Political Islam». Gardells bok er noe kortere, mindre akademisk og politisk et stykke til venstre for Kepels, men likevel obligatorisk lesning for alle med interesse for politisk islam.

FILM

Faouzi Bensaïdi

WWW. WHAT A WONDERFUL WORLD

Marokko/Tyskland 2006

ANMELDT AV Mona Abdel-Fadil

«WWW. What a Wonderful World» byr på stilig kameraføring og vakker scenografi. Selv blodige scener har en viss estetisk føring. Surrealisme og humor binder de vakre bildene sammen. Publikum føres inn i et sammensatt Casablanca, der det moderne og tradisjonelle lever side om side – noen ganger i det samme menneskets liv, påklleding, eller forhold til teknologi. Skuespillere med karakteristisk utseende og tildels utradisjonell skjønnhet driver filmen fremover, og fører seg godt inn i den estetiske og absurde overtonen i hver scene.

Livene til de merkelige rollefigurene møtes på kryss og tvers, og understreker det underfundige og de flyktige forbindelsene mellom hovedpersonenes liv. Vi møter blant annet en røff, men feminin politikvinne som grasiøst og effektivt dirigerer trafikken som om hun var del av en ballett, og som leier ut mobiltelefonen sin til naboene som ekstrainntekt. Den andre kvinnelige hovedpersonen er en sprudlende og seksuelt frimodig deltidsprostituert/hjemmehjelp som frister de andre kvinnene i nabolaget til å tjene penger på liknende vis. Filmens mannlige helt er en beintøff leiemorder som bruker avansert IT-teknologi for å utføre sitt nådeløse arbeid, men blir mo i knærne av den forførende telefonstemmen til en kvinne han aldri har møtt. At han blir liden-skapelig forelsket i en kvinne kun basert på

telefonisk kontakt kan kanskje forstås som en slags tilstandsrapport. Det er ikke alltid mange muligheter til å treffe det motsatte kjønn i Nord-Afrika. Telefonbekjentskaper, enten gjennom feiloppringinger eller feil på telefonlinjer, er en felles referanseramme for alle som har vokst opp i regionen. Det kan være første skritt i romantisk retning. At denne historien kobles opp til nettopp leiemorderen er et forvirrende element.

Lite forutsigbare motsetninger skisseres faktisk i alle rollefigurene, noe som både utfordrer verdenen de lever i og publikums oppfatning av hvem de er. Dette er et fascinerende virkemiddel. I tillegg berøres mange tabuemner som blant annet alternative kjønnsroller, prostitusjon, alkoholisme og afrikanske flyktninger som aldri når Europa.

Stilistisk virker det som om «WWW. What a Wonderful World» er påvirket av den palestinske filmen «Divine Intervention», som adresserer israelsk okkupasjon på surrealistisk vis. Til forskjell tar «WWW. What a Wonderful World» opp så mange ulike emner som ikke later til å ha noen sammenheng med hverandre, og uten at publikum får noe klart inntrykk av hva filmens budskap kan være. Om et budskap på død og liv må serveres kommer jeg ikke på annet enn: Vi er alle potensielle leiemordere og horer som er fremmedgjort fra våre liv. Og: Det går til helvete uansett. Jeg er i stedet fristet til å konkludere med at filmen er en forvirrende estetisk nytelse som får deg til å gruble, blant annet på hva regissøren ønsket å formidle.

FILM

Joana Hadjithomas & Khalil Joreige

A PERFECT DAY

Libanon 2005

ANMELDT AV Jørgen Jensehaugen

«A Perfect Day» fremtrer som en allegori over nasjonen Libanon, vakkert og stilistisk portrettert gjennom et døgn i den unge Maleks liv. Filmen er svært suggererende og fremtrer tidvis mer som et stemnings-epos enn som en klassisk handlingsbasert film. Det blir aldri klart om Malek bare er et redskap for å fortelle Libanons historie, eller om Libanons historie er et nødvendig bakteppe for Maleks langt fra perfekte dag. For krigen er over, men historiens spøkelser er overalt.

Malek rives mellom to kvinner: sin mor og ekskjæresten. Moren fremstår som symbolet på det gamle Libanon fra før krigens dager. Ekskjæresten derimot, er et symbol på det nye utagerende, festlystne Libanon. Malek, som nasjonen Libanon, er revet mellom disse to kvinnene. Fortidens bånd symbolisert av hans forsvunne far er som et ibsenskt spøkelse som ikke tillater at fortiden glemmes. Malek vil begrave ham, mens moren tviholder på håpet. Det er selvsagt ikke noe lik å begrave, bare noen juridiske papir som må underskrives. I et av sine mange forsøk på å vinne tilbake ekskjæresten ringer han henne og forteller at papirene er underskrevet, og at farens historie, om ikke faren selv, er lagt i jorden. Dette kan igjen ses som en metafor for krigens slutt – der tolkningen stiller spørsmål ved hvorvidt krigen kan begraves som et lik, eller om freden bare en fred på paret. Og hvor man spør om det holder at

papirene er i orden, slik at nåtiden kan ta fortidens plass og rydde vei for fremtiden.

Dette spillet mellom historien og nåtiden, som river og sliter i Malek (og Libanon), er hvileløst. Det er også Malek. Han har søvnproblemer som gjør at han aldri får hvilt ut om nettene, mens han på dagtid er narkoleptiker. Dette kan også tolkes som et bilde på landet Libanon. Nasjonen som bare ønsker seg en god natts søvn, men som aldri får det fordi spøkelsene ikke har lagt seg, og heller ikke kan det.

Når en film er så vakker og så symbolsk ladet som denne, er det vanskelig å ikke la seg rive med av et ønske om å tolke. Jo mer man tenker på filmen, jo flere symbolske referanser finner man. Ta for eksempel de to "eksterne" meldingene Malek får på mobilen. Den ene forteller om at den natten skal Libanon spille mot Indonesia i fotball. Den andre forteller om et lik som er funnet på en byggeplass i et shia-muslimsk distrikt. Sammen utgjør disse to meldingene en meget fortettet versjon av det libanesiske narrativ. Libanon er på en og samme tid en samlet nasjon og en sekterisk kamparena. Det er sjelden man ser en film som lar seg dvele ved så lenge som denne.

FILM

Rachid Bouchareb

DAYS OF GLORY

Algerie/Frankrike/Marokko/Belgia 2006

ANMELDT AV Jørgen Jenschaugen

Den våte drømmen til enhver politisk filmskaper er å få politikere til å endre politikk. De fleste ikke-megalomanske regissører, Michael Moore er altså unntatt, vet også at dette er en drøm, og sjelden noe annet. Når filmskaperen er fra Algerie og politikeren man prøver å påvirke er president i Frankrike, så er vel løpet egentlig kjørt. For Rachid Bouchareb og resten av teamet bak «Days of Glory» må altså gleden ha vært nærmest virkelighetsfjernt da, etter å ha sett filmen, den daværende franske presidenten Jacques Chirac bestemte seg for å endre den franske pensjonspolitikken ovenfor krigsveteraner fra de tidligere franske koloniene. Disse såkalte *indigènes* ble i stor skala rekruttert under andre verdenskrig for å bekjempe nazismen, men da landene de kom fra ble frigjort på 1960-tallet, bestemte den daværende franske regjering at de dermed ikke lenger var ansvarlig for å utbetale krigspensjon. For *indigènes*-veteranene har dette vært en politisk kamp siden, og en kamp de aldri har vunnet inntil «Days of Glory» endret Chiracs syn på saken.

Det geniale ved filmen er ikke at den er nyskapende kinematografisk, men tvert imot at den rent filmatisk er en genrermissig gjenbruksartikkel. Det er snakk om en rendyrket 2. verdenskrigsfilm, hvor enkelte scener minner mistenkelig mye om «Saving Private Ryan». Det som hovedsakelig skiller denne filmen fra sine genrefedre er

at kameraet ikke er vendt fremover, altså mot fienden, men bakover, mot de allierte. Kampen mot tyskerne – og filmen er spekket med kampscener – fungerer nettopp som et retorisk grep for å vise at *indigènes*-soldatene slåss nøyaktig som de etnisk franske soldatene – de ofret like mye, de kjempet like hardt, de var både like dyktige og udugelige som sine våpenbrødre. Forskjellen er den at *indigènes*-soldatene slåss to kamper. På den ene siden kjempet de mot det tredje riket, og på den andre siden slåss de mot den franske rasismen som gjennomsyret hæren. Dette innovervendte blikket lar oss på nært hold følge fire *indigènes*-soldater og deres franske kompanileder i et spenningsfylt forhold.

Det helt klart bevisste valget det var å gjenbruke en overbrukt genre, samtidig som man vengte kameraet innover, minner i særdeleshet om det litteraturteoretiske begrepet “Signifying Monkey” hos Henry Louis Gates, Jr.¹ Han postulerer at afro-litteratur har en egen litterær teknikk hvor man etteraper den klassiske (hvite) litteraturen nettopp for å kunne vrenge den og få fram sin egen historie. Et godt eksempel på en slik diktning er H.T. Johnsons dikt “The Black Man’s Burden”, hvor han vrir på Kiplings poesi: “Pile on the Black Man’s Burden / His wail with laughter drown / You’ve sealed the Red Man’s problem, / And will take up the Brown, / In vain ye seek to end it, / With bullets, blood or death.”²

1 Gates, Henry Louis Jr.: “The Blackness of Blackness: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey” i Gates, H.L. Jr. (Red.): «Black Literature and Literary Theory», Methuen 1984, pp. 285-296.

2 <http://historymatters.gmu.edu/d/5476/> (15.10.2007)

FILM

Bahman Ghobadi

HALF MOON

Østerrike/Frankrike/Iran/Irak 2006

ANMELDT AV Jørgen Jensehaugen

Da Bahman Ghobadi i anledning 250 årsdagen for Mozarts fødsel ble bedt om å lage en film inspirert av Mozart, var han først under tvil. Han fikk bare fire måneder på seg. Dette førte til at han satte i gang med prosjektet uten noen ambisjoner om at denne filmen skulle kunne regnes som et av hans barn. Kanskje mer som en løsunge. Etter hvert som filmen fikk sin form, bestemte han seg for at dette prosjektet likevel skulle kunne bli hans fjerde barn.¹

Filmen henter sin inspirasjon fra Mozarts «Requiem». En inspirasjonskilde som bærer med seg en dobbelhet. Ikke bare er stykket ekstremt vakkert, men det er også et mesterstykke omtåket av mystikk. Skrev Mozart egentlig dette stykket som en dødsmesse for seg selv? Faktum er i hvert fall at «Requiem» først ble klart etter Mozarts død.

Parallellene mellom «Requiem» og «Half Moon» er ganske klare, selv om den fulle parallellen først åpenbares idet filmen avsluttes. Filmen er en vakker, tragisk og mystisk reise fra iranske Kurdistan mot irakiske Kurdistan, hvor en storstilt konsert skal holdes av den kurdiske mestermusikeren Mamo, hans sønner og Hesho, den nærmest mytiske sangerinnen. Vi følger Mamo og truppen hans på den milelange reisen. Mamo er selve symbolet på den ustoppelige kunstneren som målrettet trosser alle hindre for spille sin første konsert i det irakiske Kurdistan etter Saddam

Husseins fall. Hindre er det mange av, og gjennom mystiske drømmesekvenser får man følelsen av at skjebnen ikke vil at Mamo og truppen skal nå fram til Erbil – verken i tide eller i live. Men kunsten skal fram! Det høres lite lystig ut, men Ghobadi har på mesterlig vis klart å ispe filmen en varm humor. Denne humoren, bestemtheten til Mamo og musikken som preger filmen fra begynnelse til slutt, gjør at man hele tiden føler et håp i all håpløsheten.

«Half Moon» er en roadmovie som hyller den kurdiske kunsten som et frigjøringsredskap som bærer den kurdiske sjelen. Samtidig er filmen en metaforisk dødsmesse over den samme kunsten, som på tross av døden den politiske situasjonen påtvinger den, vinner til slutt, slik også kunsten til Mozart overvant hans død, da hans «Requiem» ble funnet nesten fullført i det døde geniets hjem.

¹ Presentasjon av filmen ved regissør Bahman Ghobadi, 8.10.07 Cinemateket, Oslo.

FILM

Gillo Pontecorvo
KAMPEN OM ALGER
Algerie/Italia 1966

ANMELDT AV Naima Mouhle

Gillo Pontecorvos film om den algirske frigjøringskrigen belyst gjennom en gjenfortelling og tolkning av hendelsene i Alger 1956–1957 har oppnådd kultstatus både innen akademia og innen filmsirkler. Innen Midtøstenstudier har den blitt vist som del av undervisning og forståelse av en av regionens mest blodige frigjøringskriger. Pontecorvos fremstilling av kvinner i filmen har ledet til interesse fra feministstudier og kjønnsforskning. Studier av kolonisering og dekolonisering har brukt filmen i tolkninger av disse prosessene, spesielt dekolonisering i fransk kontekst. Og til slutt trekkes også filmen og hendelsene frem i forskjellige militære analyser.

Filmverdenen har omfavnet filmen ut fra dens filmatografiske grep der ikke bare sort-hvittbruken, men også kameravinkler og fortellerstemme bidrar til å gi filmen et dokumentaristisk preg. «Kampen om Alger» blir vekselvis fremstilt som tilhørende kategoriene “neo-realisme” og “kvasi-dokumentar”. Noen har kalt Pontecorvos film et eksempel på såkalt “third cinema” en form for dekoloniseringsfilmatografi.¹ Begrepet ble kjent på 60-tallet gjennom de argentinske regissørerne Fernando Solanas og Octavio Gettino og stilen kjennetegnes av at kameraet og filmatografien brukes som et våpen i nasjonalrevolusjonens tjeneste og ofte er politisk aggressiv. Bruken av dokumentariske

effekter og teknikker er bevisst og seeren opplyses ved filmens begynnelse om at intet dokumentarmateriale har blitt brukt. Det er med andre ord ingen forsøk på objektivitet. Opplysningen er likevel lett å glemme når man utsettes for den dokumentariske filmatografien med reportasjepreg.

Det er flere interessante elementer i filmen; eksempelvis det at flere av de algirske aktivistene som portretteres spilles av personene selv. Yacef Saadi, den algirske medregissøren som var en sentral aktør i Front de Libération Nationale (FLN), spiller seg selv i en av de større rollene, men under navnet Jaafar. Pontecorvo hadde med andre ord god tilgang til førstehåndsinformasjon under innsamlingen av bakgrunnsmateriale. Kvinnene i filmen har også fått mye oppmerksomhet. Midtveis i filmen har man en sekvens hvor algirske kvinner forbereder seg til og siden utfører bombeangrep mot kafeer og klubber som frekventeres av franske sivile. Flere av de filmmessige grepene såvel som rollene har vært diskutert; bildene er mer kornet og det er ingen stemmer – kun en spirallerende trommesolo. Kvinnene går fra å være ansiktsløse og tilslorede og derav usynlige for franskmennene til å være vestlig kledd og på nytt “usynlige” for franskmennene. Enkelte tolkninger av disse stumme scene-sekvensene trekker frem kvinnes marginalisering og mangel på representasjon ikke bare hos kolonimakten, men også senere i den revolusjonære nye staten.²

Pontecorvo var marxist og filmen ble til i samarbeid med den nye revolusjonære ledelsen i Algerie. Pontecorvo sies også å ha vært påvirket av Frantz Fanon som var en av sin tids store skribenter på temaet kolonialisme, dets system og undergang.³ I

tillegg til kolonialismens konsekvenser og (u)vesen har filmen en annen rød tråd, nemlig det algirske folks vilje til "enhet". Dette samsvarer med den algirske statens politiske prosjekt om "ett land, ett språk, ett folk". Den algirske medregissøren Yacef Saadi siteres på følgende: "I have substituted the camera for the machine gun ... together with our Italian friend we desired to make an objective, equilibrated film that is not a trial of a people or a nation, but a heartfelt act of accusation against colonialism, violence and war."⁴ Likevel kan man ikke unngå å se filmen også som et mer spesifikt angrep på Frankrike som kolonistat/ makt?. Pontecorvo selv, som europeer, sier: "I was not doing it *for* the Africans, *for* the Tunisians, *for* the Algerians. I was doing it *against* the colonial system built in my name [...]."⁵

Pontecorvo og Saadi har bygget filmen utifra det algirske folk, eller algirske FLNs perspektiv og opplevelser selv om altså Pontecorvo har en agenda utover dette. Nærværet av så mange av krigens aktører i filmen og det korte tidsrommet (8–9 år) mellom hendelsene og filmatiseringen sikrer en betydelig slagside og ballast. Men Pontecorvo viser også med tydelighet kynismen og den kalde kalkuleringen med siviles liv fra FLNs side. Slik sett er ikke filmen en romantisering av revolusjonen slik man er vant til se i enkelte Hollywood-produksjoner med sine overtydelige helte- og skurkeroller. Likevel har den helt tydelig en revolusjonær romantisisme der FLNs kyniske strategier og spill med siviles liv "forstås" som legitime utveier i kampen mot den brutale fremferden til de franske elitesoldatene (fallskjermsejegerene/*les parachutists*) under ledelse av general Massu (Colonel Mathieu i filmen).

Massu/Mathieu fremstilles som den klassiske soldat som kan respektere en dyktig fiende, men som likevel er villig til å ta de militærstrategiske grep han mener er nødvendige for å vinne slaget, om de så faller utenfor krigens regler. De franske *parachutists* kom fra blodige tap i Indokina i slaget ved Dienbienphu (1953–1954). Av 11 000 tilfangetatte franske soldater overlevde 3290 fangeleirene til Viet Minh der de dessuten fikk førstehåndskjennskap til tortur. Massu/Mathieu refererer gjentatte ganger til denne hendelsen i filmen og sees på som en viktig kontekst. Bruken av tortur ble også et kjennetegn i Algerie. Massearrestasjoner og avhør med tortur var måten Massu knakk FLN i Alger på.⁶ Det franske militæret etterlot seg med andre ord en svært mørk arv etter slaget om Alger. Elektrisk tortur er blant annet en metode som sies å stamme fra krigen i Algerie. FLN fulgte på sin side opp med lignende metoder.

Til tross for franskmennenes militære seier ble den moralske kampen tapt. FLN vant frem både i sin egen befolkning og blant franske ventreradikale. Den tidlige fasen av frigjøringskrigen fra 1954 frem til 1957 var preget av en spredt motstandsbevegelse med varierende støtte fra den algirske befolkningen. Filmene tar for seg hvordan FLN både bruker pisk og gulrot overfor befolkningen ved å "rense" *casbahen* (gamlebyen) i Alger for "uønskede" individer som fylliker, prostituerte, og halliker. Den franske militærmaktens strategier for å knekke FLN tok i bruk metoder som kollektiv straff som også rammet sivilbefolkning. Samtidig førte FLNs terrorstrategier førte til en økende usikkerhet for franske sivilister. Begge partenes strategier førte dermed til et dypere skille mellom

den franske og algirske sivile befolkningen i Algerie. Stigmatiseringen og straffeksjonene drev også folk til FLN. Filmen er således et glimrende eksempel på hvordan en befolkning kan gå gjennom en radikaliserings- og marginaliseringsprosess. Massus effektive kampanje mot terrorismen gikk heller ikke ubemerket hen hos den franske befolkning, og flere høyststående intellektuelle som Simone de Beauvoir og Jean-Paul Sartre engasjerte seg på vegne av den algirske befolkningen. Slik sett ble krigen ikke bare snakk om tap av territorium, men også en krise innad i det franske samfunn der krigen og Algerie ble faktorer som truet med å permanent splitte det politiske Frankrike og dets intellektuelle blant annet i synet på det nasjonale.⁷ I etterkant ble dekolonisering et konsept som skulle gjen-skape Frankrike, men Algeriekrigens etter-virkninger på de politiske og intellektuelle plan har vært merkbare frem til ganske nylig. Vel å merke ble Pontecorvos film ikke vist i Frankrike før i 1971. Visningen kom etter stor kontrovers, og Frankrike boikottet prisutdelingen på filmfestivalen i Venezia der den vant førstepremie i 1966.

Volden og temaene som dukker opp i «Kampen om Alger» er ikke i seg selv like revolusjonerende i dag som da den først ble vist. Likevel hevdes det stadig fra ulike hold at den har spesifikk verdi også i dag. Det ble ny oppstuss rundt filmen i forkant av den amerikanske invasjonen av Irak i 2003 da Direktorat for spesialoperasjoner og lav-intensitetskonflikt ved Pentagon inviterte til visning.⁸ Det er kanskje lettvinnt men lite nyttig å ty til «Kampen om Alger» for å poengtere vår tids kontroversielle invasjon-er og intervensjoner i arabiske land eller for å vise hvordan en militær seier over urban terrorisme kan arte seg. På den

annen side er det udiskutabelt at «Kampen om Alger» er et bidrag til filmhistorien som står på egne ben, med et unikt researchmateriale og samarbeid med aktører fra konflikten. Den kan også ses som del av en intellektuell og politisk omveltningstid i Europa, noe som tydelig preger verket. Dette hever den fra kun å være en blant mange filmer om krig og konflikt, til å bli en klassiker. Dette er også årsaken til at den har en ubestridt plass i academia i dag.

1 Khanna, Ranjanna: *Algeria Cuts. Women & Representation, 1830 to the Present*. Stanford University Press, Stanford CA, 2008.

2 Op.cit. Se også Roberts, Katherine A.: "Constrained Militants: Algerian Women 'in-between' in Gillo Pontecorvo's *The battle of Algiers* and Bourlem Guerdjou's *Living in Paradise*" i *Journal of North African Studies*, vol. 12, no. 4, 2007 og Slyomovics, Susan: "'Hassiba ben Bouali, If You Could See Our Algeria': Women and Public Space in Algeria" i *Middle East Report*, no. 192, 1995.

3 Særlig hans verk "Algeria Unveiled" i *L'an v de la révolution algérienne*, 1962 men også muligens *Damnés de la terre*, 1961.

4 Khanna , s. 108.

5 Ibid.

6 Schrepel, Walter A. (Maj. ret'd): "Paras and Centurions: Lessons Learned from the Battle of Algiers" i *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, vol. 11, no. 1, 2005.

7 Shepard, Todd: *The Invention of decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*. Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006.

8 Kaufman, Michael T.: "What Does the Pentagon See in 'Battle of Algiers'" i *New York Times*, New York, 7. september 2003. Direktoratet det er snakk om er sivilledet og ikke militært i følge det amerikanske forsvarsdepartementet.