

«Ikke selg jorda deres, den er hellig»

- *En studie av sosial identitet i en kristen sørlibanesisk landsby*

Tine Vingelsgaard-Laursen



Masteroppgave ved Sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2012

«Ikke selg jorda deres, den er hellig!»

- *En studie av sosial identitet i en kristen sør-libanesisk landsby*

Masteroppgave ved Sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

av

Tine Vingelsgaard-Laursen

Våren 2012

© Tine Vingelsgaard-Laursen

2012

«Ikke selg jorda deres, den er hellig!»

Tine Vingelsgaard-Laursen

<http://www.duo.uio.no/>

Sammendrag

Denne oppgaven baserer seg på et feltarbeid utført i Maghdouche, en kristen landsby sør i Libanon i perioden 5. januar til 28. juni 2011.

Det politiske systemet i Libanon som ble opprettet på 30-tallet fordeler makten mellom de forskjellige religiøse gruppene i landet. Dette systemet kalles konfesjonalisme og innebærer at presidenten skal være kristen, statsministeren sunnimuslim og parlamentslederen sjiamuslim. I denne oppgaven vil jeg vise hvordan jeg mener det sivile samfunnet opprettholder og viderefører det konfesjonelle systemet sosialt og på lokalt plan.

Jeg presenterer en fortelling som er sentral for landsbyen og innbyggerens sosiale og religiøse identitet. Fortellingen omtaler Jomfru Maria og Jesus på Jesu reiser til Saida, og sier at Jomfru Maria ventet på Jesus i en grotte i landsbyen, og fortellingen knytter kristendom til stedet.

Jeg viser hvordan jeg mener innbyggerne kommuniserer utad en sosio-religiøs identitet gjennom hverdagslige og seremonielle praksiser, og hvordan det konfesjonelle systemet opprettholdes og videreføres gjennom slike praksiser.

Jorden i landsbyen omtales som hellig i kraft av fortellingen om Jomfru Maria, og denne betegnelsen brukes politisk av en lokal organisasjon og biskopen i en kontekst hvor innbyggerne opplever at muslimer fra nabolandsbyene kjøper opp jordområder i landsbyen. Mange innbyggere frykter at dersom denne tendensen fortsetter, og et stort antall muslimer bosetter seg i landsbyen, vil de risikere religiøs og kulturell undertrykkelse.

Jeg ser også på hvordan nasjonale politiske demonstrasjoner mot det konfesjonelle systemet mottas i landsbyen. De fleste av mine informanter var skeptiske til en sekularisering av det politiske systemet. Dette var fordi de fryktet at de kristne ville miste all politisk makt dersom det ikke lengre var lovfestet at presidenten skulle være kristen. Jeg konkluderer med at en mulig grunn til at det konfesjonelle systemet vedvarer, er at mange innbyggere fremdeles ser en fordel ved å beholde det. Tillitten på tvers av religiøs gruppe er fremdeles ikke opprettet etter den langvarige borgerkrigen.

Forord

Først og fremst vil jeg takke mine informanter som fra dag én tok meg imot med åpne armer og viste glede og interesse for å hjelpe meg. Dere har bidratt med uvurderlig informasjon og kunnskap, og gitt meg innblikk i deres livserfaringer. Takk for at dere har åpnet deres hjem og hjerter, og takk for alle kaffekoppene. Jeg vil også takke mine nye venner i landsbyen og i Beirut, som innimellom gav meg noen etterlengtede feltpauser. Dette feltarbeidet og denne opplevelsen ville aldri blitt den samme uten alle dere. Merci ktir!

Jeg vil også rette en takk til mine veiledere på Sosialantropologisk institutt. Takk til Arne Kalland som hjalp meg med å komme i gang med feltarbeidet og lot meg reise ned til Libanon, selv om jeg ikke kunne språket. En stor takk til Halvard Vike som hele tiden har vist interesse og oppmuntret meg gjennom skriveprosessen. Du har alltid har vært positiv, selv når jeg mistet troen.

Takk til alle mine medstudenter for latter og god stemning på pauserommet. Denne våren har vært fylt med glede og positivitet på grunn av dere, selv i perioder hvor 22. mai virket så altfor nært, eller så altfor fjernt.

Takk til mamma og pappa for all støtte, både før, under og etter feltarbeidet, og gjennom skriveprosessen. Jeg setter så stor pris på alle de oppmuntrende kommentarene jeg har fått underveis. Og takk for korrekturlesing og innspill.

Takk til Ine som har kommet med oppmuntring og heiarop på oppfordring, og som har tatt seg tid til å lese korrektur inn i de sene nattetimer. Jeg vil også takke Solveig for korrekturlesing.

Tilslutt vil jeg takke alle mine venner og familie som har vært støttende og oppmuntrende det siste året. Jeg gleder meg til å vende tilbake til livet nå som denne oppgaven går i trykken.

Innholdsfortegnelse

«Ikke selg jorda deres, den er hellig»	I
Introduksjon	1
Kapittel 1: Problemstilling	3
Oppgavens gang	3
Stedet	4
Historisk og politisk kontekst	9
Tidligere forskning	13
Kapittel 2: Metode og etikk	15
Tilgang til feltet	15
Språk	16
Arenaer for deltakende observasjon og intervju	16
Forskerrolle	17
Informantene	18
Begrepsavklaring	20
Teori og analyse	21
Kapittel 3: Sosial identitet og sted	23
Fortellingen «Our Lady of Mantara»	23
Lokalsamfunn: religiøse og sosiale fellesskap	25
Stedsidentitet og tilhørighet til sted	30
Maghdouche som hellig sted	32
Kunnskap	35
Oppsummering	38
Kapittel 4: Hverdagslig og seremoniell praksis, opprettholdelse av konfesjonalisme?	41
Opprettholdelse av stedsidentitet gjennom seremoniell praksis	41
Sosialt fellesskap, å være en av «oss»	46
Religiøs konformitet?	50
Opprettholdelse og videreføring av religiøs identitet	52
Sosiale grenser	53
Romlig og stedlig praksis - Hverdagslig reproduksjon av konfesjonalisme	56
Inter-religiøs samhandling	59
Oppsummering	63

Kapittel 5: Salg av jord	65
Nasjonal kontekst.....	67
Salg av jord i Maghdouche	70
«Ikke selg jorda deres, den er hellig»	72
«De vil sette sine avtrykk på landsbyen vår» - om tap av kulturell identitet.....	73
Kommunikasjon av grenser	75
Fysiske grenser.....	79
Oppsummering.....	80
Kapittel 6: Politisk og historisk kontekst	81
Politiske endringer	81
«Laïcité» – demonstrasjoner for sekularisme i Libanon.....	82
Temporalitet - Libanon i en etterkrigstid	87
Maghdouche i en etterkrigstid.....	88
Mangel på tillit til politikerne og til «de andre»	91
Oppsummering.....	93
Kapittel 7: Konkluderende bemerkninger	95
Litteraturliste.....	99

Introduksjon

Fortellingen om «Lady Mantara» - vår ventende frue:

Ifølge gosplene og den hellige tradisjonen, besøkte Jesus Saida flere ganger. Han preket der, underviste der og helbredet datteren til en kanaaenisk kvinne. Flere apostler, den hellige jomfruen og noen hellige kvinner var med ham på disse reisene. Den romerske veien som ledet fra Jerusalem til Saida passerte Marjayoun, og fortsatte gjennom landsbyen Maghdouche. Siden Saida var en hedensk by, hadde ikke jødiske kvinner tilgang. Dette forklarer hvorfor Jomfruen ventet på Jesus i grotten mens han prekte.

(Kwaiter)(min oversettelse fra engelsk).

Dette er den korte versjonen av en fortelling som er svært sentral for Maghdouche, en kristen landsby sør i Libanon, hvor jeg gjorde mitt feltarbeid 5. januar til 28. juni 2011. Jeg vil fortelle den lange versjonen i kapittel 3. Denne fortellingen vitner om to ting som vil være sentrale for denne oppgaven: den vitner om innbyggernes religiøse tilhørighet og hvilken tilknytning religion har til sted.

Anh Nga Longva, antropolog ved Universitetet i Bergen, har gjort feltarbeid i Libanon. I en artikkel som foreløpig ikke er publisert, forteller hun om hvordan hverdagslivet i Libanon påvirkes av det konfesjonelle politiske systemet. Hun refererer til dette som *hverdags-konfesjonalisme*. Systemet innebærer at den politiske makten er fordelt mellom representanter fra de forskjellige religiøse gruppene. Longva fremhever at selv om det i den akademiske litteraturen i stor grad er utforsket hvilken innvirkning konfesjonalisme har på staten, mangler det fokus på hvilke følger dette systemet kan ha for hverdagslivet til libanesere. Konfesjonalisme er en betingelse i grunnloven, og Longva mener at en årsak til at systemet har vart så lenge, er sosial opprettholdelse i det libanesiske samfunnet. Selv om mange libanesere ser politisk konfesjonalisme som et problem, anser de ikke den hverdagslige konfesjonalismen som et problem (Longva, ikke utgitt).

Kapittel 1: Problemstilling

Første gang jeg var i Libanon, januar 2010, la jeg merke til at steder og landsbyer var forbundet med en distinkt religiøs gruppe. For feltarbeidet mitt ønsket jeg å reise tilbake å se på hvilke følger dette kunne ha på samhandling mellom kristne og muslimer på nasjonalt nivå, og jeg hadde en tese om at religiøs tilhørighet og lokalsamfunn var viktigere enn nasjonal tilhørighet. Etter en stund i felten bestemte jeg meg for i stedet å rette fokus mot innbyggernes tilknytning til selve stedet, landsbyen, og lokalsamfunnet, da tilknytningen til lokalsamfunnet fremstod som viktigst og det ville være mer gjennomførbart å undersøke hvordan dette manifesterte seg og hvilke implikasjoner dette kunne ha for de kristnes relasjon til muslimer.

Problemstillingen min er som følger: Hvilken betydning har religion for konstruksjonen av stedsidentitet, og hvordan utspiller hverdagskonfesjonalismen seg i en kristen libanesisk landsby?

Jeg ønsker i denne oppgaven å redegjøre for sosial identitet i et religiøst fellesskap, og jeg ønsker å se på hvordan det religiøse fellesskapet knytter religion til sted. Jeg vil undersøke hvordan hverdagskonfesjonalisme utspiller seg i Maghdouche, og diskutere hvordan man kan se på relasjonen mellom konfesjonalisme på lokalt og nasjonalpolitisk nivå. Jeg observerte at opprettholdelsen av det konfesjonelle systemet ble uttrykket i relasjon til muslimer, hovedsakelig muslimer fra nabolandsbyene til Maghdouche. Fortellingen om Jomfru Maria er sentral i innbyggernes konstruksjon av sted, og bruken av den skal vise seg å være sentral i håndteringen av konflikter vedrørende salg av jordområder til kjøpesterke aktører i nabolandsbyene.

Jeg vil argumentere for at religion og fortellingen om Jomfru Maria brukes direkte og indirekte som mekanisme for inkludering og ekskludering av mennesker i landsbyen. Jeg ønsker hovedsakelig å vektlegge religiøse og sosiale begivenheter i landsbyen som for meg fremstod som viktige i stedskonstruksjonen. Noe som heftet meg var også et tydelig mønster i hvor folk beveget seg og hvem de tilbrakte tid med, jeg merket meg en diskrepans mellom hva folk sa og hva de gjorde når det kom til sosiale relasjoner på tvers av religiøs tilhørighet.

Oppgavens gang

Mine funn støtter i stor grad oppunder Longvas, og jeg vil vise flere empiriske eksempler på hvordan mine informanter gjennom hverdagslig og seremoniell praksis opprettholder og viderefører det konfesjonelle systemet sosialt på det lokale nivået.

Jeg ønsker først å introdusere landsbyen hvor jeg gjorde mitt feltarbeid, og redegjøre for Libanons og landsbyens historiske, politiske og religiøse kontekst, og presentere tidligere forskning i samme region og tema. Deretter vil jeg redegjøre for hvilke metodiske valg jeg har gjort og presentere mine hovedinformanter. I avhandlingens kjerne vil jeg fremlegge empiriske eksempler og se dem i sammenheng med utvalgt teori. Kapittel 3 vil dreie seg om fortellingen om Jomfru Maria, og sette det religiøse rammeverket for oppgaven. I kapittel 4 vil jeg vise hvordan opprettholdelsen og videreføringen av konfesjonalisme foregår ved utføringen av kollektive religiøse seremonier og gjennom hverdagslig diskurs og praksis. Kapittel 5 handler om et felt hvor hverdagskonfesjonalismen tydelig kommer til uttrykk på lokalt plan, nemlig gjennom det religiøse, politiske og sosiale arbeidet mot inter-religiøst salg av jord. I kapittel 6 vil jeg løfte blikket og trekke linjer mellom lokale og nasjonalpolitiske hendelser og se det konfesjonelle systemet i et historisk perspektiv, før jeg avslutningsvis summerer opp og kommer med noen konkluderende bemerkninger.

Stedet

Libanon er et lite land som ligger i Midtøsten ved kysten til Middelhavet. Landet grenser til Syria i nord og øst, og til Israel i sør. Landskapet i Libanon er veldig kupert med høye fjell i innlandet i nord og mot Syria. Mellom kystlinjen i vest og Syria i øst ligger to fjellkjeder delt av den frodige Bekaadalen hvor det dyrkes mye jordbruk. Libanon har om lag 4,1 millioner innbyggere og befolkningen er både muslimer og kristne. Ifølge en folketelling i 1932, utgjorde de kristne 52 %¹ og muslimene 48 %². Denne folketellingen dannet grunnlag for den politiske maktfordelingen mellom de religiøse gruppene, og det har ikke vært noen offisiell folketelling siden. I dag er det stor usikkerhet rundt fordelingen av kristne og muslimer, uoffisielt er fordelingen 55 % muslimer og 45 % kristne (Vogt, 2009) (Mackey, 2006 (1989)).

Maghdouche er den største kristne landsbyen i Sør-Libanon og den nest største melkittkristne landsbyen i Libanon med rundt 7000 innbyggere. Landsbyen kan sies å være melkittkristen siden de fleste innbyggerne er registrert til denne konfesjonen i de offentlige identitetspapirene. Et fåtall er protestanter, maronitter³ eller muslimer (hovedsakelig fremmedarbeidere fra Syria). Melkittene utgjør om lag 5 prosent nasjonalt (Mackey, 2006 (1989)).

¹ Tallet inkluderte også melkitter, armenere, som ikke hadde stemmerett, og jøder.

² Tallet inkluderte sunni- og sjiamuslimer, og drusere, som er en avgreining fra sjiaislam.

³ Maronittkristne: katolikker med paven i Roma som religiøs leder, utgjør den største kristne gruppe i Libanon.



Maghdouche.

Maghdouche er en egen kommune med kommunestyre og ordfører. Landsbyen ligger ca. 200 meter over havet på toppen av en ås og sprer seg utover 4-5 åser innover i landet, med utsikt over Middelhavet og Saida, som er en sunnimuslimsk by. Maghdouche er så å si omringet av muslimske landsbyer, og to av dem, Anqoun og Ghazzie, er i rask demografisk og økonomisk utvikling, begge er sjiamuslimske. I Maghdouche derimot, er fraflytting og dårlige økonomiske tider et faktum. Like nedenfor Maghdouche ligger Ein al Helweh, den største palestinske flyktningleiren i Libanon.

Saha – sentrum i Maghdouche

Landsbyens kjerne, saha (arabisk for arena/rundkjøring) er kirken som ligger i utkanten av den gamle bydelen og langs hovedveien. Hovedveien i landsbyen går gjennom sentrum og knytter Anqoun til Saida og motorveien langs kysten, derfor er denne veien trafikkert stort sett hele døgnet. Langs veien ligger en rekke forretninger, de fleste er små og har et spesifikt utvalg; elektronikk og



teknologi, blomster, gaveartikler og sesongdekorasjon (jul, påske), kanarifugler, konditori, alkohol og godteri, våpen, mat og grønnsaker. Det er også flere herre- og kvinnefrisører, i tillegg til en restaurant, et par kafeer og gatekjøkken. Mange av butikkene spesialiserer seg på det samme. En informant forklarte at folk vanligvis handler hos en bestemt butikk av lojalitet til familien som eier den, slik kan alle butikkene gå rundt.

Kirken er en sentral møteplass i Maghdouche. Det holdes messe hver morgen og ettermiddag, i tillegg til søndagsmessene. Fredag kveld har ungdommene en egen samling i kirken hvor de ber, spiller musikk og synger. I et hus ved siden av kirken finnes det et stort lokale som brukes til forsamlinger av forskjellig slag. Her er det satt ut stoler og bord og det finnes lydanlegg og lerret til filmvisning. I dette rommet holdes det offentlige møter, og rommet brukes også i forbindelse med begravelser og høytider. I andreetasjen i bygget holder blant annet en barne- og ungdomsorganisasjon til, MIDADE⁴, hvor flere av mine unge informanter er engasjert.

⁴ Mouvement International D'Apostolat Des Enfants, en kristen barne- og ungdomsorganisasjon med lokallag i Maghdouche.



Den gamle delen av landsbyen, i midten av bildet er rester etter den gamle bymuren.

Landsbyens eldste del ligger bak kirken, her ser man rester av en gammel bymur i sandstein. Gatene er smale og en bil kan så vidt snike seg imellom husene, likevel er det overraskende mange biler i disse gamle gatene, minst en til hver husstand. Husene i landsbyen er laget av steinblokker og mange av dem er dekket av hvitmalt sement. Noen hus har fremdeles den originale sandfargede steinfasaden. Ved bygging av hus er det vanlig først å ferdigstille den første etasjen med alt av nødvendige fasiliteter, før familiene sparer penger til å fortsette med etasje nummer to og eventuelt tre. Husene er hovedsakelig eneboliger og er bygget vegg i vegg med nabohuset, eller de er små villaer med 2-3 etasjer hvor storfamilien bor. Ofte bor flere generasjoner i samme bygning. De gamle tradisjonelle husene i Libanon har røde takstein, men det er det kun et fåtall av husene som har, ettersom man må betale boligslett når huset er ferdigstilt. Noen hus har bakgård eller hage med frukttrær, og mange hus har spisedruer som vokser opp på takterrassen. Nyere bebyggelse består av leilighetskomplekser med opptil 7 etasjer. I periferien av landsbyen er ikke bebyggelsen like tett, og noen steder er boligområdene avbrutt av appelsinhager, olivenlunder, drueplantasjer eller områder med udyrket jord.

I den gamle delen av landsbyen kan man se merker etter kulehull i steinveggene. Disse kulene er spor etter borgerkrigen. I 1985 ble landsbyen erobret av milits fra Amal⁵ fra Anqoun og en grein av PLO⁶ fra flyktningleiren Ein al-Helweh. I 1986 flyktet alle innbyggerne til områder rundt og i Beirut og til nabolandsbyer, og først i 1990 vendte de tilbake igjen (Tveit, 2010, s. 237). Flere av mine informanter har fortalt at da de vendte tilbake var husene plyndret for alt av interiør. Selv ledninger og metallet i vinduene var fjernet og det var smurt avføring på veggene. Dette har i stor grad påvirket deres syn på palestinere og sjiamuslimer, noe jeg vil komme tilbake til senere i oppgaven.

Næringsliv og utdanningsnivå

Tradisjonelt var Maghdouche en gammel jordsbrukslandsby og er kjent nasjonalt for sine druer og for sitt appelsinblomstervann⁷. Mange familier dyrker oliven, druer og har frukttrær for eget bruk eller for lokalt salg, og mange har jord som ligger i brakk. Det er få som livnærer seg på jordbruk alene. Kun en familie i landsbyen driver i dag med dyr, men noen familier har høns.

Mannens inntekt fremstår som familiens viktigste, selv om mange kvinner i dag jobber utenfor husholdningen og har universitetsutdannelse. En lokal politiker fortalte meg at alle i landsbyen går på skole og mange har en universitetsgrad. Det generelle utdanningsnivået i Maghdouche er altså relativt høyt. Samtlige av mine informanter hadde eller holdt på med universitetsutdanning, selv om deres familier ikke hadde spesielt god råd. Politikeren fortalte meg at mange utdanner seg til å bli ingeniører, advokater og leger, men siden jobbmarkedet innen disse yrkene er presset får ikke alle relevant arbeid. Dette resulterer i at mange nyutdannede må søke annet arbeid eller reiser utenlands. Mange unge reiser til den arabiske gulfen, og mange unge menn søker arbeid i militærtjenesten ettersom de ikke finner arbeid andre steder. Militærtjenesten betaler relativt godt og kan garantere gode pensjonsavtaler, men man kan risikere å bli utplassert langt unna hjemstedet. Unge kvinner som ikke finner relevant arbeid, jobber ofte lokalt i lavtlønnede stillinger, som butikkansatte eller servitører. Inntektsnivået blant mine informanter varierte veldig og lå på mellom 1200 kr (200\$) og 6000 kr (1000\$) i måneden.

⁵ Amal – Afwaj al-muqawama al-lubnaniyya, nå politisk parti, hadde milits under borgerkrigen. Støtte blant sjiamuslimer og er ledet av parlamentsleder Nabih Berri.

⁶ Palestinske frigjøringsorganisasjonen.

⁷ Appelsinblomstervann lages av blomster fra appelsintreet, dette destilleres og tappes på flasker. Vannet tilsettes i kaker eller blandes med sukker til en sirup for å lage limonade, eller brukes i «hvit kaffe». Blomstene kan tilsettes i kaffen for smak.



Fra en informants drueplantasje i utkanten av landsbyen.

Libanon er det strømrasjonering mange steder. Og den statlige strømmen blir kuttet i perioder på 4 til 6 timer flere ganger i døgnet. Innbyggerne i Maghdouche er derfor avhengige av å knytte seg opp til et lokalt generatorbasert strømnnett, i tillegg til det statlige strømnettet. Fire generatorer på en bensinstasjon forsørget hele landsbyen de delene av døgnet den statlige strømmen var borte. En kvinnelig informant fortalte:

I Libanon er strøm dyrt, og man betaler dobbelt. Vi har bare strøm halve døgnet. Resten av døgnet må vi bruke generator, og det er kostbart å knytte seg opp til et slikt nett. Det samme gjelder for vann, vi må kjøpe drikkevann i tillegg til vannet fra springen.

Historisk og politisk kontekst

Det har eksistert kristne i Midtøsten helt siden kristendommens begynnelse. Da islam spredte seg i regionen på midten av 600-tallet, var det bosatt flere forskjellige kristne grupper i fjellområdene i Libanon (Traboulsi, 2007). Antoine Khoury Harb, en historiker jeg møtte på i Beirut, legger frem en tese om kristendommens røtter i Libanon i boken «The Roots of Christianity in Lebanon» (2008). Han forsøker å bevise ved arkeologiske funn og bibeltekster at flere bibelske hendelser fant

sted i områder som i dag er i Libanon. Han støtter oppunder fortellingen om Jomfru Maria i Maghdouche.

Kristne røtter i Libanon

Man kan snakke om tre kristne retninger som har opprinnelse i Midtøsten før år 1000; den bysantinske statskirke med hovedsete i Konstantinopel (her også den gresk-ortodokse kirken); nestorianene, som var motstandere av den bysantinske kirken; og monofysittene, som kopterne og armenerne hører innunder. Melkittkattolisisme, som innbyggerne i Maghdouche bekjenner seg til, har opprinnelse i den bysantinske kirken. Navnet «melkitt» stammer fra det syriske og arabiske *melki* eller *malik*, og betyr hersker eller konge. Dette kirkesamfunnet løsrev seg fra den bysantinske kirken og ble i 1727 del av det romerskkatolske kirkesamfunnet med paven som øverste religiøse leder (Gordon, 1980). Melkittene medierer religiøst og sosialt mellom øst og vest, de har beholdt sine orientale riter og fremsier liturgien på arabisk selv om de har vendt seg til paven i Roma (Mackey, 2006 (1989)). Melkittene utgjør kun en liten gruppe i dag, men har likevel noe sosiopolitisk innflytelse i Libanon. Maronittene utgjør den største kristne gruppen, og betraktes som Libanons statsbærende folk (Radtke, 1991).

Det ottomanske imperiet

På 600-tallet spredde det arabiske språket seg med islam fra den arabiske halvøy og utover store deler av Midtøsten. Mange kristne og jøder konverterte til islam og gjennom de neste århundrene gikk store deler av befolkningen igjennom en arabisk assimilering. Arabisk ble tilslutt hovedspråket i Midtøsten (Traboulsi, 2007) (Mackey, 2006 (1989)).

Libanons kristne levde under muslimsk herredømme i flere århundrer etter at islam ble den dominerende religionen i Midtøsten. Blant annet ble de dominert av mamelukkene fra 1200-tallet, som var tyrkiske slavesoldater. Fra 1516 var området som i dag utgjør Libanon og Syria en del av det ottomanske riket, hvor ottomanene fra Tyrkia fikk politisk og militær makt over lokalbefolkningen. Ledelsen i det ottomanske riket opprettet *millets*, en type «smånasjoner» som var inndelt etter religion og hadde en viss autonomi innunder det ottomanske statsapparatet. Fire forskjellige millets var anerkjent; den jødiske, muslimske (som var dominerende), armenske og den greskortodokse (som melkittene og maronittene senere skilte seg ut i fra). De religiøse lederne innen hver enkelt millet hadde ansvar for både religiøse, strafferettslige og sivile saker. Millet-

systemet kan sies å ha vært en idé for statsdannelsene i Midtøsten i senere tid (Makdisi, 2000) (Pacini, 1998) (Traboulsi, 2007).

I millet-statene hadde de kristne, jødene og zoroastrianistene status som et «beskyttet folk», siden de var «bokens folk». De fikk en såkalt *dhimma*-status. *Dhimma* er arabisk og kommer av en avtale om beskyttelse basert på hvordan profeten Mohammed beskyttet ikke-muslimer. Dhimmiene kunne bo i muslimske områder, kjøpe, selge og eie eiendom, gifte seg, få barn, arve og ha tilgang til rettssystemer, men i gjengjeld måtte de betale skatt, og være lojale overfor det muslimske samfunnet og dets ledere. I tillegg kom en rekke andre krav om politiske, sosial og lovmessig underordning. For eksempel kunne ikke dhimmiene gå kledd i grønt, vitne mot muslimer i rettssaker, ri hester eller bære våpen. Offentlig utøvelse av religiøse seremonier kunne kun gjøres ved bestemte anledninger. Det var lov å reparere og vedlikeholde religiøse bygninger som kirker og synagoger, men ikke bygge nye. I hvilken grad disse reglene ble fulgt var avhengig av sosioøkonomiske og politiske omstendigheter (Longva, 2012). Historikeren David C. Gordon hevder at ikke-muslimer måtte betale høyere skatter enn muslimer, i Damaskus hadde de ikke lov til å ri på esler og måtte gå kledd i sort. På husene måtte de skrive sine navn med greske eller hebraiske bokstaver, da det arabiske språket var ansett som «for hellig» (Gordon, 1980, s. 25).

I løpet av 1800-tallet økte antall kristne millets ettersom stadig flere kristne samfunn ble anerkjent. Tilhørighet til religiøst fellesskap hang tett sammen med andre sekulære identitetstrekk, som familie, landsby og status, og på denne tiden var det en enighet om respekt for de hellige trosgrensene. De religiøse fellesskapene var avhengige av streng og absolutt lojalitet hos sine respektive medlemmer. Drusere og kristne aksepterte hverandre og viste respekt for hverandres hellige steder, de deltok ofte i hverandres religiøse seremonier og skikker. Konvertering ble regnet som synd og markerte et brudd med fortiden, familiens arv og historie (Makdisi, 2000).

Sekterianisme⁸

Ussama Makdisi argumenterer for at sekterianismen i Libanon ble skapt med makt av ottomanene på 1800-tallet, etter oppfordring fra europeiske ambassadører. Bakgrunnen for dette var at europeerne og ottomanene fryktet mulige uroligheter mellom de religiøse gruppene, spesielt mellom kristne og drusene i fjellandsbyene. Ottomanene forsøkte å redefinere det ottomanske imperiet til en sunnimuslimsk stat, og utfallet av dette ble at ottomanene beveget seg noe bort i fra millet-systemet,

⁸ I litteraturen brukes ofte sekterianisme og konfesjonalisme om hverandre, begge begrepene refererer til religiøst betingede sosiale fellesskap. Også «klan» brukes om de religiøse gruppene i Libanon.

og imot en mer integrerende type ledelse (Makdisi, 2000, s. 11). I 1842 ble fjellområdene delt i en kristen region i nord og en drusisk region i sør, fortsatt under sunnimuslimsk styre (Makdisi, 2000, s. 79). I 1860 brøt det ut borgerkrig mellom kristne og drusere i blandede områder i fjellene i sør, og i Damaskus. Ettervirkningene av dette, var utviklingen av *sektearianisme* i alle samfunnslag, sosialt, offentlig og privat. I fjellene var de bekymret for en ny krig, og som konsekvens av dette oppstod en «politisk kultur» som gikk ut på å glemme krigen. Denne kulturen var avhengig av en myte om «felles homogenitet» og religiøs toleranse og harmoni. Det er paradoksalt, ifølge Makdisi, at denne kulturen rettferdiggjør og reproducerer seg selv som en «balanse av fellesskap», mens den også vitner om kontinuerlig konkurranse over kontrollen over de sekteriske samfunnene. Makdisi mener at sekteriske identiteter best kan forstås som bestemte historiske sammentreff, men at de også er sosialt konstruert. Han mener det aldri har eksistert noen former for «ren» sekterianisme, «kun myter om deres renhet» (Makdisi, 2000, ss. 163-165).

Opprettelsen av republikken Libanon

Etter første verdenskrig ble Libanon utskilt av det ottomanske imperiet og underlagt fransk mandat i 1926 (Radtke, 1991, s. 136). Franskmennene kultiverte de religiøse ulikhetene i Libanon (og Syria) og maronittene i Libanon utviklet sterke bånd til Frankrike. I 1943 innførte franskmennene et politisk system som fordelte makten mellom de religiøse gruppene etter deres relative størrelse. Dette systemet omtales som konfesjonelt og innebar at presidenten var maronitt, statsministeren var sunnimuslim og parlamentslederen var sjiamuslim. Denne fordelingen gjaldt også i alle offentlige institusjoner. I parlamentet var mandatfordelingen 6/5 mellom kristne og muslimer. Først 22. november 1943 ble Libanon erklært som uavhengig stat, og franskmennene trakk seg ut i 1946 (Volk, 2010, s. 5)(Selvik & Stenslie, 2011).

Borgerkrig

Muslimene i Libanon var ikke fornøyde med maktfordelingen, spesielt ikke siden den muslimske befolkningen hadde større demografisk vekst enn de kristne. Deres misnøye var en av faktorene som bidro til den borgerkrig i Libanon på 50-tallet. Det store antallet palestinske flyktninger som kom til Libanon etter opprettelsen av staten Israel i 1948, var en av faktorene bak den langvarige borgerkrigen fra 1975 til 1990 (Selvik & Stenslie, 2011). Krigen ble i første omgang utløst i 1975 da maronittmilitsen, Kata'eb, angrep en buss med palestinere i Beirut og deretter en palestinsk flyktningeleir, som svar på et antatt angrep av PLO mot en kirke (Mackey, 2006 (1989)). PLO svarte igjen, og krigen var i gang. Borgerkrigen ble utspilt mellom de forskjellige konfesjonelle

gruppene. På denne tiden var det ingen regjering eller nasjonale militærstyrker som kunne motstå kampene, og alle de politiske partiene hadde sine egne militære styrker. Nasjonalt pågikk krigen mellom sjiamuslimer (Amal, og Hezbollah⁹ fra 1982), PLO- militser, maronittkristne (Kata'eb og Lebanese Forces), sunnimuslimer og drusere. Utenlandske styrker involverte seg også, deriblant Syria, Iran, Irak, USA og Israel som deltok på forskjellige sider. De nasjonale alliansene var stadig skiftende gjennom krigen.

En fredsavtale i byen Ta'if i Saudi Arabia i 1989 avsluttet borgerkrigen. Her ble det enighet mellom de kristne og muslimene om å overføre noe av presidentens makt over til statsministeren og fordele mandatene likt i parlamentet, men avtalen tok ikke høyde for sjiamuslimenes demografiske utvikling, og sjiamuslimene forble underrepresenterte. Ta'if-avtalen, fredsavtalen som ble undertegnet av libanesiske ministre i 1989, erklærte at det konfesjonelle systemet med tiden skulle avvikles, uten å gå inn på hvordan eller når dette skulle gjøres (al-bab.com, 2009). Alle militsene ble oppløst og inkorporert inn i den nasjonale hæren, foruten Hezbollahs styrker som forble, siden deres rolle som motstandsmakt mot Israel var anerkjent nasjonalt. Israel trakk sine styrker ut fra Sør-Libanon i 2000, etter langvarige kamper med Hezbollah. Syria trakk seg ut etter sivile politiske demonstrasjoner i 2005, etter at statsminister Rafik Al Hariri ble drept i et bombeattentat. De forskjellige partene er fremdeles ikke enige om hendelsesforløpet under krigen. Sommeren 2006 brøt det ut krig mellom Hezbollahs militser og Israels hær etter at Hezbollah hadde avfyrt to raketter inn over Israels grense og kidnappet to soldater. Israel svarte på angrepet med bombefly og missiler. Krigen varte om lag en måned og resulterte i store ødeleggelse i Libanons infrastruktur, spesielt i sør, og 1000 sivile liv gikk tapt. Både Israel og Hezbollah anså seg selv som vinnere av krigen. UNIFIL¹⁰ har fremdeles fredsbevarende styrker sør i landet (Mackey, 2006; Selvik & Stenslie, 2011; Traboulsi, 2007; Volk, 2010).

Tidligere forskning

Både før, under og etter feltarbeidet brukte jeg mye tid på å søke etter antropologiske tekster og bøker om kristne libanesere, men fant lite. Mye antropologi, etnografi og sosiologi som er gjort i Libanon omhandler spørsmål knyttet til palestineres situasjon, muslimer, og flere bidrag har fokus på kvinner. På grunn av tiår med krig, har det trolig vært vanskelig å gjennomføre feltarbeid, og

⁹ Hezbollah er i dag et sjiamuslimsk politisk parti som ble opprettet i 1982. Har fremdeles en uavhengig militser som motstandshær mot Israel.

¹⁰ United Nations Interim Force in Lebanon – en FN-styrt fredsbevarende enhet i Libanon.

mange bøker og tekster som er skrevet om Libanon har et religiøst eller historisk fokus, eller de er skrevet av journalister.

Anh Nga Longva har gjort feltarbeid i Libanon og har skrevet en (ikke utgitt) artikkel om hvordan hverdagslivet i Libanon påvirkes av det konfesjonelle politiske systemet, noe hun refererer til som *hverdags-konfesjonalisme*. I behandlingen av mine feltnotater, så jeg etter hvert at nettopp dette var et sentralt tema i mitt datamateriale, og at jeg hadde funn som støttet opp om Longvas. Longva savnet en diskusjon om hvordan libaneseres hverdag blir påvirket av konfesjonalisme. I sin artikkel legger hun frem to påstander. Det ene påstanden handler om at selv om konfesjonalisme er en betingelse i grunnloven, er en årsak til at systemet har var så lenge, at det har støtte fra det libanesiske samfunnet. Longva mener at selv om mange libanesere ser politisk konfesjonalisme som et problem, anser de ikke den hverdagslige konfesjonalismen som et problem (Longva, ikke utgitt, s. 2). Longva vektlegger empiri om ekteskapstradisjon, skoleutdanning og sosial identifisering i sin artikkel.

Nefissa Naguib og Berit Thorbjørnsrud presenterer antropologi fra Midtøsten i et kapittel i «Fjern og nær» og etterlyser antropologi om religiøse fundamentalister i regionen, og spesielt ønsker de et økt fokus på kristne og jødiske trossamfunn, da det hovedsakelig er skrevet om muslimer. De mener det er viktig å få større innsikt i hvordan de religiøse gruppene påvirker hverandre på mikro- og makroplan (Naguib & Thorbjørnsrud, 2006).

Jeg håper å kunne bidra med empiri og analyse av hvilken innvirkning det konfesjonelle politiske systemet kan ha på lokalt plan i en kristen landsby. Jeg vil vise hvordan det kan legge føringer for eller påvirkes av det religiøse og sosiale livet i en kristen landsby. Jeg mener det er viktig å bidra med et fokus på det lokale, men også å se det i sammenheng med en større kontekst.

Kapittel 2: Metode og etikk

Geografisk og demografisk sett er Libanon et lite land i Midtøsten. Under feltarbeidet mitt foregikk det mye politisk i Libanon, men også i mange av de andre arabiske landene. Dette kunne ha en direkte innvirkning på situasjonen i Libanon og på det lokale planet. Jeg fulgte derfor med på hva media rapporterte om situasjonen i Midtøsten, og det nasjonalpolitiske i Libanon under hele feltarbeidet. Det har altså vært viktig for meg å se Maghdouche, i en historisk, politisk og regional kontekst, noe som Reidar Grønhaug trekker frem som et sentralt metodisk poeng i sin artikkel om skala (Grønhaug, 1987).

Under hele feltarbeidet og gjennom skriveprosessen har jeg gått en runddans mellom teori, empiri og metode (Wadel, 1991). Jeg endret raskt problemstillingen min etter det empiriske materialet mitt. I skriveprosessen måtte jeg stadig endre teori som bedre kunne passe empirien min. Jeg har hatt en induktiv tilnærming til feltet.

Tilgang til feltet

Jeg hadde kjennskap til både landsbyen og flere av mine informanter før feltarbeidet, og hadde derfor allerede kommet et stykke på vei med å få innpass i felten. I første omgang fikk jeg tilgang til feltet etter at jeg året før var i Libanon, og bodde i Maghdouche i januar 2010. Under dette oppholdet leide jeg et rom i huset hvor «Dignity¹¹» har prosjektlokaler. Dignity er et lite hjelp-til-selvhjelp kunst- og håndverksprosjekt hvor omlag 40 kvinner i landsbyen deltar. Det ble opprettet av to nordmenn i 2008. En av dem kommer opprinnelig fra Maghdouche, men er nå bosatt i Norge. Det var altså via Dignity at jeg kom i kontakt med flere av mine informanter. De første månedene holdt jeg et engelsk/arabisk-kurs for 8-9 kvinner og en mann fra Dignity. Jeg ledet kurset to dager i uken i om lag 2 måneder. På dette kurset lærte jeg noe arabisk, men det viktigste med kurset var at jeg kom kontakt med mine hovedinformanter. Mer perifere informanter kom jeg i kontakt med hovedsakelig via bekjente i Dignity.

En faktor som spilte inn for min tilgang til felten, var at en innbygger i landsbyen ble bortført for et par år siden på vei til arbeidsplassen sin. Det florerte rykter om at den savnede mannen ble kidnappet av israelere eller amerikanere, men ingenting er bekreftet. Før jeg reiste ned forhørte jeg meg med mine kontakter i landsbyen om muligheten for å bo hos en familie, men fikk høre at det kunne være vanskelig siden mange ikke ville ses sammen med en utlending.

¹¹ beitefounoun.blogspot.no

Språk

Språk er et sentralt metodisk tema i antropologi, og spesielt når man gjør feltarbeid i et annet land. Det er vanlig å starte et «klassisk feltarbeid» med språkkurs (Madden, 2010). I Libanon er arabisk og fransk de offisielle språkene, og jeg tok derfor et innføringskurs i standard/klassisk arabisk i forkant av feltarbeidet. Dette ligger nokså langt ifra dialekten de snakker i Libanon, men innføringskurset og kurset i Dignity gav meg samlet et visst grunnlag, selv om det ikke var godt nok til å føre en samtale på arabisk. Engelsk ble derfor mitt arbeidsspråk og det gjorde at jeg ble avhengig av å skaffe informanter som snakket engelsk. Dette ikke et så stort problem som jeg hadde forstilt meg, og jeg kunne holde de aller fleste intervjuene mine på engelsk uten å anvende tolk. De fleste av informantene mine var flinke til å oversette for meg dersom jeg eller de anså det som nødvendig. Mitt informantutvalg kan ha latt seg påvirke av dette, men jeg håper likevel at jeg har et nokså representativt utvalg av informanter.

I begynnelsen av feltarbeidet var det begrenset hva jeg fikk ut av informasjon gjennom deltakende observasjon, da jeg kun delvis kunne være deltakende i samtaler som naturligvis gikk på arabisk. Med tiden lærte jeg å plukke opp ord, og kunne følge mer med i hva folk snakket om og forstod noe. Siden samtale- og intervjudataene jeg innhentet var på engelsk, som ikke var mine informanternes førstespråk, har jeg valgt å oversette sitater til norsk i oppgaven. Jeg har gjort mitt beste for å gjøre nøyaktige oversettelser og forsøkt å beholde meningen i hvert sitat, selv om oversettelsene ikke alltid kunne gjøres direkte.

Arenaer for deltakende observasjon og intervju

Min mangel på språkkunnskaper utgjorde en viktig faktor når jeg skulle velge arenaer for observasjon og samtaler. Ved deltakende observasjon foregikk samtalene på arabisk, og jeg var avhengig av å ha med meg noen som kunne oversette.

Deltakende observasjon

Jeg rettet tidlig fokus mot betydningen av sted, lokalitet og sosial identitet. Det var derfor viktig for meg å være i landsbyen og se hvordan mine informanter brukte de ulike stedene i landsbyen, være der hvor mine informanter var for å kunne se hva de gjorde og med hvem. Jeg var ofte med en av mine hovedinformanter og hans venner som var på min alder, på sosiale aktiviteter i landsbyen eller andre steder. Vi var hjemme hos hverandre, gikk rundt i landsbyen, reiste på kjøpesentrene i Saida eller inn til Beirut for å gå på kino. Jeg var med på bursdagsfeiringer, fester, i kirken og i et bryllup.

Det var gjennom å være tilstede i landsbyen og å være med på små utflukter at jeg fikk bekreftet eller avkreftet mange av mine antagelser.

Hjemmesfæren hos de ulike informantene mine ble også viktige arenaer. Jeg ble invitert hjem på kaffe, te eller lunsj, og hadde samtaler på kjøkkenet eller i stuen hos de forskjellige. Noen ganger på tomannshånd, andre ganger sammen med deres familie eller venner.

Alle de offisielle religiøse seremoniene foregikk i eller rundt kirken i sentrum eller i grotten. Området rundt og i kirken var spesielt viktig rundt de religiøse høytidene, og her kunne jeg observere relativt fritt.

Intervju

Jeg valgte å ha noen strukturerte og semistrukturerte intervjuer, hvor jeg kunne få stille de spørsmålene jeg ville ha svar på, og hvor jeg kunne være sikret å få svar som var sammenlignbare. Til sammen gjorde jeg tre gruppeintervjuer, to av dem med den samme gruppen, og 10-12 individuelle intervjuer, eller intervjuer med par. Hovedsakelig foregikk intervjuene hjemme hos informantene, men to foregikk hjemme hos meg og ett på personens kontor.

Svakheten ved noen av disse intervjuene var at jeg ikke hadde mulighet til å sikre gyldigheten av svarene, ettersom det var med folk jeg bare møtte noen ganger. Det er viktig å etterstrebe en type «sannhet» og et holistisk blikk, men samtidig være klar over at det er vanskelig gjennomføre (Stewart, 1998). Jeg har forsøkt å triangulere best mulig ved å kombinere strukturerte og ustrukturerte intervjuer med deltakende observasjon (Fangen, 2004).

Under to intervjuer anvendte jeg tolk, og jeg brukte lydopptaker under et par intervjuer, etter godkjenning fra informantene.

Forskerrolle

Som ung og ugift kvinne i Libanon kunne jeg møte på noen problemer med hvem jeg kunne snakke med og hvor jeg kunne bevege meg fritt. Jeg opplevde landsbyen som veldig trygg, men ble oppfordret av de fleste til ikke å gå rundt alene etter at det var blitt mørkt. Det ble mest naturlig for meg å ha kvinnelige hovedinformanter for å forhindre mulige problemer.

Jeg er sikker på at min tilstedeværelse alltid mer eller mindre påvirket situasjonen. Først og fremst fordi informantene måtte snakke på engelsk dersom jeg skulle ha mulighet til å delta i samtalene.

Min mangel på språkkunnskaper kan ha ført til at jeg har gått glipp av relevant informasjon gjennom deltakende observasjon, men jeg håper at jeg gjennom samtaler med folk og intervjuer likevel har plukket opp mye og riktig informasjon.

Et viktig aspekt som Madden trekker frem er at man under et etnografisk feltarbeid aldri slutter å være forsker, selv om man begynner å føle seg komfortabel i «samtalerommet» (Madden, 2010, s. 67). Man må alltid være på «alerten». Dette hadde jeg tidvis problemer med å akseptere under feltarbeidet, da jeg syntes det var ubehagelig og hele tiden skulle «hente ut» informasjon fra mine informanter. Flere av dem anså jeg som venner etter å ha tilbragt mye tid sammen med dem. En av mine informanter valgte å trekke sin deltakelse, ettersom han etter hvert anså meg som en god venn. Dette var et valg jeg fullt respekterte, og jeg slettet umiddelbart notatene fra våre samtaler. Hans synspunkt kunne vært nyttig med tanke på studiet mitt, men det ville være uetisk av meg å trosse hans ønske. Det var veldig viktig for meg å få informert samtykke under feltarbeidet (Fangen, 2004), og jeg fortalte alltid nye jeg møtte hvorfor jeg var i landsbyen. Under offentlige seremonier og i kirken var det vanskelig å informere alle som var tilstede, men jeg har fått samtykke av alle informantene jeg har nevnt i oppgaven. Jeg har ikke direkte observert eller intervjuet barn eller unge under 18 år.

Jeg tror en av mine viktigste arenaer for feltarbeidet var folks hjem, og stuer. Her foregikk samtalerne etter hvert som vi ble kjent, naturlig, og jeg opplevde at folk var mer åpne og snakket fritt om temaer de selv brakte på bane. Jeg var ofte usikker på hvorvidt de hadde forstått rollen min, selv etter at jeg hadde informert alle om hva jeg gjorde i landsbyen og hva slags type informasjon jeg var ute etter.

Informantene

Kvinnene jeg valgte ut var for det meste tilgjengelige på dagtid, siden de jobbet deltid eller ikke jobbet for tiden. Min mannlige hovedinformant jobbet på dagtid, og jeg tilbrakte mest tid sammen med ham og hans venner på kveldstid. Jeg tror mine informanter i like stor grad valgte meg, som at jeg valgte dem som informanter.

Dignity var min nøkkel til felten, og her kom jeg i kontakt med kvinner i alderen 20-50. Tre av mine hovedinformanter er kvinner i 40-50års alderen. I tillegg ble jeg godt mottatt av en vennegjeng på min alder, hvor en mann i slutten av 20-årene ble en hovedinformant.

Mine informanter kan sies å tilhøre et bestemt nettverk, men jeg foretok også noen intervjuer med folk som ikke hadde så tette bånd til Dignity, og som ikke var deltakere. Alle informanter er anonymisert og har fiktive navn.

Karen (50)

Jeg kom i kontakt med Karen under mitt første besøk i Libanon januar 2010. Karen var en av de første i landsbyen som visste at jeg skulle gjøre feltarbeid i landsbyen, og hun påtok seg rollen som tolk og hjelper og satte meg i kontakt med mange under hele feltarbeidet. Hun var en portvakt for feltet mitt (Fangen, 2004), men ble også etter hvert en av mine hovedinformanter. Karen er medlem i Dignity og jobber som lærer på en offentlig skole i Maghdouche, men hun jobbet for tiden redusert på grunn av langvarig sykdom. Hun snakker godt engelsk etter et opphold i Nord Amerika.

Georges (29)

Jeg kom i kontakt med Georges på språkkurset i Dignity, hvor han nettopp var blitt medlem. Han og broren tok meg raskt inn i vennegjengen og inviterte meg med på alt av sosiale aktiviteter. Georges bor hos foreldrene sine sammen med sin yngre bror og yngre søster. Georges jobber fulltid som ingeniør ved et firma i en nabolandsby og er den eneste kristne på sin avdeling med om lag 100 ansatte. Georges er aktiv i kirken, og jobber frivillig i en kristen organisasjon for barn og unge.

Angi (43)

Jeg ble kjent med Angi under mitt første besøk i landsbyen i Dignity-prosjektet, og Angi var med på språkkurset i Dignity. Hun bor sammen med sin mann og deres to sønner. Hun jobber deltid som lærer i arabisk på den offentlige skolen i landsbyen, og tar en samfunnsvitenskapelig bachelor ved et universitet i Saida. Mannen til Angi jobber i militæret og tilbringer deler av uka i Beirut.

Jowel (42)

Jeg ble kjent med Jowel via Dignity, og tilbrakte noen uker hos henne og familien mot slutten av feltarbeidet. Dette var for å få nærmere innblikk i hvordan hverdagslivet utartet seg. Jowel flyttet hjem til foreldrene fra Beirut for et par år siden. Her hadde hun arbeidet som sekretær, men hun er utdannet førskolelærer. Hun flyttet hjem for å kunne hjelpe foreldrene ettersom begge hadde vært igjennom noen operasjoner og trengte noe hjelp i hjemmet. Inntekten hennes kom nå fra varene hun solgte i Dignity.

Begrepsavklaring

Jeg må presisere at når jeg snakker om religiøs tilhørighet, er det vanskelig å bedømme hvor vidt eller i hvilken grad den «personlige troen» er tilstede hos individer eller sosiale grupper. Tidvis skiller jeg mellom konfesjon og religion, hvor jeg ser konfesjon som det politiske og offentlige aspektet ved religion, og bruker religion om det sosiale og personlige.

I oppgaven vil jeg bruke begreper som definerer informantenes religiøse tilhørighet. Jeg vil bruke begrepene «muslim» og «kristen». De aller fleste av mine informanter er melkittkristne. Jeg vil definere religiøs sekt dersom det er et poeng, og jeg vil skille på sjia- og sunniislam dersom det er et poeng å gjøre. Hovedsakelig vil muslimene jeg refererer til være sjiamuslimer, da de fleste tverreligiøse møtene som forekommer i landsbyen er mellom landsbyens innbyggere og sjiamuslimer.

Teori og analyse

Temporalitet og kontekst vil være to sentrale begreper i min oppgave, og de har vært viktige gjennom hele forskningsprosessen min. Jeg har hele tiden forsøkt å se en sammenheng mellom det lokale og det nasjonale, men også å forstå Maghdouche i dag i sammenheng med Libanons historiske trekk. Jeg vil gjennom oppgaven være opptatt av å vise en sammenheng mellom dagens situasjon i landsbyen og større nasjonale, regionale og historiske hendelser.

Under feltarbeidet i Maghdouche ble jeg interessert i lokalsamfunn og tilhørighet til sted som antropologisk forskningstema. Lokalitet og tilhørighet til lokalsamfunnet fremstod som viktig for mine informantere sosiale identitet, og det var viktig for dem å bevare Maghdouches kristne stedidentitet. Jeg trekker på Tim Ingolds teori om «taskscape» (2000) og hvordan mennesker skaper steder gjennom sine hverdagslige aktiviteter. Jeg ser også på hvordan seremonielle aktiviteter skaper sted.

Lovell refererer til Fardon som problematiserer konseptet *lokalitet*. Han advarer mot å definere det lokale som noe isolert uten tilknytning til resten av verden (Lovell, 1998, ss. 4-5).

Reidar Grønhaugs artikkel om «Scale as a Variable in Analysis: Fields in Social Organisation in Herat, Northwest Afghanistan» (1987) gir et godt utgangspunkt for min oppgave. Grønhaug vektlegger betydningen av regional kontekst. Han sier at selv om lokalitet kan ses som et sosialt felt i seg selv, man må være forsiktig med hvilke observasjoner som inkluderes og ekskluderes. Det lokale er kun et av flere sosiale felt i samfunnet. Han understreker at man må ha et «multifelt-bilde» for å kunne vurdere lokale hendelser. I tråd med dette vil jeg se på hvordan det lokale livet i Maghdouche kan ses i sammenheng med det konfesjonelle politiske systemet og dets historie.

Kapittel 3: Sosial identitet og sted

Utforskning av hvordan følelse av tilhørighet, lokalitet og identitet konstrueres, virker å være relevant i nåtidige politiske kontekster av globalisering, hvor møter mellom lokaliserte forståelser av tilhørighet, lokalitet og identitet ofte synes å komme i konflikt med bredere nasjonale og internasjonale politiske, økonomiske og sosiale interesser.

(Lovell, 1998, s. 1).

I dette kapittelet skal jeg si noe om hvordan religion knyttes til sted. Jeg vil presentere en fortelling, «Our Lady of Mantara», som er basert på noen vers fra Bibelen og omhandler Jesus og Jomfru Maria på deres reise i Libanon og opphold i Maghdouche. Troen på den er med på å definere lokalsamfunnets identitet, den har stor betydning for innbyggernes fellesskapssans, og jeg mener den er viktig for deres konstruksjon av stedsidentitet. Jeg mener fortellingen konkret stedfester kristendom til landsbyen og er sentral i opprettholdelsen av landsbyen som kristen.

Jeg vil bruke teori om tilhørighet til sted, fortellinger og religiøs kunnskap. Kapitlet legger grunnlag for hverdagslig og religiøs praksis i neste kapittel og for kapittel 4 om salg av jord.

Fortellingen «Our Lady of Mantara»

I utkanten av Maghdouche er det reist en stor bronsestatue av jomfru Maria som holder Jesusbarnet i armene sine. Denne statuen kalles *Lady Mantara*, ventende frue, og den er plassert på en høyde med utsikt over Saida, Ein al Helweh, Ghazzie og Middelhavet, og statuen kan ses fra motorveien som følger kystlinjen. Statuen ligger nær en grotte som har en bestemt historie. Historien er viktig for innbyggerne i landsbyen og sier mye om deres kulturelle og religiøse liv. Den tar utgangspunkt i bibelvers etter evangelistene Lukas og Markus, og omhandler Jesus og Maria på Jesu reiser til Saida:

Ifølge evangeliet etter Markus 7:24¹², forlot Jesus Nasaret i Palestina og dro til grensene ved Tyr og Sidon (kalt Saida i dag) for å preke guds ord og å helbrede de syke. I Sidon helbredet han datteren til en kvinne fra Kanaan som var plaget av djevelen: «O kvinne, stor er din tro.» St Lukas 6:17¹³ sier at Jesus, etter at han hadde valgt sine 12 apostler, «kom ned med dem og stod på en slette, med en stor samling av

¹² «Så brøt han opp derfra og dro til Tyros-området. Der tok han inn i et hus og ønsket ikke at noen skulle få vite det, men det kunne ikke holdes skjult. **25** En kvinne der hadde en datter som hadde en uren ånd i seg. Straks hun fikk høre om Jesus, kom hun og kastet seg ned for føttene hans.» (Bibelselskapet og Verbum)

¹³ «Sammen med dem gikk han ned igjen og stanset på en slette. Der var det samlet en stor flokk av disiplene hans og en stor mengde mennesker fra hele Judea og Jerusalem og fra kyststrøkene ved Tyros og Sidon. **18** De var kommet for å høre ham og bli helbredet for sine sykdommer. Også dem som var plaget av urene ånder, gjorde han friske.» (Bibelselskapet og Verbum).

disiplene. En stor mengde folk fra kyststrøkene ved Tyr og Sidon kom for å høre ham tale og bli helbredet for sykdommer.» Ifølge den Hellige Tradisjonen, var jomfru Maria sammen med sin sønn Jesus til Tyr og Sidon. Men jødiske kvinner kunne ikke gå inn i hedenske byer. På den tiden var Sidon ... en hedensk by. Jomfru Maria «ventet» på hennes sønn i denne grotten i Maghdouche, fordi den romerske veien som ledet fra Jerusalem til den libanesiske kysten gikk igjennom denne landsbyen. Hun «ventet» på ham mens hun bad og mediterte, det er derfor vi kaller henne Vår «Ventende» Frue.

Senere transformerte de første kristne, grotten om til et tilbedelsessted, hvor de kom for å ære jomfruen og be om hennes velsignelse. **Etter en forvirret periode, hvor vi glemte grotten og dens historie i lang tid, ble den gjenfunnet ved en tilfeldighet i 1721**, hvor Eutimes Saifi, som var den melkittkatoleske biskopen i Saida, restaurerte grotten. Siden den tid, har mange familier kommet for å besøke grotten, spesielt på sin helligdag 8. september, dagen for jomfruens fødsel.

...

Ifølge tradisjonen [ble grotten ble gjenfunnet da] en gjeter var nær grotten med flokken sin. Han satt under en eik og spilte fløyte. Plutselig hørte han et smertefullt brek fra en av sine geiter. Han løp i retningen av lyden og så at en liten geit hadde falt ned i et hull. Så tok han sin kniv og gjorde vei gjennom undervegetasjonen. Hvor stor var hans glede da han oppdaget en smal sti som ledet til en hule. Han krøp inn i hulen. Hans frykt forvandlet seg til glede da han fant et ikon som representerte Vår Frue på et gammelt alter. Deretter dro han raskt ut og forlot flokken sin for å annonsere de gode nyhetene til innbyggerne i Maghdouche. Folk strømmet til med det samme for å se grotten som hadde vært forlatt lenge, og for å ære ikonet av Jomfruen. Så ringte klokkene for å annonsere hendelsen; **prosesjoner ble organisert og de trofaste returnerte til kulten i grotten.**

(Kwaiter)(oversatt av meg fra engelsk)

Jeg omtaler denne historien som en fortelling da den er vanskelig å verifisere, og siden noen av elementene baserer seg på muntlige «tradisjoner». Durkheim mener alle religioner er sanne etter deres egne prinsipper: alle oppfyller gitte betingelser for menneskets eksistens **Invalid source specified..** Jeg har på bakgrunn av dette valgt å forholde meg til fortellingen som sann fordi innbyggerne i Maghdouche tror på den, og fordi kirken og innbyggerne har gjort den til en viktig fortelling om og i Maghdouche. Mange av mine informanter uttrykte at de så på fortellingen som en historisk hendelse.

Jerome Bruner sier i boken «Making Stories» (2003), at fortellinger, av det engelske «narrativ», kan være med på å gi form til ting i den virkelige verden, selv de som er fiktive. Narrativ stammer fra «to narrate» (å fortelle) og «gnarus», som vil si å vite på en bestemt måte (Bruner, 2003, s. 27). Bruner mener at historier er *skapt* og at de ikke er noe vi *finner* i verden. Selv om vi vet at de er fiktive, lurar vi ofte på hva de er basert på, som om de ikke *egentlig* kan være konstruksjoner.

Ingold mener også at narrative strukturer kan sies å ha ontologisk betydning for menneskelig eksistens, og han mener de kan være like universelle som språk. Fortellinger er midler for å forstå og beskrive verden i relasjon til menneskelig agens/handlekraft. De kan knytte sammen sted, landskap, hendelser, erfaringer og handlinger. Når en fortelling forenes med et landskap, vil den og stedet dialektisk være i konstruksjon og reproduksjon. Dersom fortellinger stadig knyttes til romlig praksis, vil dette også ha en forsterkende kraft i konstruksjon av identitet og stedsidentitet (Ingold, 2000).

I litterære kulturer er fortiden dokumentert på en eller annen måte, og man kan ikke unngå en fortolkende debatt som binder historien til nåtiden på en eller annen måte (Tilley, 2006).

Fortellingen om Maria er delvis nedskrevet i bibelen og er delvis en muntlig overlevering som i senere tid er blitt nedskrevet. Den trekker linjer fra nåtiden tilbake til fortiden, og binder sammen sted med religion. Tilley refererer til Hirsch som mener at myter inkorporerer historiske hendelser og gir de mening i termer av lokal forståelse. Dette innebærer i midlertid ikke at verden oppleves ahistorisk, men mytene omarbeider tiden slik at nåtid og fortid knyttes sammen mot en ønsket fremtid (Tilley, 2006). Fortellinger er aldri uskyldige, de har alltid et budskap. Ofte kan budskapet være så godt gjemt at selv fortelleren ikke helt kan avdekke det (Bruner, 2003). Fortellingen om Maria i grotten i Maghdouche brukes aktivt i det sosiale, politiske og religiøse livet i landsbyen, noe jeg tar for meg i kapittel 4 og 5. Adrian Ivakhiv skriver om hellig rom og hellige steder i boken «Claiming Sacred Ground: Pilgrims and Politics in Glastonbury and Sedona» (2001) og peker på at slike fortellinger kan analyseres i ut fra «deres sosiale og diskursive kontekst og deres sosiopolitiske og økonomiske investeringer og effekter: altså i termer av hva de sier om sted, hvem som snakker til dem, hvem de appellerer til og hvem de ekskluderer, hvilke grupper som privileger, likestiller med og hvilke de marginaliserer eller de-legitimerer...» (s. 59, min oversettelse).

Lokalsamfunn: religiøse og sosiale fellesskap

Benedict Anderson skriver om symbolsk i «Forestilte fellesskap» om nasjonalisme og symbolske fellesskap, og betydningen av å tilhøre et slikt fellesskap. Den politiske situasjonen i Libanon har ført til at nasjonalstaten er svak. «Det særegne ved Libanon er at samfunnet domineres av konfesjonene, som ikke er frivillige, men primordiale fellesskap «basert på religion og slektskap» (Longva, ikke utgitt, ss. 11-12). Den libanesiske befolkningen sprer seg over 18 sekter, religiøse samfunn eller konfesjoner. Ifølge grunnloven har alle sektene politisk representasjon og lovfestet selvstyre. Dette har forsterket effekten av hvordan folk forholder seg til sin egen gruppe og dens lederskap, og relasjonen til staten og regjeringen er svekket (Karamé, 2005). Jeg opplevde at

nasjonalfølelsen ikke var så fremtredende for mine informanter, men at dette også kunne variere individuelt og kontekstuel. Noen informanter var mer opptatte av de religiøse skillelinjene enn andre, og flere informanter *ønsket* en sterkere følelse av nasjonalt fellesskap.

Et viktig aspekt ved identitet som jeg fokuserer på i min oppgave er derfor tilhørighet til sted og lokalsamfunn, og konstruksjoner av stedsidentitet. På bakgrunn av delte historiske tradisjoner, som ofte er sammenbundet med etnisk og/eller religiøs identitet, kan tilhørighet til sosiale/lokale grupper oppfattes som fiksert. (Tilley, 2006). Jeg opplevde at mine informanter uttrykte at lokalsamfunnet og den lokale identiteten var langt viktigere for dem enn det nasjonale aspektet ved deres identitet. Et lokalsamfunn kan sies å være en enhet som inkluderer nødvendige aspekter ved menneskers liv (Grønhaug, 1987). I landsbyene i Libanon er lokalsamfunnene tette og folk har en følelse av tilhørighet til landsbyene og til hverandre, slik mitt inntrykk er av innbyggerne i Maghdouche. Mange er i slekt med hverandre og deler det samme religiøse livssyn. Jeg ønsker å teoretisere betydningen av slike sosiale fellesskap, før jeg går tilbake til bruken av fortellingen og dens betydning for innbyggerne i Maghdouche.

Sosiale fellesskap

Sosial identitet er dannet av en oppfatning om delte kollektive tradisjoner og et fellesskap av mening (Tilley, 2006, s.14). Antropologen Anthony Cohen (1985) skriver om symbolske konstruksjoner av «community», som jeg heretter vil referere til som religiøse eller sosiale fellesskap, eller lokalsamfunn, avhengig av konteksten. Cohen definerer et slikt fellesskap ved at medlemmene i en gruppe av mennesker har noe til felles med hverandre, som på en betydningsfull måte skiller dem fra medlemmene i andre antatte grupper. Sosiale fellesskap impliserer både likhet innad og forskjell utad, og uttrykker en relasjonell idé, for eksempel hvordan et lokalsamfunn kan stå i opposisjon til andre sosiale enheter. Betegnelsen brukes når det er nødvendig å markere en forskjell til noen som oppleves som annerledes. Et samfunn er symbolsk ved at det er en *forestilling* om et sosialt fellesskap, og det må ikke forveksles med geografiske eller sosio-geografiske faktum. Sosiale fellesskap gjøres til en ressurs og er et oppbevaringssted for mening. Tilhørighet til fellesskapet er en viktig del av medlemmenes identitet (Cohen, 1985).

På 60-tallet var det typisk for vestlige sosiologer å snakke om slutten på fellesskap/lokalsamfunn. Sosiologen Ferdinand Tönnies, lagde et skille mellom idealtypene fellesskap (*gemeinschaft*), hvor «vi» har forrang over «jeg», og urbane markedsbaserte samfunn (*gesellschaft*) (Skirbekk, 2009). Disse trenger ikke være adskilt fra hverandre romlig eller temporalt, men er to samfunnsformer som

eksisterer i relasjon med hverandre. Andre samfunnsvitere påstod at massemedia, urbanisering og økt statlig sentralisering ville gjøre at fellesskap forsvant til fordel for klasse, eller at rase og kjønn, ville være mer sentrale kategoriseringer. Det viste seg på 70- og 80-tallet at lokalsamfunn og etniske grupper svarte på dette med å forsterke og gjenoppbygge sine symbolske grenser (Cohen, 1985).

Et *essensialistisk* perspektiv på samfunn og kultur vektla uforanderlighet innen kulturene og behov for sterke grenser i relasjon til andre. Identitet blitt sett som *relativt* ahistorisk og fiksert. Dette perspektivet resulterte i produksjon av etnografier om etniske grupper og lokalsamfunn hvor deres «unikum» ble tillagt stor betydning i antropologien. Det essensialistiske perspektivet er likevel åpent for at sosiale grupper og samfunn forandrer seg i samsvar med historiske og sosiale kontekster, men at de alltid bevarer en kjerne av kulturelle nøkkelementer. Det var vanskelig å opprettholde et essensialistisk perspektiv på sted og identitet i mange deler av verden i møte med økt sosial mobilitet og vareflyt. Tilley refererer til Harvey som kaller dette en kompresjon av «space-time». Det postmoderne synet på identitet i antropologien står i sterk kontrast til det essensialistiske. Her snakker man om identitet i flertall og sier at de er mobile og i konstant endring. (Tilley, 2006).

Sammenbruddet av en idé om identitet som statisk, ble i retrospekt en uunngåelig konsekvens av *globaliseringen*. Perspektivet ble erstattet av perspektiver som vektlegger den *konstruerte* naturen av identitet, oppfinnsomhet og teoretiske perspektiver omkring agens, praksis og prosess. Berman, som Tilley refererer til i sin tekst, hevder at identitet ble mer en sak om selvbevisst refleksjon. Han så identitet som noe som delvis kan velges, konstrueres og manipuleres. Mennesker kunne selv utgjøre en forskjell, og være potensiale for forandring av sin egen og samfunnets identitet. Tilley viser til Baumann som argumenterer for et skille mellom modernistiske og postmodernistiske strategier for konstruksjon av identitet. Den moderne strategien forsøker å binde identiteter til fortiden (ex: nasjonalstat bygging), mens den postmoderne derimot motstår fastbinding og forblir åpen for endring. Usikkerheten rundt identitet er blitt et moderne problem som man kan gjøre noe med (Tilley, 2006).

Religiøs eller etnisk gruppe?

Religiøs tilhørighet er det fremste aspektet ved libaneseres identitet og er et krav for libanesisk statsborgerskap. Ifølge Fredrik Barths definisjon av etniske grupper, vil jeg si at det finnes mange likhetstrekk mellom etniske grupper og de religiøse gruppene i Libanon. Barths definisjon lyder slik:

En etnisk gruppe er (1) hovedsakelig biologisk selvbevarende, (2) deler fundamentale kulturelle verdier realisert i åpenbare kulturelle former, (3) utgjør et felt av kommunikasjon og interaksjon, og (4) har et medlemskap som identifiserer seg selv, og er identifisert av andre som en distinkt kategori som skiller seg fra andre kategorier av samme type.

(Barth, "Introduction", 1969, s. 11).

Identitet handler i stor grad om hvem man identifiserer seg med og hva man ønsker å kommunisere ut til de som oppfattes som lik eller ulik seg selv, og selv-tilskrivelse og tilskrivelse fra andre er viktige karaktertrekk.

I Libanon kan religion på sett og vis forstås som en fastlåst kategori som deler befolkningen i grupper. Gruppene omtales av mange som etniske eller «etno-religiøse». Walid Phares, ekspert i kristen libanesisk historie med opprinnelse fra Libanon, mener at man kan snakke om de religiøse gruppene i Libanon som etniske. Han begrunner dette med den tilskrevne naturen ved de *sekteriske* identitetene i Midtøsten, og han mener at siden medlemmene i de religiøse gruppene selv anser seg som en enhet med bakgrunn i felles opphav, og anses som det av andre, vil det være adekvat å snakke om etnisk identitet (Phares, 1995). Kamal Salibi, som var libanesisk professor i historie, argumenterer for at både kristne og muslimske libanesere er *etniske arabere*, og at man kan ikke omtale de som forskjellige etniske grupper. Salibi peker på at mange arabiske sekter kan skryte av politisk og religiøs historie som daterer seg mange århundrer tilbake i tid (Salibi, 1989, ss. 229-232). I den libanesiske grunnloven står det i forordet at «Libanon er arabisk i sin identitet og i sin tilknytning (Lebanese Ministry of Justice, 1997). Longva omtaler gruppene i Libanon som religiøse, sekteriske eller konfesjonelle. Hun mener det er viktig å trekke frem at konfesjonalisme skiller seg fra etnisitet ved at det hovedsakelig er *religiøs tilhørighet* som utgjør den signifikante forskjellen mellom enhetene, og ikke etnisitet (Longva, *Everyday Confessionalism*, ikke utgitt, s. 18).

Mine informanter uttrykte også at de ikke så religion som noe etnisk da jeg spurte hvordan de anså sin religiøse tilhørighet. I grove trekk svarte de fleste at de anså sin religion som selvvalgt, fremfor at det var noe de var født med, men de forklarte også at de var klar over at de ble født inn i et religiøst samfunn. Nancy, en kvinne i 40-årene som jeg intervjuet om den religiøse og politiske situasjonen i Libanon og landsbyen, uttrykte det slik: «Religion er noe som overføres til deg når du er barn. Men nå som jeg kan lese bøker, er det noe jeg velger». Til daglig jobber hun som leder for sykepleierne ved et muslimsk sykehus i Saida, og jobber tett med muslimer. Også flere jeg intervjuet i ulike aldre mente at religion var noe de er født med, men at det var et valg etter de var

blitt myndige. Jeg vil derfor ikke omtale gruppene i Libanon som etniske, selv om jeg mener det kan være fruktbart å benytte Barths idé om etniske grupper. Dette fordi hovedtendensen i Libanon, slik jeg oppfattet den under feltarbeidet, er at folk i liten grad konverterer til andre religioner og at solidariteten først og fremst er til deres opprinnelige sosio-religiøse fellesskap. Jeg opplevde at folk i stor grad opprettholdt de religiøse grensene mellom gruppene, og dette er noe jeg vil eksemplifisere gjennom oppgaven.

Måten religiøs tilhørighet uttrykkes og hvilket behov aktørene har for å uttrykke det, er kontekstuel. Konfesjonell identifikasjon vil være et tema ved utfylleing av offisielle papirer og søknader til universiteter og jobbsøknader. Charbel, en venn av min hovedinformant Georges, fortalte at før han ble ansatt i militæret, ble han spurt om hvilken religion han tilhørte. «Det var det første de spurte om!» Jeg hadde invitert Georges og noen av hans venner med på et gruppeintervju, og Georges tok oss med på en restaurant i en nabolandsby og vi snakket under middagen. Da Charbel fortalte til militæret at han var kristen, fikk han jobben. «De trenger kristne i militæret. Det er allerede mange muslimer som er der» forklarte han meg. Georges fortalte etterpå at han jobbet som den eneste kristne av 100 ansatte i et selskap. Den eneste grunnen til at han fikk jobben, var at han kjente en politiker som kunne hjelpe ham inn. Han forklarte «de liker ikke å blande folk. Jeg jobber med sjia: Hezbollah og Amal. Muslimer foretrekker å jobbe med muslimer».

Georges sitt utsagn viser hvordan religion og politikk anses for å henge tett sammen i Libanon. Også andre informanter snakket om muslimer, oftest om sjiamuslimer, som tilhørere av de politiske partiene Hezbollah eller Amal. Dersom man er sjiamuslim antar mange libanesere at man er tilhenger av ett av disse to partiene.

I Libanon kan man snakke om minst to dimensjoner ved religiøs identitet. Disse kan det være viktig å holde adskilt i noen sammenhenger. På den ene siden er den «politiske dimensjonen»: Libanesere arver religiøs tilhørighet (og nasjonalitet) etter sine fedre, og blir dermed tilskrevet en religion allerede ved fødselen (Longva, ikke utgitt). Jeg vil omtale dette aspektet ved religion, som konfesjonelt. På den andre siden er den åndelige dimensjonen ved religion, som jeg ser som todelt: Det ene aspektet handler om det personlige aspektet ved religion, hvilken (om noen) gud man tror på; det andre aspektet vil jeg si er sosialt og handler om hvilket religiøse fellesskap man identifiserer seg med. Religiøs sekt stod tidligere oppført på identitetskortet til alle libanesere. Under borgerkrigen sivile ble ofte stoppet for rutinesjekker, dersom personene tilhørte «feil» religion, kunne de bli drept på stedet eller bli tatt som gissel, såkalte «identity card killings» (Hirst,

2010, s. 110). Etter krigen ble konfesjon fjernet fra identitetskortet, men står fremdeles i identitetspapirene til de fleste libanesere.

Jowel fortalte en formiddag vi satt sammen med en av hennes venninner ute på terrassen, at hun en gang så et tv-program om libaneseres opphav. Jeg hadde nettopp fortalt venninnen at jeg var interessert i å lære om hva de anså som viktig ved deres identitet. Jowel fortalte at noen forskere mente at libanesere stammer fra fønikerne, og at de i programmet skulle verifisere eller avkrefte dette. Forskerne tok DNA-prøver av libanesere fra kysten og fant ut at libanesere er en blanding av fønikere, korsfarere som bosatte seg, og arabere. Dette syntes Jowel hørt riktig ut, men hun presiserte overfor meg at også religiøs identitet var viktig: «Vi er libanesere, vi er kristne først. Maronitt... melkitt... det er nesten det samme. Vi er ikke muslimer».

Historikeren Harb vil ikke si at muslimene «invaderte» Libanon: «Muslimene kom ikke utenfra og invaderte, de fleste familienavnene er både kristne og muslimer», sa han under intervjuet.

Kulturen til befolkningen ble påvirket av fønikerne, og befolkningen påvirket fønikerne, de påvirket hverandre. Saida og Tyr var store kunnskapssentre på denne tiden. Kristendommen begynte i Østen. De kristne i Libanon er ikke mer vestlige enn muslimene. Det var både ikke-troende og kristne i Saudi Arabia da Mohammad startet med «det er bare en gud». [...] Jeg er kristen, men jeg er først libaneser. Jeg skrev boken om Libanons røtter først (før han skrev om de kristnes røtter). Før du kan vite noe om din identitet, må du gå tilbake til røttene. Man må kjenne sin historie før man kan kjenne sin identitet. Det er et problem i sør. De vet ikke noe av dette. Det er et problem ved nasjonal utdanning.

Stedsidentitet og tilhørighet til sted

Når man tenker om sosial og kulturell identitet, er det uunngåelig å plassere det i en bestemt setting og forestille oss det på et sted. Sosial identitet, myter, minne og mening har sine genererende krefter i menneskers erfaringsnære verden og i sanseinntrykk. Sosial identitet erfares alltid og utspilles i spesifikke kontekster. I et fenomenologisk perspektiv defineres landskap ut i fra stedene det består av, og ikke som en romlig og abstrakt beholder. Landskap er bakgrunn og forgrunn for handling, og er alltid både objektivt fysisk sted og et subjektivt kognitivt bilde av stedet. Steder er temporale, de er nært knyttet til fortiden, men de består også av et løfte om en ønsket fremtid. På denne måten er de i flyt, og ikke som statiske punkter i landskapet (Tilley, 2006).

Tilley refererer til Olwig og Hastrup som sier at hva slags typer landskap og sted vi skaper, henger sammen med identitetspolitikken vår og hvilke ideer vi har om hvem vi vil leve sammen med og hvem vi vil ekskludere. Ofte knyttes dette til kategorier som klasse, kjønn, rase, etnisitet og

seksualitet (Tilley, 2006). Tilley foreslår at et landskap ikke simpelthen er et bakteppe for handling, men snarere er noe kognitivt «*karakterisert* ved stedsnavn, assosiasjoner og minner [...] sammenlenket av topografiske trekk, trær, steiner, elver, fugler, dyr med spor av menneskelig intensjonalitet [...] signifikante lokaliteter blir krystallisert ut av miljøet gjennom produksjonen og gjenkjennelsen av mening på bestemte steder og gjennom hendelsen som har funnet sted» (Tilley, 1994, s. 24).

I Libanon blir identitet alltid relatert til religiøs tilhørighet, og religiøs tilhørighet henger ofte sammen med sted. Identitet handler derfor ofte om hvor man kommer fra (Longva, ikke utgitt). Mine informanter fortalte meg at de stadig stiller spørsmål om hvor folk de møter kommer fra, for å få vite «hvem de er». De kunne definere hvilken religion folk tilhører ved å høre hvor i landet de kommer fra, gjennom familienavn og deres dialekt.

Jeg opplevde at informantene mine forholdt seg til de religiøse inndelingene av landsbyer, byer og områder, og at de alltid var klar over hvilken religion som var rådende på de ulike stedene. Hver gang jeg ble tatt med til et «nytt sted», fortalte de meg om landsbyen eller bydelen var kristen, muslimsk eller blandet. Det skal sies at dette ofte ble gjort subtilt og ikke alltid gjort noe poeng ut av. Årsaken til at religion ble presisert overfor meg kan være en følge av at jeg hadde fortalt informantene mine at jeg var interessert i temaet. Få regioner og landsbyer er konfesjonelt homogene, men likevel identifiseres alle landsbyer, bydeler og regioner ved en dominerende religion. Den konfesjonelle karakteren i et område kan gjenkjennes ved tilstedeværelsen av bestemte bygninger, først og fremst religiøse bygninger som kirker eller moskeer. Også fremtredenen av skoler, sykehus og andre velferdsinstitusjoner, i tillegg til gatenavn og navn på bygninger, butikker og parker, kan avsløre religiøs identitet (Longva, *Everyday Confessionalism*, ikke utgitt, s. 11). Sune Haugbolle, assisterende professor instituttet for tverrkulturelle og regionale studier ved Universitetet i København, var i Beirut i 2003. Han skriver i boken «*War and Memory in Lebanon*» (2010) om hvordan monumenter, plakater, gafitti, bannere, flagg osv. på et sted representerer stedets *sekterske* ideologi. Mange av skillelinjene som ble opprettet av militsene under borgerkrigen, fortsatte symbolsk etter krigen, selv etter at barrikadene var fjernet (Haugbolle, 2010, s. 161). Han merket seg også at det var få symboler for den libanesiske staten, de aller fleste markeringene representerte politisk parti og/eller sekt (Haugbolle, 2010, ss. 171-193). Dette stemmer godt overens med hva jeg kunne observere i Beirut og ellers i Libanon våren 2011, men hovedsakelig i de muslimske områdene. I Maghdouche var det få eller ingen politiske symboler synlig i gatene, men religiøse symboler var tilstede.



Husalter i Maghdouche med utsikt innover i landet.

Under feltarbeidet krysset jeg stadig grensene mellom muslimske og kristne områder sammen med mine informanter. Vi oppholdt oss ofte i «de andres» områder, hvor majoriteten av innbyggerne er muslimer. Dette ble med tiden lettere for meg å definere ettersom jeg ble kjent med flaggene og de ulike fargene som er tilknyttet de politiske partiene. Også bilder og plakater av religiøse skikkelser eller martyrer som uttrykker religiøs eller politisk tilhørighet. I områder hvor det bor både muslimer og kristne, lærte jeg at jeg kunne se etter plasseringen av en moské/kirke, om den er plassert på et høyere punkt enn kirken i samme landsby.

Maghdouche som hellig sted

Antropologen Nadia Lovell vektlegger tilhørighet til sted i introduksjonen i boken «Locality and belonging» (1998). Her påpeker hun at tilhørighet til sted vekker en følelse av lojalitet til stedet. En slik lojalitet kan uttrykkes gjennom muntlige eller skrevne historier eller opprinnelsesmyter.

Lokalitet og tilhørighet kan formes og defineres som faktisk territoriell beliggenhet, men det kan også handle om minner om tilhørighet til bestemte landskap. Hvordan en slik lojalitet skapes og modifieres er viktig å avdekke, hevder Lovell, for å kunne forstå identitet på individuelt, men også på kollektivt plan, da identitetsmarkører som tilhørighet og lokalitet ofte transenderer individuell erfaring. Det å tilhøre et sted, medvirker i konstruksjonen av kollektiv identitet. En kollektiv identitet kan i seg selv være instrumentell og brukes til å fremme bestemte politiske krav på territorier (Lovell, 1998).

Flere av mine informanter uttrykte ofte sin følelse av tilhørighet til Maghdouche og betydningen av landsbyens kristne «ansikt», og de understreket nødvendigheten av å bevare Maghdouche som kristen i kontrast til de andre landsbyene rundt. Dette kommer jeg nærmere tilbake til i de neste kapitlene.

«Helligdommens vei»

Lovell påpeker nødvendigheten av minne og hukommelse av og i landskap. Selv om landskap interagerer med, skapes og defineres gjennom menneskelig erfaring, er oppfatningen av konsepter om kulturell konstruksjon avhengig av minne for å foreviges (Lovell, 1998). I nærheten av grotten og statuen av Jomfru Maria, er det opprettet en hellebelagt sti i et område i åssiden ned mot Saida. I en turistbrosjyre omtales stien som «helligdommens vei» (road of the sanctuaries). Her er det oppført ti steintavler med uthogde bilder og tekst som representerer ulike hendelser fra Bibelen som skal ha funnet sted i Libanon. Stien er opprettet for at besøkende «kan bli klar over helligheten til dette landet hvor Kristus og apostlene en gang trådte» (Kwaiter).

Stasjon 1: sedertreet av Libanon i tempelet til Solomon: Solomon vil bygge et tempel som kan være guds hus. I 960 F.kr., ifølge ønsket til kongen, Hiram, konge av Tyr, sendte Solomon tre fra sederskogene i Barouk og Masser-Al-Shouf. Disse to stedene er øst for helligdommen, oppe i fjellene.

[...]

Stasjon 3: profeten Jonas i Jiyeh: ifølge tradisjonen, skjedde hendelsen i bibelen hvor en hval kastet opp Jonas, et sted situert omtrent fem kilometer nord for Saida. Gamle mosaikker som viser hvalen kaste opp Jonas på stranden, er funnet i nabolaget.

Stasjon 4: bryllupet i Kana: det var et bryllup i Kana i Galilea, hvor moren til Jesus var invitert, så vel som Jesus og hans disipler. Der gjorde Jesus sitt første mirakel. Stedet for hendelsen, Kana, finnes i Libanon, ti kilometer sør for Tyr, ifølge St. Jeromes vitnesbyrd, og av Eusebius av Caesarea.

Stasjon 5: Kristus og den kanaaeniske kvinnen i Saida: det var i Saida at den kanaaeniske kvinnen bad Jesus om å helbrede sin datter, som var plaget av djevelen. I den gamle bydelen i Saida er stedet til kvinnen fra Kanaan. Den muntlige tradisjonen her er sterk og innbyggerne viser besøkende gaten hvor Jesus gikk og steinen han satt på.

Stasjon 6: vår ventende frue: ifølge gosplene og den hellige tradisjonen, besøkte Jesus Saida flere ganger. Han preket der, underviste der og helbredet datteren til en kanaaenisk kvinne. Flere apostler, den hellige jomfruen og noen hellige kvinner var med ham på disse reisene. Den romerske veien som ledet fra Jerusalem til Saida passerte Marjayoun og gjennom landsbyen Maghdouche. Siden Saida var en hedensk by, hadde ikke jødiske kvinner tilgang. Dette forklarer hvorfor Jomfruen ventet på Jesus i grotten mens han prekte.

[...]

Stasjon 10: sankt Paulus i Saida: sankt Paulus reiste ofte til Tyr og Saida for å proklamere guds ord og møte de første kristne i disse to byene. I 64 e.kr. når han var under beskyttelse av en centurion (romersk hærleder) kalt Julius, og før han ble tatt med til Italia for å møte Keiseren og tale sin sak sammen med ham i Roma, gjorde han et stopp i Saida. Der fikk han autorisasjon til å gå til sinne venner.

(Kwaiter) (min oversettelse fra engelsk).

Jeg opplevde at mine informanter snakket om og handlet i grotten som om den var hellig, men de hevdet sjelden eksplisitt at de så på området som hellig. En informant omtalte området ved grotten direkte som hellig ved en anledning. En dag vi kjørte forbi grotten så han at to biler hadde parkert langs veien like ved grotten, han antok at det var muslimer som hadde parkert der for å drikke alkohol. I det vi kjørte forbi, uttalte han at han burde jage dem bort. Han sa at det var en skam at «de» (muslimer) satt der og drakk, «denne plassen er hellig for oss». Jeg hadde tidligere både sett og hørt at det kom unge menn fra andre landsbyer til Maghdouche som kjøpte alkohol, og at de parkerte bilene sine i utkanten av landsbyen og drakk alkoholen der. Dette var noe innbyggerne mislikte. Georges raste også over dette en kveld vi kjørte forbi en bil som hadde parkert like nedenfor «Helligdommens vei», og utbrøt «de har ingen respekt for oss». De satt jo like ved «hellig grunn». Jeg kan kun anta at disse to siktet til grotten som hellig sted, i kraft av fortellingen om Jomfru Maria, og at den i dag brukes som en kirke.

I tiden rundt påske ble det offisielt uttalt at jorden var hellig. Jorden i landsbyen ble omtalt som *hellig jord*, på et banner som ble hengt opp i sentrum rett overfor kirken. Bakgrunnen for dette var et forsøk på å hindre at innbyggerne skulle selge jordområder til folk fra nabolandsbyene. Dette er et tema jeg skal ta for meg i et senere kapittel. I samsvar med dette mener jeg man kan se på grotten

og «Helligdommens vei» som «hellig rom» eller «mytisk sted» (Ivakhiv, 2001). I grotten utfoldes det daglig bestemte religiøse aktiviteter. Den benyttes av innbyggerne for bønn og ellers ved religiøse seremonier og høytider. Det ryktes at barnløse kvinner har blitt gravide etter å ha vært i grotten, og at Jomfru Maria har åpenbart seg for folk der. Jeg ble også fortalt at pilegrimer oppsøker grotten hver sommer.

Under et intervju med Georges og noen av hans venner innledet jeg intervjuet med å spørre hvordan de ville karakterisere landsbyen Maghdouche. Samtlige svarte at det er «en kristen landsby», dette samsvarer også med beskrivelser jeg har fått under andre samtaler og intervjuer. Det fremste karaktertrekket til landsbyen er dens «kristne identitet og fortellingen om Jomfru Maria. Under intervjuet satt vi hjemme hos Georges på kjøkkenet. Alle var i 20-årene og de fleste snakket engelsk, selv om de i blant diskuterte seg i mellom på arabisk, før de oversatte et felles svar på engelsk til meg. Under et intervju med den samme gjengen noen uker senere diskuterte gruppen fordeler og ulemper ved å bo i Libanon. En ung kvinne utbrøt: «Jesus var her!». Med dette siktet hun til fortellingen om Jomfru Maria og Jesus og deres reise i området og Marias opphold i landsbyen. Georges har også tidligere nevnt at det er viktig at det bor kristne i Libanon i og med at Jesus, skal ha vært i området som i dag er Libanon.

Kunnskap

Jeg vil betegne fortellingen om Jomfru Maria og tavlene på den «helligdommens vei» som en type religiøs kunnskap. I landsbyen har den status som «vedtatt sannhet» og den inngår i deres epistemologi. Cohen mener at antropologer har en tendens til å behandle myter som et uttrykk for en måte folk kognitivt kan kartlegge fortiden, nåtiden og fremtiden (Cohen, 1985). Måten identiteter blir produsert og opprettholdt må forstås i kontekst av maktrelasjoner, dominans og motstand. Deres relasjon til ulike typer av kunnskap for eksempel vestlig og «indigenous» er også sentral. «Identitetspolitikk» er knyttet sammen med moderne kunnskap, og medfølgende, synkron retorikk og «sannhetspolitikk» som vanskelig kan legitimeres (Tilley, 2006, s. 15).

Connerton skriver i boken «How Societies Remember» (1989) om minnearbeid og sosial hukommelse, men han nevner også betydningen av minner og historie som utelates. Sosialt minne er en prosess som like fullt handler om å utelukke deler av historien. I fortellingen er tiden hvor grotten var «glemt», kun helt kort kommentert, og denne perioden er omtalt den som en «forvirret periode». Fortellingen som dreier seg om Maria blir fremhevet, til tross for at det ikke finnes noen skriftlige kilder på dette. Steintavlene langs «helligdommens vei», minner besøkende på

kristendommens røtter i Libanon og Maghdouche, så de ikke skal bli glemte. Århundrene med muslimsk dominans i området, nevnes ikke.

Tilgang på kunnskap om religion

Et hovedpoeng i boken «Den samfunnskapte virkelighet» av Peter L. Berger og Thomas Luckmann, er at menneskers virkelighet er sosialt konstruert (Berger & Luckmann, 2006 (1966), s. 9). De mener det er viktig å understreke at definisjoner av virkeligheten alltid manifesterer seg ved at individer eller grupper definerer virkeligheten. Man må kunne forstå den sosiale organiseringen av kunnskap for å kunne forstå hva et sosialt konstruert univers er. Med tiden vil det utvikles en arbeidsdeling og spesialisering av kunnskap. Det vil også kreves en organisering av aktører som kan forvalte kunnskapen (Berger & Luckmann, 2006 (1966)). Med tiden vil det dukke opp flere kunnskapssystemer og det vil etter hvert bli en konkurranse imellom disse eller det kan oppstå konflikter mellom «kunnskapsekspertene», som for eksempel prester ved religiøs kunnskap, og de praktiserende, menigheten, over for eksempel krav om deltakelse eller tvil omkring praksisene. «Enkelte ting gjør man ikke fordi de *fungerer*, men fordi de er *riktige* [...] teorier overbeviser fordi de *fungerer* – i den forstand at de er blitt en standard, tatt-for-gitt-kunnskap i vedkommende samfunn» (Berger & Luckmann, 2006 (1966), ss. 125-126). På denne måten kan visse typer verdenssyn eller epistemologi få monopol innenfor et gitt område, så lenge det kun i liten grad stilles spørsmål ved deres sannhet. Slike kunnskapsmonopoler forutsetter en stabil samfunnsstruktur, og har historisk sett ofte vært religiøst betinget. Også noen typer av konkurrerende epistemologier kan segregeres og likevel la folk med forskjellige syn på verden leve side om side. Berger og Luckmann skriver at «så lenge konkurrerende virkelighetsdefinisjoner kan segregeres sosialt og begrepsmessig som noe som er passende for fremmede, og *ipso facto* som irrelevant for en selv, er det mulig å opprettholde forholdsvis vennskapelige relasjoner med disse fremmede» (Berger & Luckmann, 2006 (1966), ss. 124-129).

Fredrik Barth sammenlikner to former for kunnskap på Bali og Ny Guinea, og han fokuserer på hvordan religiøs kunnskap læres og overføres til og mellom mennesker. På Bali overføres den religiøse kunnskapen fra en muslimsk guru til de som går i lære hos ham. Guruen har selv tilegnet seg sin kunnskap gjennom studier hos en lærer, på denne måten blir den religiøse kunnskapen som en guru besitter som læremester, overført gjennom systematisk og vedvarende bortlæring (Barth, 1990). I Maghdouche besitter prestene den religiøse kunnskapen som er ervervet under et prestestudium. Menigheten og Maghdouches befolkning får innblikk i kunnskapen ved å delta på

messer. Her deltar de delvis praktisk i kunnskapsformidlingen ved noen av årets seremonier, vanligvis er den fysiske deltakelsen avgrenset til å gjøre korsets tegn og reise seg flere ganger i løpet av messen. Ved større religiøse seremonier som forgår i høytidene, er den praktiske deltakelsen til stede i større grad. Eksempler på hvordan dette foregår kommer jeg mer inn på i neste kapittel hvor jeg vil skrive om seremoniell og sosial praksis.

Etter borgerkrigen har ikke politikerne kommet til enighet om hvordan religions- og historiefaget kan reformeres (Longva, ikke utgitt). Religionsundervisning er ikke forbudt i de offentlige skolene, men det er altså ingen politisk enighet om hva religionsfaget skal inneholde. Religion undervises likevel i hvert lokalsamfunn av andre institusjoner enn skolen. I Libanon anses de private skolene som de beste, og privatskolene har ofte en klar religiøs og/eller språklig profil, og språk og religion henger som oftest sammen. Det er en tendens at kristne libanesere søker seg til franskspråklige skoler (kristne) og muslimer til engelskspråklige (muslimske) skoler. Dette henger sammen med at de franske skolene ble startet av franske misjonærer på 1800-tallet, hovedsakelig for å undervise kristne barn, men skolene var også åpne for barn av andre religioner (Longva, ikke utgitt). I artikkel 10 i den libanesiske grunnloven står det:

All undervisning skal være gratis så lenge det ikke motstrider offentlig orden og moral og så lenge det ikke går på bekostning av noen av religionenes eller trosbekjennelsenes ære. Det skal ikke være noen krenkelser av de religiøse samfunnenes rett til å ha sine egne skoler så lenge de følger de generelle reglene som er gitt av statlig regulerende offentlig instruksjon.

(Lebanese Ministry of Justice, 1997)(min oversettelse fra engelsk)

Tilgangen på kunnskap om andre religioner enn sin egen, er begrenset i Libanon, med mindre en søker til informasjon på egenhånd. Hvilken motivasjon man har for selv å lære om ting, er avhengig av nivået av ens personlig kunnskap, mener John B. Gatewood (2011). Skoleelevene lærer i liten grad om islam og kristendom som religionsfag, men de lærer om sine egne livssyn og religion i kirken og i hjemmet. I en samtale med Karen hjemme hos henne en formiddag, fortalte hun at de ikke underviste i religion på skolen hvor hun underviser. Hun sa at religion kun ble undervist innad i egen religiøs gruppe, og undervisningen dreide seg da kun om elevenes spesifikke religiøse tilhørighet. På hennes skole eksisterer det ingen generell og komparativ form for undervisning av religioner. Karen fortalte om en gang hun hadde hatt med seg en skoleklasse på utflukt på et sommerkurs hun var leder for. Under utflukten hadde de kristne og muslimske barna gått hver for seg for å be sine bønner.

Også Angi underviser på den offentlige skolen i Maghdouche, og kunne bekrefte at religionsfaget var fraværende i skolen. Hun fortalte meg om skolefagene en kveld jeg og en venninne av henne, satt i stuen og så på tv og drakk te. Angi og venninnen fortalte at de i Libanon har religiøse skoler, men at man som kristen kun lærer om kristendom, og som muslim kun lærer om islam. Alle elevene undervises i matematikk, arabisk, fransk, engelsk (fra man er 12 år i offentlig skole, tidligere ved privatskole), kjemi, fysikk, geografi og gymnastikk. Angi sa hun synes det er synd at man ikke lærer om hverandres religion.

Som ung hadde Angi selv flere muslimske venner, sa hun, og hun ønsket at det skal være mindre fokus på religiøs tilhørighet i samfunnet. I Maghdouche, og i Libanon generelt, er det er få fler-religiøse møteplasser for barna, utenom skolen, og i skolen lærer man ikke om hverandres religion. De muslimske og kristne barna har dermed få arenaer hvor de kan ta del i hverandres religiøse skikker og lære om hverandre på den måten. Dette er interessant fordi det viser at libanesere har liten tilgang til kunnskap om andre religioner enn sin egen, og at religion læres som livssyn og som en del av «kulturen» i hvert trossamfunn som del av sosialiseringprosessen for barn. Georges og jeg snakket om dette i bilen på vei hjem fra Beirut en kveld. Vi hadde sett en dokumentarfilm om samarbeid mellom kristne og muslimske libanesere (se kapittel 6), og Georges fortalte meg at hver lørdag samles barna som er med i Midade i huset ved kirken, menighetshuset, for å delta i ulike sosiale aktiviteter. Gruppen ledes av ungdommer og unge voksne som en gang selv har deltatt i gruppen. Vanlige aktiviteter dreier seg om sang og musikk, tegning, teater osv., hovedsakelig forbundet med bibelske fortellinger. Georges fortalte at de for en stund siden hadde et prosjekt hvor en imam kom for å fortelle barna i organisasjonen om islam. Da foreldrene fikk høre om dette, truet flere med å ta barna ut av organisasjonen. «De ikke ville at barna skulle *bli muslimer*», sa Georges, og samarbeidet ble dermed avsluttet etter det første møtet.

Oppsummering

Religiøs tilhørighet er en den fremste identitetsmarkøren for libanesere i mange situasjoner, og det er noe man ikke kommer utenom i skole og jobbsammenheng. I Maghdouche og i Libanon er folks religiøse tilhørighet bestemt av familien man fødes inn i, da religiøs tilhørighet automatisk overføres fra far. Sted forbindes ofte med religiøs tilhørighet, og det er en generell tendens i landet at innbyggerne i samme landsby tilhører den samme religionen, med mindre det har vært store demografiske endringer. Dette henger sammen med langvarige tradisjoner med tette familiebånd. I

Maghdouche innebærer tilhørighet til lokalsamfunnet også tilhørighet til det religiøse fellesskapet gjennom kjennskap til narrativen og deltakelse i religiøse seremonier.

Jeg har gjenfortalt fortellingen om Jomfru Maria som er sentral for Maghdouches stedsidentitet. Ifølge fortellingen var Jomfru Maria i Maghdouche imens Jesus talte og helbredet i nabobyen Saida. Fortellingen spiller en sentral rolle i innbyggernes epistemologi og knytter religion til sted, som jeg senere skal vise har stor betydning for den videre utviklingen i landsbyen. Troen på fortellingen er av betydning for innbyggernes fellesskapssans. Jeg mener at landsbyen, og spesielt området rundt grotten, omtales som hellig i kraft av denne fortellingen om Jomfru Maria.

Kapittel 4: Hverdagslig og seremoniell praksis, opprettholdelse av konfesjonalisme?

I dette kapittelet vil jeg beskrive noen hverdagslige og seremonielle praksiser som forgår i Maghdouche. Jeg vil argumentere for at innbyggerne gjennom slike praksiser kontinuerlig rekonstruerer, opprettholder og viderefører landsbyens og det sosiale fellesskapets kristne identitet. Jeg vil bygge videre på ideen om landsbyen som kristen fra forrige kapittel, men også at Maghdouche som kristen landsby er et resultat av innbyggernes sosiale praksiser.

Mine funn støtter oppunder hva Longva fremla om at libanesere ikke bare fødes inn i et kulturelt landskap dominert av konfesjonalisme, men sosialiseres inn i en verden preget av konfesjonelle termer. I Maghdouche og i resten av Libanon, lærer barn om religion som livssyn gjennom sosialiseringen fra de er små, og de lærer hovedsakelig om sin egen religion, og dette gjøres gjennom praksis i kirken og menigheten.

Jeg anvender Ingolds teori om «taskscape» som grunnleggende teori for hvordan mennesker skapes av sted og selv skaper steder gjennom sine livsløp og gjennom sosial samhandling med og i landskap (2000). Jeg vil underbygge Cohens tese om at i tilfeller hvor de faktiske geografiske og sosiale grensene til et lokalsamfunn blir undergravet eller svekket, vil symbolsk kommunikasjon av lokalsamfunnet og dets grenser være av større betydning. Dette kan forekomme i bebodde områder, så vel som i oppløste samfunn hvor ritualer sørger for begivenheter som rekonstituerer samfunnet (Cohen, 1985).

Jeg ønsker å vise konstruksjonen av Maghdouche som kristen og innbyggernes kristne identitet i kontrast til de som oppleves som annerledes, muslimene i nabolandsbyene, og jeg vil argumentere for at kategorier om «oss» og «de andre» kommer til uttrykk gjennom sosiale aktiviteter og diskurs.

Opprettholdelse av stedsidentitet gjennom seremoniell praksis

Tilley mener at landskap og steder erfares som en følelsesstruktur og at den sosiale identiteten til innbyggerne på et sted, vil krystalliseres for de som observerer. Folk som reiser igjennom steder vil dermed få inntrykk av innbyggernes kollektiv identitet (Tilley, 2006). Lovell refererer til Appadurai som mener at man kan se på de performative aspektene ved religion som essensielle i å forankre tilhørighet til sted (Lovell, 1998).

Det finnes mange eksempler på hvordan symbolisme kan være med på å forsterke kulturelle grenser mellom lokalsamfunn ved å rekonstituere tradisjon (Cohen, 1985). Som jeg nevnte forrige kapittel, er det stor utbredelse av religiøs og politisk symbolikk i gatebildet i Libanon, slik også Longva og Haugbolle observerte. I Maghdouche kan statuen av Jomfru Maria ses som et symbol på landsbyens kristne identitet, i tillegg til kirken og de små hus- og gatealterene som står langs hovedveien og småveiene i landsbyen. I muslimske landsbyer er forekomsten av politiske symboler en sentral del ved kommunikasjonen av konfesjonell og religiøs identitet, slik jeg har observert i sjiamuslimske byer som Nabatiyeh, Anqoun og Ghazzie. Flagg og plakater av martyrer etter krigen i 2006 med Israel og etter borgerkrigen kunne vise støtte til bestemte politiske partier og konfesjonell gruppe. De politiske symbolene er ofte kombinert med tilstedeværelsen av religiøse bygninger, moskeer. Også og muslimske kvinners kleskode kan avdekke et lokalsamfunns religiøse identitet og avgi en grensedimensjon i kontrast til kristne kvinners kleskoder.

Cohen referer til Clifford Geertz, som mener at sensitivitet til sosiale grenser i stor grad uttrykkes gjennom ritualer, og at ulike ritualer kan kommunisere etnisk opposisjon (Cohen, 1985, s. 49). Jeg ønsker å presentere empiri fra landsbyen som skisserer seremoniell praksis. Jeg hevder, i likhet med Appadurai, at ved å se på måten mennesker bruker sted og ved å se på utfoldelsen av religiøst liv, kan man få innblikk i hva slags type sted det er. I Maghdouche har innbyggerne spesielle seremonier og skikker knyttet opp til de forskjellige kristne helligdagene.

Religiøs praksis er ofte til stede i gatebildet i Libanon og symboliserer på et vis kulturelt og religiøst hegemoni på hvert enkelt sted, ved religiøse høytider. Jeg observerte ingen muslimske seremonier, utenom at jeg så menn som gikk til moskeene for sin daglige bønn. I 2010 var jeg i Nabatiyeh kort tid etter den årlige «Ashura»-feiringen¹⁴, og så da spor etter svarte flagg og tøyestykker som var hengt opp rundt om i byen. I Maghdouche observerte jeg flere eksempler på symbolsk praksis som jeg mener er med på å forsterke kulturelt og religiøst fellesskap, som også bidrar til å forsterke de symbolske grensene mot nabolandsbyene som er muslimske.

Landskap er omstridt, skapt og gjenskapt av mennesker etter bestemte individuelle, sosiale og politiske kontekster (Tilley, 2006). Ivakhiv refererer til Simon Coleman og John Elsner som mener at mennesker *orkestrerer* steder på bestemte måter og dette inkluderer aktører med ulike motiver. Aktørene i et slikt orkester inkluderer både mennesker, ikke-mennesker og miljø. Det kan være utallige orkesterspillere som ikke alltid spiller etter samme «noter» (Ivakhiv, 2001, s. 56).

¹⁴ Høytid hvor Husayns martyrdød markeres. Mange steder er praksisen å slå seg på ryggen med lenger med kniver/ slå seg på brystet, for å vise sin identifikasjon med Husayn. <http://no.wikipedia.org/wiki/Aashura>

Aktørens handlekraft blir formet og påvirket av større sosiale, institusjonelle og historiske prosesser, gjennom «interaksjon mellom det lokale og det globale, mellom strukturer og individers handlekraft medieres gjennom tegn og symboler, fortellinger og bilder, og gjennom sirkulerende mening, ønsker og makt» (Ivakhiv, 2001, s. 46).

Ivakhivs perspektiv sammenfaller med hvordan Ingold snakker om menneskelig aktivitet i landskap. Ingold presenterer begrepet «taskscape» (2000), som omfatter all menneskelig aktivitet som utføres på stedet og i relasjon med landskapet, gjennom menneskenes livsprosesser. Han definerer «task» som enhver praktisk handling som utføres av en aktør i miljøet, og handlingen er en del av hans eller hennes hverdagslige aktiviteter. Taskscape er helt grunnleggende «dwelling-handlinger». Taskscape finnes som interaktivitet, og ikke bare aktivitet, og innebærer dermed også samhandling med andre aktører, landskap, natur og dyr, siden mennesker resonerer med sine omgivelser. Taskscape utgjør en samling av handlinger og sammenhengen mellom disse handlingene, men Ingold presiserer at det likevel ikke er det samme som «kultur». Han mener landskap tar form gjennom inkorporasjon, ikke inskribering, og vektlegger med dette at det foregår en gjensidig påvirkning mellom landskap og menneskene som lever i landskapet. Han ser også betydningen av temporaliteten i landskapet, dette innebærer å se steder i et tidsperspektiv hvor sporene etter tidligere generasjonene også inkluderes. Temporalitet og historie er ikke opposisjoner, men de flettes sammen i erfaringen til de som bringer prosessen av sosialt liv fremover, av aktørene på stedet (Ingold, 2000).

Connerton understreker betydningen av kristendommens historiske bånd, og hvordan bibelfortellingene, som er knyttet til bestemte dager, hendelser og steder, hvert år huskes og feires (Connerton, 1989). Ikke bare blir nåtiden knyttet til «Jesu tid» på tidspunktet for de enkelte seremoniene i Maghdouche, men ulike seremonier forekommer gjennom hele året og seremoniene gjentas årlig til ca. samme tid.

«Shaneeneh» - palmesøndag

Jeg observerte og deltok i påskefeiringen i april 2011, som kanskje er den viktigste religiøse høytiden for innbyggerne i Maghdouche. Hver dag denne uken er det morgen- og aftensmesse i kirken, slik som under resten av året, men ekstra mange deltar under påskefeiringen og liturgien under påskemessene er annerledes enn til vanlig. Under eller etter flere av seremoniene, blir bibeltekstene som er knyttet til de spesielle dagene spilt ut nærmest som teaterstykker. Her deltar både prestene og menigheten, muntlig og fysisk. Dramatiseringene foregår både i og utenfor

kirken, og en av messene foregår om natten, natt til 1. påskedag. Jeg ønsker å presentere et eksempel på en slik dramatisering som jeg observerte palmesøndag, som jeg ser som en type taskescape. Observasjonen ble gjort på formiddagen palmesøndag, denne dagen kalles «Shaneene» hvor innbyggerne minnes Jesus sin velkomst til Jerusalem: «han kom ridende på et esel og folk viftet ham velkommen med palmeblader», fortalte Georges uken før, da han fortalte meg om hva de feiret.

«Dagen etter fikk folkemengden som var kommet til festen, høre at Jesus var på vei inn i Jerusalem. 13 Da tok de palmegreiner og gikk ut for å møte ham, og de ropte: Hosianna! Velsignet er han som kommer i Herrens navn, Israels konge! 14 Jesus fant et esel og satte seg opp på det.»

Evangeliets etter Johannes kapittel 12,12-14 (Bibelselskapet og Verbum (a), 2011).

«Jeg møtte Georges og Rani utenfor Le Triangle¹⁵ klokken elleve. Det var den varmeste dagen hittil i vår, nærmere 30 grader i skyggen. Messen i kirken var nettopp avsluttet og hundrevis av mennesker hadde allerede samlet seg i hovedgaten og utenfor kirken. Folk i alle aldre hadde møtt opp og alle hadde pyntet seg. Jeg fikk assosiasjoner til 17. mai-feiring i Norge, hvor alle kler seg i sitt fineste tøy eller tar på bunaden og vifter med flagg. Mange mennesker hadde møtt opp og alle var kledd i fint tøy. Mennene i finbukse og skjorte, kvinnene i lette kjoler og høye hæler, og mange hadde helt tydelig vært hos frisøren og ordnet håret. Også barna var kledd fint, noen av jentene var pyntet nærmest som dokker i kjoler med tyll, gull og glitter, og guttene var kledd opp i skjorte og flere hadde gelé i håret. Barna holdt utente stearinlys dekorert med blomster og sløyfer. Noen av dem holdt i lekepistoler med kruttlapper i, «for å lage lyd», fortalte Georges. Barna ble satt på sine fedres, bestefedres eller onklers skuldre. Broren til Georges og en kamerat av ham bar også på barn, noen yngre slektninger, og bad meg fotografere dem.

Etter noen minutter begynte kirkeklokkene å ringe. Lydbildet i Maghdouche preges hver dag av bønneropene fra moskeene i nabolandsbyene, men nå ville de uansett blitt overdøvet av kirkeklokkene og av innbyggernes sang og prat. Prestene kom ut fra kirken og alle ekvipasjene av fedre og barn gjorde seg klare. Fire prester i hvite kjortler kantet med gullbånd ledet an og begynte å gå rundt kirken. En yngre prest gikk først og bar et hvitt flagg, bak ham gikk den nye presten i landsbyen, den gamle presten bar på et ikon av Jesus, og den siste bar på et trekors og en laurbærkrans. Ekvipasjene fulgte etter mens alle de andre som stod rundt kirken så på. All biltrafikk gjennom landsbyen var blokkert ved kirken i sentrum.

¹⁵ Lokal restaurant i sentrum, et møtested for landsbyens unge og barnefamilier, like ved kirken.



Prestene under «Shaneene»-seremonien påsken 2011, foto: Steffen Laursen.

Prestene og de oppmøtte sang «Hosianna, velsignet være han som kommer i herrens navn», mens prestene ledet følget i rolig tempo rundt kirken mens kirkeklokkene ringte. Barna satt på skuldrene til sine fedre med lys og lekepistoler i hendene. Etter tre runder løste folkemengden seg gradvis opp og familiene gikk hjem for å spise lunsj».

(Utdrag fra feltnotater).

Seremonier og ritualer som «Shaneene» inngår i innbyggernes taskescape og jeg mener at ritualer er med på å forene innbyggerne i Maghdouche gjennom å kommunisere en felles kulturarv og melkittkristen identitet. Ritualiseringen av seremoniene gjør at det religiøse aspektet ved Maghdouches stedsidentitet hvert år blir gjenskapt, opprettholdt og videreført til de neste generasjonene. Seremoniene kommuniserer en kristen «landsbyidentitet» i kontrast til «de andre», og er et verktøy i arbeidet med å opprette sosiale grenser.



Ei jente på skuldrene til sin far under «Shaneene»-seremonien påsken 2011, foto: Steffen Laursen.

«Shaneeneh»-seremonien foregår hvert år og kan ses som et ritual i den betydning at det er en regelstyrt aktivitet av symbolsk karakter som trekker deltakernes oppmerksomhet til «objekter av tanke og følelse som har en spesiell betydning for dem» (Connerton, 1989). Alle ritualer er gjentakende per definisjon og gjentakelsen innebærer en kontinuitet med fortiden og fremtiden. Ritualer kan gi uttrykk for mye ved et lokalsamfunns sosiale liv, men det er likevel viktig å se de i sammenheng med ikke-rituelle handlinger og med samfunnslivet ellers (ibid.).

Sosialt fellesskap, å være en av «oss»

Connerton skisserer ulike måter å se ritualer på, og jeg anser to av disse som spesielt interessante med tanke på mine observasjoner; En sosiologisk posisjon, som er en delvis tekstuell representasjon, og en historisk posisjon, hvor ritualene må sees i relasjon til sin historiske kontekst. I den sosiologiske posisjonen vektlegges de ritualenes kommuniserende funksjon. Ritualene kommuniserer en gruppes delte verdier og hensikten med dette er å minske en mulig intern uenighet. Ritualer kan i dette perspektivet fortelle oss hvordan sosial stabilitet og likhet etableres. Ritualer kan også ses i en politisk kontekst hvor utøvelse av ritualene kan ses som en type kognitiv kontroll i et samfunn hvor makt systematisk fordeles ulikt (Connerton, 1989). I Maghdouche kan prestene

sies å ha en slik type makt ettersom katolisismen og kristne seremonier er de fremste. Slik jeg tolker seremonien er det tydelig at det kristne budskapet fremstår som den viktigste meningsbæreren og prestene er pådriverne for, og ledere av ritualet. Under «Shaneene»-seremonien minnes de Jesus sin velkomst i Jerusalem, det ligger altså et klart kristent budskap i ritualet. Innbyggerne som deltok under seremonien, deltok først og fremst sammen med sin familie, slekt og venner, men de møtte også andre innbyggere med samme interesse. Det at innbyggerne involveres i ritualet, kommuniserer definitivt en kristen identitet, uavhengig av hva deltakerne selv fremlegger som sin individuelle mening. En årsak til at jeg mener at det er viktig å vektlegge seremonier som «Shaneene» er at de uttrykker tilhørighet til kirken, og jeg tror spesielt dette perspektivet er viktig når man ser på opprettholdelse av stedidentitet i landsbyen. Deltakelse i et sosialt fellesskap forsterker identifikasjonen mellom medlemmene, tilhørighet til lokalsamfunnet og tilhørighet til stedet.

Kroppsliggjøring av liturgier

Kroppsliggjøring er en sentral forutsetning for identitet og tilhørighet. Identiteter må føles, gjennom å handle med mennesker og gjenstander i våre omgivelser, ikke bare forestilles. Dette vil igjen påvirke omgivelsene. Tilley mener sosial identitet kan sies å være «kroppen i tankene» (Tilley, 2006, s. 22). Også Connerton fremhever betydningen av kroppslig religiøs utøvelse, enten som bestemte kroppslige bevegelser og uttrykk, eller gjennom bevegelser som i det minste er delvis kroppslige. Kroppsliggjøring av religiøs liturgi er nokså formell. Nærmest alle kroppslige utførelser er definert på forhånd og åpner i liten grad for variasjon (Connerton, 1989).

Samtlige sanser involveres i et ritual som «Shaneene». Deltakerne gikk og stod, side om side. Fedrene og barna deltok i paraden rundt kirken med barna sine på skuldrene: synet av alle menneskene kledd for fest, lyden av kirkeklokkene, sang, snakk og latter, lukten av røkelse fra røkelseskarene, og kvinnenenes sterke parfymen, og sist, men ikke minst berøringen fra menneskene omkring, barna på skuldrene og bevegelsen sammen med folkemassen. Ifølge Connerton finnes det to typer kroppslig rituell praksis: inkorporerende praksis, definert som alle typer kroppslig praksis eller tale som gjøres i andres nærvær som er ladet med mening som overbringes med eller uten hensikt; og inskriberende kroppslig praksis, som vil si å gjøre noe for å lagre eller gjenopprette mening. I praksis kan memorering av en kulturelt spesifikk kroppsholdning en være en slik inskriberende praksis (Connerton, 1989, ss. 72-73). Jeg lærte at de i kirken har en bestemt måte å sitte på. En av de siste dagene i påsken, fikk jeg høre av Georges at jeg satt feil i kirken. Jeg satt

alltid med kryssede bein, men Georges sa at det var vanlig å sitte med begge føttene på gulvet når man satt under messen. Han antok at det var for å vise respekt i guds hus, men beroliget meg med at han ikke trodde de andre i kirken brydde seg om at jeg satt feil. De visste at jeg kom fra et annet land med andre skikker. Under messene pleier menigheten å reise seg gjentatte ganger og gjøre korsets tegn ved å føre høyrehånden, med tre fingre, fra pannen til brystet, og deretter fra til venstre og høyre skulder. Også denne kroppslige involveringen av menigheten var ukjent for meg på forhånd. Det var tydelig at barna hadde lært disse praksisene i ung alder, alle deltok da de ble oppfordret til å gjøre korsets tegn. En kvinne jeg intervjuet, fortalte at selv om barna hennes på 3 og 5 år ikke var døpt, hadde de likevel lært å gjøre korsets tegn.

Andre seremonier i påsken foregikk på liknende måter med menighetenes kroppslige deltakelse. Jeg deltok i kveldsmessen på skjærtorsdag sammen med foreldrene mine som var på besøk påskeuken. På denne messen ble korsfestelsen av Jesus utspilt i kirken:

«Jeg gikk på messen i kirken sammen med moren min denne kvelden. Vi satte oss på en benk ganske langt bak, i midten av kirkerommet, slik at vi fikk oversikt over de som var til stede. Til høyre for alteret i et hjørne var det satt opp greiner med grønne blader. Kirken var ikke full da messen startet, men det så ut til å komme folk selv etter at messen hadde startet. Menn og kvinner satt side om side.

Det var en helt annen stemning enn tidligere messer jeg hadde vært på. Under store deler av messen sang prestene rolige salmer. Etter en halvtimes tid samlet barna seg foran i kirken og de fikk utdelt stearinlys av noen kirketjenere. De elektriske lysene i kirken ble slukket og rommet ble mørkt. Kun stearinlysene og noen røde lykter i vinduene var tent og avga varmt, dempet belysning. Barna stilte seg opp parvis på rekke og kirkeklokkene begynte å ringe. Barna gikk så ned den venstre gangen mellom benkerekkene, prestene gikk sist. En med et rødt flagg, en med røkelse, en med lys, og sist gikk to prester og bar et stort kors i tre. Følget gikk rolig rundt inne i kirken, mens det ringte i klokkene. Den eneste lyden å høre, var kirkeklokkene, fottrinn og prestenes stille sang. Menigheten var stille, de fleste hadde reist seg, men noen satt på kne med foldede hender, noen gråt stille, en mann satt bakoverlent på benken med armene utstrakt. Lukten av røkelse spredde i det mørke kirkerommet og jeg kjente varmen fra lysene, og fra alle menneskene inne i kirken. Først nå så jeg at kirken var blitt helt full og at det stod mange i dørene og så inn.

Etter den tredje runden inne i kirken, samlet barna seg foran ved alteret, prestene gikk med korset bak greinene til høyre for alteret. De vi kunne ikke lengre se dem, men hørte med ett at noe ble

spikret og korset ble synlig mellom greinene. Prestene hadde festet en figur av Jesus på korset: dette var korsfestelsen...».

(Utdrag fra feltnotater).

Igjen merket jeg meg deltakelsen i seremonien. I motsetning til ved «Shaneene», var det kun barna og prestene som deltok kroppslig i denne seremonien. Resten av menigheten stod stille og bad, noe som også kan sies å være en kroppslig handling. Ved å delta på dette får barna en følelse av tilhørighet til det religiøse fellesskapet, og de blir allerede som unge kjent med bibelfortellingene.

Natt til 1. påskedag så jeg igjen en kroppslig realisering av en bibeltekst. Ved 5-tiden søndag morgen holdes en messe som kalles «Hasjme». Denne messen holdes med referanse til da Jesus drar ned for å hente uskyldige sjeler og ta de med seg opp til himmelen. Mange unge pleide å feste denne kvelden og mange gikk ute i gatene og drakk øl. Georges og vennene hans foretrakk å dra på et tivoli i Saida hvert år denne dagen. Før vi dro i kirken den natten drakk vi kaffe hos Georges.

«... vi kom til kirken klokken 5 den natten. Kirken var fullsatt og mange stod også utenfor. Det var både unge og gamle i kirken, og mange fulle ungdommer stod utenfor kirken. Messen startet som på vanlig vis med salmer, og menigheten og de utenfor roet seg raskt. Noen minutter ut i messen gikk presten ut av kirken gjennom hoveddøren. Om lag halvparten av de som satt i kirken, gikk ut sammen med han. Georges sa til meg at vi skulle bli inne slik at jeg kunne se hva som skjedde. Presten lukket døren bak seg og vi hørte rop og stemmer utefra fra en guttegjeng. Georges fortalte meg at de var fulle og at de ville tulle med presten. Presten banket på døren tre ganger og de som var inne i kirken svarte han på arabisk. Etter noen minutter kom presten inn igjen, da skulle han ta med seg inn de som hadde gått ut sammen med han, Messen ble etter hvert avsluttet og vi gikk hjem hver til vårt for å sove ut».

(Utdrag fra feltnotater).

Georges fortalte senere at de som ble med presten ut, skulle symbolisere sjelene som Jesus (presten) hadde hentet fra helvete (utenfra) og tok med seg opp til himmelriket (kirken). Denne messen symboliserte at Jesus, på vei opp til himmelriket etter sin død, hentet med seg sjelene fra helvetet og gav de frelse så de kom opp til himmelen.

Connerton viser til Bourdieu som sier at seremonielle aktiviteter viser tilhørighet til tidligere generasjoner. Slike aktiviteter viser en investering av tid og ferdigheter innen en bestemt type

symbolsk kapital (Connerton, 1989). Seremonielle handlinger innebærer et minne om aktiviteten, og kroppslig praksis i slike former medfører en kombinasjon av minne og kroppslige vaner. Ved utførelsen av religiøse eller kulturelle seremonier blir ofte det grunnleggende meningsinnholdet tatt for gitt. På grunn av et felles minne om innlæringen av praksisen, vil utførelsen av den kroppslige praksisen oppleves som en sterk og overbevisende kraft (ibid.). Jeg tror deltakelse på ritualer og seremonier, som beskrevet over, er med på å forankre en kroppsliggjort følelse av tilhørighet til fellesskapet og til lokalsamfunnet.

Religiøs konformitet?

Jeg opplevde ikke at det var noen form for tvang til deltakelse på seremoniene eller deltakelse i kirken ellers i landsbyen, og mitt inntrykk var at de aller fleste deltok i de større religiøse seremoniene, mens noen færre deltok i de daglige messene. Uansett hva deres motivasjon for deltakelse er, eller *tilsynelatende* er, virket det som om deltakelse i ritualene øker bevisstheten rundt tilhørighet til lokalsamfunnet, men det er vanskelig å si om det sosiale aspektet var viktigst for innbyggerne. Connerton viser til at det finnes en forskjell mellom måter å utføre gester og handlinger på, som ved observasjon er vanskelig å avdekke. Handlinger kan gjøres med «naturlig» letthet, eller handlingene kan være mer eller mindre tvunget, og likevel observeres som at de gjøres med en naturlig letthet (Connerton, 1989).

Hovedinformantene mine har fortalt meg om deres måte å være religiøs på. Begge er melkittkristne på papiret, og deltar i menigheten, men i ulik grad. Angi fortalte en kveld vi gikk hjem sammen etter et intervju med et religiøst blandet par. Hun vil ikke gå med kors på kroppen og går sjelden i kirken. Angi fortalte at hun ikke liker hvordan religion «gjøres» i kirken, hun liker ikke settingen i kirken hvor presten har «svarene», og at man må betale penger for tjenester som bryllup, begravelser osv. Likevel var Angi med under «Shaneene»-seremonien. Heller ikke Jowel pleide å gå i kirken, og gikk ikke med kors, men hun gikk i kirken ved spesielle seremonier og høytider. Georges og Karen hadde alltid et kjede med kors på rundt halsen. Karen gikk i kirken dersom sykdommen hennes tillot det. Georges gikk i kirken så ofte han kunne, og han leder kristen barne- og ungdomsorganisasjon på fritiden. En morgen Georges hadde vært ekstra tidlig oppe for å kjøre en venn på flyplassen, fikk han mulighet til å delta på morgenmessen. Han fortalte meg samme ettermiddag at han følte det var en grunn til at han dro på den messen den morgenen. Messen viste seg å være dedisert til hans fetter som døde under krigen i 2006, og Georges satte seg ved siden av

sin tante. Han mente det var meningen at han skulle være der og trøste tanten under denne messen. Etter denne dagen fortsatte han å gå på morgenmessen.

Ved at innbyggerne opprettholder sine tradisjoner, vil de vedlikeholde lokalsamfunnets distinktive karakter (Cohen, 1985). Men det er også rom for individuelle tolkninger av religion. Hver og en har et eget forhold til sin religion, som de uttrykker på forskjellig vis. I ukene før påske har det vært faste. Flere av informantene mine fastet, men i ulik grad. En venn av Georges hadde fortalt oss at dersom noe positivt hendte i livet hans, ville han gå en strekning mellom Maghdouche og et kloster et par mil inn i landet. Og noe positivt hendte: konen hans ble gravid, og langfredag pakket han en sekk og gikk hele veien opp til klosteret. Meningen bak turen var for å takke gud for hans velsignelse, og at han og kona skulle bli foreldre var en velsignelse.

Mai – «Marias måned»

Mai omtales som «Marias måned», og en dag i slutten av mai, så jeg en kvinne vandre gjennom landsbyen kledd i hvit kjole med en blå kappe omslynget rundt kroppen. På føttene hadde hun sandaler. Jeg satt i bilen med en kvinnelig informant, vi hadde nettopp spist lunsj hjemme hos henne, og vi kjørte sammen til sentrum hvor hun skulle tilbake på jobb i butikken sin. Jeg spurte henne hvorfor kvinnen gikk slikt kledd, og hun svarte: «Kvinnen har sannsynligvis lovet Maria at hun skal gå slikt kledd for å takke. Noen kvinner går kledd slik i mai, det er ment symbolsk for å si takk for hjelp fra Jomfru Maria». Flere kvinner i Libanon (og kanskje andre steder) kan ses i den samme drakten, hvit eller blå kjole med en kappe eller slør. Mange går til en bronsestatue av Jomfru Maria i landsbyen Harissa, «Lady of Harissa», litt nord for Beirut, denne statuen minner om den i Maghdouche. Kvinner i sør kommer til statuen i Maghdouche. Årsaken til at kvinnene kler seg slik og går til statuene varierer og baserer seg på personlige grunner. En fellesnevner er for å vise takknemlighet til Jomfru Maria, etter å ha fått innfridd en bønn. Antrekket bæres til alle tider hele måneden (Slemrod, 2011).

Cohen referer til Turner som sier at ritualer er multi- vokale og multi- referensielle. De har ofte en offisiell form, men deltakerne i ritualene tillegger dem sin egne individuelle mening og erfaring. Det er kanskje denne muligheten til selv å tillegge ritualer og utførelsen av dem, sin egen mening og dermed dekke sine egne sosiale og emosjonelle behov. Dette er med på å gjøre kollektive ritualer attraktive og fengslende. Cohen understreker at selv om samfunn innad deler de samme symbolene, trenger ikke medlemmene å tillegge symbolene den samme meningen. Folk tillegger også ritualer ulik mening. Konformitet er ofte en illusjon, i det minste er det kun en del av historien, men slike

seremonier og ritualer som beskrevet, kan være med på å vedlikeholde en type samfunnsstruktur (Cohen, 1985).

Opprettholdelse og videreføring av religiøs identitet

I den historiske posisjonen vektlegger Connerton at ritualer ikke kan forstås i termer av sin interne struktur alene. Alle ritualer må ha blitt oppfunnet på et tidspunkt, og over tid er de mottakelige for endring i både mening og form. Ritualer må derfor tolkes ut i fra sin historiske kontekst (Connerton, 1989, s. 51). Han fokuserer på betydningen av minneseremonier («commemorative ceremonies») og minnearbeid gjennom repeterende seremonier og riter. Minnearbeid er med på å konstruere, opprettholde og videreføre identitet. Kroppslige ritualer og seremonier opphører å eksistere om de ikke blir utført, derfor er minne om de viktige for opprettholdelsen (Connerton, 1989). Det samme gjelder for uformelle kroppslige handlinger, som for eksempel handlingen med å tegne korset med hånden. Dette er en håndbevegelse som mange av mine informanter gjorde «automatisk» hver gang de kjørte forbi grotten og i det de så statuen på vei opp til landsbyen.

Temporalitet er viktig for opprettholdelse og videreføring av stedlige ritualer og tradisjoner.

Repetisjonen av de religiøse seremoniene i Maghdouche, med det samme budskapet og den samme meningen år etter år gjør det, til ritualer, og til en tradisjon for innbyggerne. Det religiøse innholdet og formen på seremonien er den samme gjennom mange år, men likevel har mange elementer ved «Shaneene»-seremonien og de andre ritualene knyttet til påskefeiringen vært offer for endring.

Ritualer gjentas med jevne mellomrom, men det er ikke er *nøyaktig* det samme som skjer hvert år. Det er ikke alltid de samme menneskene som er til stede, været forandrer seg, konteksten forandrer seg, mennesker blir eldre, noen har kanskje flyttet til et annet sted, et annet land. Materielle ting ved ritualer kan endre seg over tid, slik som for eksempel bruken av lekepistoler i «Shaneene»-seremonien. Under de forskjellige messene i kirken ble jeg også overrasket over at mange tok bilder med mobiltelefoner og digitalkameraer.

Opprettholdelsen av ritualene og videreføringen til etterkommende generasjoner, er med på å vedlikeholde en kristen identitet og landsbyidentiteten. Under seremonien kunne jeg ser alle generasjoner representert ute i gatene. Små babyer, barn og unge i alle aldre, voksne og eldre, kvinner og menn. Under lunsjen på palmesøndag etter «Shaneene»-seremonien sa Georges at han selv husket å sitte på sin fars skuldre som liten, og at han ønsket å bære sine barn når han har stiftet sin egen familie, og at det var en tradisjon han likte.

I begrepet «tradisjon» ligger en konnotasjon til noe uforanderlig og statisk, det ligger en relasjon til fortiden. Dette aspektet jeg mener er viktig i et lokalsamfunn som Maghdouche. Det at innbyggerne gjentar «Shaneene»-seremonien i liknende form hvert år, gjør seremonien til noe som alle kjenner. Mine informanter hadde positive assosiasjoner til begrepet «tradisjon» (det engelske tradition), men noen hadde også negative assosiasjoner. Georges fortalte meg ofte om landsbyens tradisjoner i positiv forstand. Under et intervju sa han at selv folk fra Beirut reiste til Maghdouche for å oppleve de tradisjonelle feiringene og landsbylivet: «de tradisjonelle bryllupene... de gamle gatene, den tradisjonelle kulturen vår og den gamle kirken... appelsinblomst-vannet...».

En kvinnelig informant fortalte at hun ikke satte så pris på det tradisjonelle i landsbyen. «Jeg liker ikke Maghdouche, jeg vil flytte til Beirut. Jeg vil leve blant folk som er fordomsfrie. Her er folk veldig tradisjonelle, de liker ikke nye ting, bare tradisjonelle ting». Hun fortalte at hun følte hun ikke hadde så mange muligheter ved å bli boende i landsbyen, men at det var vanskelig å skulle flytte fra familien sin.

Sosiale grenser

Kirken resonerer med syklusene i menneskets liv, og inngår i menneskelig «dwelling». Den rommer alle generasjoner og benyttes året rundt. Selve utformingen av kirken kan ses som en kroppsliggjøring av en historisk prosess som er rotfestet i menneskers livskontekst, mener Ingold. Kirkebyggets historie består av praktisk utfoldelse mellom kirken og menneskene som har bygget den. Kirken er et signalbygg og spiller inn på omgivelsene (Ingold, 2000, s. 206). Utformingen med det høye spiret og plasseringen, gjør at den kan ses over store deler av Maghdouche. Kirkeklokkene gjør at den ikke bare blir sett, men også hørt. Hele året ringer kirkeklokkene inn til messe og for å markere ulike høytider og seremonier som fødsler, bryllup og begravelser. Men i Maghdouche er også «de andres» nærvær til stede. Daglig høres bønneropene fra moskeene i nabolandsbyene i nord, sør og vest, og vil alltid minne om hvilke landsbyens omgivelser.

De religiøse seremoniene er med på å forene innbyggerne i Maghdouche om en felles kulturarv og en felles kristen identitet, men de er også med på å skape grenser og å belyse grensene til «de andre». Ritualer som foregår på et bestemt sted kan i et repertoar av symbolske aktiviteter bekrefte og forsterke grensene mot andre steder og sosiale fellesskap (Cohen, 1985). Utførelsen av seremoniene i Maghdouche kan tolkes til å kommunisere utad en kristen identitet, som kontrast til en muslimsk identitet. Barth mener at grenser markeres fordi mennesker som interagerer med andre som av en eller annen grunn ses som forskjellige, har et behov for å opprettholde dette skillet.

Aktørene i gruppene er hele tiden oppmerksomme på de kategoriske distinksjonene mellom sin gruppe og de som oppfattes som annerledes, og grensene mellom gruppene består på tross av personflyt over dem (Barth, 1969). Cohen mener også det er viktig for sosiale grupper å markere grenser. Dette er fordi opprettholdelsen av sosiale grenser innebærer en «innkapsling» av identiteten til lokalsamfunnet. I likhet med identiteten til et individ, gjøres sosiale grenser relevant ved behov i interaksjon. Mye av arbeidet med å opprettholde grensene ligger i å utvikle og videreføre symbollandskapet som er felles (Cohen, 1985).

Georges fortalte at han vokste opp med både kristne og muslimske venner på skolen. Først i 13-14-års alderen begynte religion å bli mer viktig. «Åh, du ber slik...?» etterlignet han, og forklarte: «Vi ble mer separert, og nå holder også politikken på å separere folk». Oppmerksomheten om at det eksisterer en forskjell mellom innbyggerne i det libanesiske samfunnet, øker etter hvert som barna blir eldre og tar mer del i lokalsamfunnet.

I påsken var det mye folkeliv ute i hovedgaten både på dagtid og om kveldene er det. Mange familier og ungdommer går på restauranten i sentrum for å spise. Folkelivet tiltrakk seg mange folk fra nabolandsbyene. Ved flere slike anledninger har det oppstått bråk mellom gutter og unge menn fra landsbyen og fra sjialandsbyene Ghazzie og Anqoun. Som følge av dette var det væpnet militære ute i gatene under «Shaneene»-seremonien og ellers i påsken. På kveldstid patruljerte et militært kjøretøy med soldater gatene med jevne mellomrom. Denne våren fryktet de angrep på kirken, fortalte Georges meg palmesøndag, etter angrep mot den koptiske kirken i Egypt denne våren. Militæret var i landsbyen for å forhindre slåsskamper mellom kristne og muslimske guttegjenger, men også mer «organiserte» angrep fra muslimer. Innbyggerne var klar over at de kunne være i fare, men dette hindret de ikke i å fortsette sin feiring som vanlig. Jeg tror at det er spesielt viktig å opprettholde tradisjon og sin distinkte identitet for lokalsamfunn som Maghdouche, hvor innbyggerne føler en viss trussel fra omgivelsene.

Et annet eksempel på tydelige markeringer av sosio-religiøse grenser, men også kroppsliggjøring, opplevde jeg da jeg var med Georges og hans venner, sammen med andre unge i Midade og JEC i på en bønnemarsj en dag i mai. Dette var et årlig arrangement hvor ungdommene som var med i Midade gikk til fots fra en skole i Sahliye, en landsby litt nord for Maghdouche, til grotten i Maghdouche. Georges og vennene hadde fortalt meg om turen, og de fremla det hele som en lang gåtur, en «walk of prayers», med vekt på «walk» og ikke «prayers», altså marsj, fremfor bønn. De sa at de pleide å gå sammen, spise og snakke.

«March of prayer»

«Vi ble kjørt til Dar il Inaye, en kostskole i landsbyen Salhiye. Her møtte vi flere unge medlemmer i JEC fra Maghdouche og andre kristne landsbyer i sør som skulle delta. To prester som skulle lede følget, forklarte Georges meg. Jeg la merke til at det stod en militærtruck der, men tenkte ikke videre over det ettersom det i Libanon er militærfolk de fleste offentlige steder. Etter en 10-15 minutters tid begynte den ene presten å gå rolig samtidig som han sang på en salme eller bønn. Hele følget samlet seg og gikk bak ham. Vi ble ledet av en minibuss med lydanlegg, militærtrucken med rundt 10 soldater kom etter oss. Jeg så først nå at også et par politibiler og en ambulanse med personell fulgte med oss, og jeg må innrømme at jeg ble overrasket over at vi skulle følges av både militær, politi og minibuss. Georges og vennenes beskrivelser av turen i forkant stemte ikke helt med realiteten. Jeg fikk inntrykk av at vi gikk en pilegrimsferd, og vi var godt sikret.

Vi gikk først til Abra, en landsby med både kristne og muslimske innbyggere, tidligere var den kristen. I det vi gikk forbi en moské i et muslimsk nabolag, kjørte en politibil mellom følget og moskeen og en politibil kjørte foran oss. Militærtrucken kjørte bak oss. Jeg fikk inntrykk av at vi ble passet på, som om det var ventet at noen kunne komme til å angripe oss, men ingen andre i følget så ut til å være bekymret. Jeg spurte likevel Georges hvorfor det var så en så stor sikkerhetsstyrke med oss, og han fortalte meg at sist han gikk denne turen, hadde de endt opp med å måtte flykte da de gikk forbi den palestinske flyktningleiren nedenfor Maghdouche. Da hadde det blitt utløst skudd derfra. Han sa også at det er alltid høy beredskap ved politiske demonstrasjoner, og andre folkesamlinger ettersom det er vanskelig å forutse om noe skal skje eller ei.

Veien vi gikk mellom landsbyene, var i dårlig stand, smal og svingete. Den snirklet seg opp og ned åsene i det bakkete landskapet i innlandet. Langs veien i de kristne landsbyene så jeg mange små husaltere, som jeg også hadde sett mange av i Maghdouche. Det ser ut som små glasskap, med en liten statue eller et bilde av jomfru Maria eller Jesus inni, og de var pyntet med friske blomster (eller plastblomster) og lys. Mange husholdninger så ut til å ha sine egne husaltere. Under turen stoppet prestene ved flere av disse alterene og velsignet familiene som bodde der. Det virket som om mange familiene stod i gaten og ventet på oss og flere hadde plukket roseblader og kastet bladene ut over oss i det vi stoppet opp for å be eller gikk rolig forbi. Noen av de som stod langs veien ble også med følget videre på turen til Maghdouche. Vi stoppet ved alle kirkene i hver landsby også, og prestene ba til Maria og velsignet folk som hadde møtt opp der».

(Utdrag fra feltnotater).

Grotten i Maghdouche var det endelige målet og mange hadde møtt opp for å ta i mot følget og overvære messen som ble holdt i grotten. Mange hadde også slått følge med gruppen underveis og vi var opp mot 100 mennesker de siste kilometerne. Etter omlag tre og en halv times gange var vi fremme ved grotten og her så jeg flere kvinner som var kledd i «Marias drakt».

Victor Turner har argumentert for at noen ritualer, som for eksempel pilegrimsreiser, har kapasitet til å skape «communitas», en fellesskapsfølelse mellom individene i en gruppe hvor deltakerne identifiserer seg med hverandre. Denne identifikasjonen er så sterk og ensbetydende at all annen sosial bagasje som ellers skiller medlemmene fra hverandre, ses som irrelevant (Cohen, 1985, s. 55). Fiona Bowie argumenterer imot Turners funksjonalistiske tilnærming til pilegrimsreiser og ritualer. Hun mener at på samme måte som ritualer *kan* skape en fellesskapsfølelse mellom individene, kan det også gjøre det motsatte. Det kan skape splittelse mellom etniske og religiøse grupper. Hun trekker frem pilegrimsferden til Mekka for muslimer, *Hajj*, som et eksempel på dette, hvor det kan oppstå konflikter mellom sunni og sjiamuslimer og derfor er det alltid bevæpnet militære til stede dersom det skulle bryte ut kamper (Bowie, 2006). Under pilegrimsturen til Maghdouche, fryktet riktignok ikke deltakerne eller arrangørene for konflikter innad i gruppen som gikk, men de fryktet helt klart mulige konfrontasjoner mellom de kristne og muslimer. Jeg fikk noenlunde bekreftet dette da jeg spurte Georges, om hvorfor det var militære og politi med på turen. Som nevnt, fortalte han at det kunne forekomme angrep mot gruppen, og de var derfor «føre var».

Romlig og stedlig praksis - Hverdagslig reproduksjon av konfesjonalisme

Jeg vil her ta for meg noen bevegelsesmønstre jeg merket meg under feltarbeidet, og jeg vil dele de i to bolker. Først vil jeg diskutere hvilke implikasjoner kjønn hadde for bevegelse i de forskjellige sfærene, offentlig og privat, i både nasjonal og lokal kontekst. Deretter vil jeg se på mine informanternes bevegelse i religiøse og «nøytrale» rom og steder, og deres samhandling med muslimer. Jeg mener at det konfesjonelle systemet har spor i hverdagslivet i landsbyen. Jeg vil påstå at innbyggerne også i sitt daglige sosiale liv er med på å reprodusere og videreføre ideen om konfesjonalisme.

Kvinnens sfærer

Det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret i Libanon er likt for kristne og muslimer, selv om kanskje de kristne kvinnene kan bevege seg noe friere, i hvert fall ifølge mine informanter. Nancy trakk frem kvinnesyn som et eksempel. Hun fortalte om to kristne kvinner hun kjente som hadde giftet seg med

muslimske menn. Etter noen år, hadde deres ektemenn krevd at de skulle gå med hijab og slutte å jobbe.

Sammenliknet med andre arabiske land, ligger Libanon foran når det kommer til kvinners rettigheter og frihet. Kvinner har hatt stemmerett siden 1952 og har lovfestet rett til utdanning og arv (med unntak for muslimske kvinner, hvor sharialoven gir menn forrang). Kvinner kan i lik grad som menn eie eiendom og bestemme over egen inntekt. Likevel må en kunne si at det politiske, religiøse og sosiale livet i Libanon er mannsdominert, og kan kalles patriarkalsk. Alle sfærer er i stor grad dominert av menn. Tanken om likestilling, som jeg er vant til fra Norge, er i stor grad fraværende i Libanon. Diskursen har trolig et annet innhold og form.

I 2009 ble fire kvinner valgt inn i nasjonalforsamlingen, men alle disse kommer fra familier i det øvre økonomiske og politiske sjiktet, og har fått innpass i det politiske miljøet ved hjelp av sine mannlige slektninger. Forsøk på å introdusere kvinnekvoter ved parlamentsvalg har ikke vært suksessfulle. Det eksisterer fremdeles kjønnsdiskriminering på flere områder. For eksempel er straffen for utroskap forskjellig for menn og kvinner; kvinner får en hardere straff, mens tiltalen mot mannen trekkes dersom han går tilbake til sin kone. Kvinner har ikke lov til å ta abort, med mindre hennes eget liv står i fare, og abort kan straffes med opptil 7 års fengsel. Menn gis redusert straff ved såkalte «æresdrap». Voldtekt anses som en forbrytelse mot offerets ære, fremfor som en voldsgjerning, og det «eksisterer» ikke innen ekteskapet. Dersom voldtektsmannen gifter seg med offeret, bortfaller tiltalen (Khalaf, 2010) (Khalife, 2009).

Den romlige bevegelsen jeg merket meg i landsbyen var til dels kjønnnet. Jeg la raskt merke til at det offentlige rommet i landsbyen var mannsdominert, ved at menn besatt politiske og religiøse stillinger. Jeg så sjelden kvinner eller jenter gå alene ute etter solnedgang, som oftest gikk de i par eller grupper, eller ble fulgt av menn. Under feltarbeidet fikk jeg stadig følelsen av at mine mannlige informanter og bekjente så det som sin oppgave å sørge for at jeg var trygg. Jeg var ofte den eneste kvinnen, når jeg var sammen med Georges og vennene på sosiale aktiviteter, spesielt på kveldstid. Fra første dag etter at jeg ble kjent med Georges og vennene, ble jeg hentet ved og kjørt hjem til døren da vi skulle ut på sosiale aktiviteter. I begynnelsen syntes jeg at dette var en hyggelig, men unødvendig gest, da småveiene i gamlebyen egentlig var for smale for biler. Jeg følte meg alltid trygg uansett hvor jeg gikk, om det var langs hovedveien, gjennom smågatene eller om jeg gikk tur ute i landskapet mot drueplantasjene. Likevel ble jeg ofte advart mot å gå rundt alene, og spesielt på kveldstid. Utover våren begynte det å irritere meg at jeg ikke fikk gå «fritt», men alltid ble kjørt eller fulgt til døren av mine mannlige informanter. Jeg kom opp i noen diskusjoner med

Georges om dette, og han svarte alltid unnvikende da jeg konfronterte han om årsaken. I påsken kom temaet på bane igjen da jeg en kveld ønsket å gå hjem alene fra Georges sitt hus. Han og hans venner insisterte på å følge meg hjem og sa de ville følge etter meg for å se at jeg kom meg trygt hjem dersom jeg ikke lot de gå sammen med meg. Jeg gav etter tilslutt og fikk overtalt Georges til å fortelle meg hva som var så skummelt. Han fortalte om ei venninne som en gang hadde blitt forfulgt av noen gutter i en bil, «de var ikke fra landsbyen», sa han, og impliserte/antydte at de var muslimer. Det hadde endt med at Georges hadde kommet løpende og havnet i slåsskamp med guttene.

I løpet av den tiden jeg var sammen med Jowel og hennes familie reiste vi ikke ut av landsbyen, men oppholdt oss for det meste i huset. På en typisk dag brukte Jowel store deler av dagen på håndarbeid, hun broderte puter til salg i Dignity og duker for eget salg. Hun gjorde husarbeid og hjalp moren på kjøkkenet. Når hun ikke var hjemme gjorde hun ærender i landsbyen, handlet inn til måltider, leverte tepper til rens, eller dro på besøk til venninner. Kvinnene stod for all matlaging og kaffekoking. Moren, stod på kjøkkenet mesteparten av formiddagen og forberedte meze¹⁶ til lunsj, selv om hun var i åttiåra og var blitt dårlig til beins. Jowel gjorde alle ærend i Maghdouche og beveget seg hovedsakelig i et avgrenset område mellom hjemmet, naboer, nærbutikken og Dignityhuset. Et unntak var hennes daglige trimtur med ei venninne. De gikk en times tur rundt i landsbyen, dog begrenset til hovedveiene hvor det stort sett er andre mennesker.

Jeg så det samme mønsteret i familiene til Angi og Georges, også her var det kun kvinnene som gjorde noe på kjøkkenet. Både Angi og Jowel fortalte meg at de ikke var særlig glade i å lage mat, men at de likevel gjorde det for at mennene i familien skulle få mat. Hos Jowel var det likevel moren hennes som stod for det meste av matlagingen. Jeg opplevde altså kjøkkenet som det «kvinnelige rommet» i huset. Mennene så ofte nærmest malplassert ut på kjøkkenet. Georges fortalte meg at den eneste gangen han hadde laget noe på kjøkkenet, var da han bodde på hybel i Beirut mens han studerte. Da pleide han å lage seg te. Under studietiden fikk han med seg mat hjemmefra eller kjøpte «ta-med»-mat. Nå fikk han alltid mat hos familie, slekt eller venninner dersom moren eller søsteren hans ikke var hjemme og kunne lage noe.

¹⁶ Libanesiske småretter – lik det spanske tapas.

Inter-religiøs samhandling

Den romlige bevegelsen til mine informanter utenfor landsbyen virket på meg som religiøst betinget. De fleste av informantene mine så ut til å oppholde seg på kristne eller religiøst nøytrale områder når de beveget seg utenfor landsbyen, med unntak av skole, universitet og arbeid. Når jeg var sammen med Georges og vennene, oppholdt vi oss nesten alltid i landsbyen, i kristne landsbyer eller bydeler, eller i hva jeg vil kalle religiøst «nøytrale» områder, som kommersielle steder som kjøpesentre, kino og restauranter i Saida eller Beirut.

Samhandlingen mellom kristne og muslimer i Maghdouche forekom som konfliktfylte møter mellom unge gutter fra Anqoun eller Ghazzie og de unge guttene fra Maghdouche. Utover våren ved kveldstid så jeg mange biler kjøre frem og tilbake langs hovedveien gjennom sentrum. Georges og vennene sa ofte til meg, «Han er ikke herfra...», «De er ikke herfra...», og siktet til guttene og de unge mennene som satt i bilene som kjørte forbi. Implisitt sa de at guttene var muslimer. «De er her for å se på jentene våre», sa de, og siktet til jentene i landsbyen i 14 - 20-årsalderen, som på kveldstid i helgene pleide å gå frem og tilbake langs hovedveien og småsnakke.

En av Jowels venninner fortalte en ettermiddag hun var på besøk hos Jowel, at hun ikke likte å ta med seg sønnen sin i den offentlige hagen. Det var så mange mennesker der, og mange muslimer. Hun sa, for å sette det litt på spissen, at selv om det ikke var så mange muslimske familier, så var det mange barn, fordi muslimske kvinner får flere barn enn de kristne.

Som i de fleste politiske regimer hvor det er mindre sikkerhet og folk lever under en større trussel for tilfeldigheter og vold utenfor deres eget lokalsamfunn, vil usikkerheten i seg selv virke som en restriksjon mot mellomnisk kontakt. I mange slike situasjoner vil interaksjon mellom gruppene blokkeres på grunn av mangel på tillitt på tvers av gruppene, eller mangel på muligheter til å samhandle (Barth, 1969). De aller fleste av dem jeg snakket med sa at de hadde muslimske venner og bekjente, også Georges, men under feltarbeidet ble jeg ikke introdusert for noen av disse. Jeg så sjelden mine informanter i samhandling med muslimer. Georges fortalte at han var skeptisk til å ha besøk av muslimer i landsbyen, under det første intervjuet med ham og vennene:

Jeg omgås muslimer, men ikke i Maghdouche. Jeg har vært med de i begravelser, og bedt slik som de, men jeg kan ikke invitere dem til Maghdouche. De har andre vaner. Og jeg vet ikke hva de ville si og gjøre om de kom hit.

Jeg spurte Angi og Karen en kveld vi satt hos Angi om de trodde det var noen forskjell på hva unge og eldre mener om relasjoner til muslimer i dag. De svarte at de trodde kanskje de som opplevde

krigen og er «ferdige» med den og kan erkjenne at det er på tide å gå videre og ikke lengre bære nag, men de hadde ingen forklaring på hvorfor mange unge nå var skeptiske til muslimer. Angi og Karen fortalte meg at de ofte følte de ikke passet inn i noen av gruppene, hverken som kristne eller muslimer, da de var unge. Angi fortalte at hun og familien reiste til Beirut under krigen, og at hun fikk kommentarer av kristne i Beirut om at de ikke kunne skjønne hvordan kristne i sør kunne leve så tett på fienden: muslimene. Begge hadde nære muslimske venner da de gikk på skolen, og som ungdommer. Derfor har Angi valgt å sende sine to sønner på den offentlige skolen i landsbyen slik at de kan omgås muslimer.

Karen organiserte et intervju med et par som hadde bodd i Canada. Hoda og Nadim var begge i slutten av 30-årene. De hadde bodd i Canada i seks år med sine fire små barn. Hele familien har nå canadisk statsborgerskap, noe mange libanesere streber etter¹⁷. Vi satt i stuen i første etasje og fikk servert «Almaza», libanesisk øl, og ferske mandler av Nadim. Hoda satt med deres yngste barn på fanget, de andre barna var i ferd med å legge seg. Under intervjuet fortalte Hoda at hun hadde jobbet på en muslimsk skole i en nabolandsby før de flyttet, «De hørte til Amal, de trengte fransklærere siden de fleste muslimer er engelsk utdannet». Nadim og Karen satt sammen med oss i stuen da vi snakket, og sa noe på arabisk seg i mellom, før Nadim brøt inn: «Det er en detalj hun ikke forteller nå... og jeg og Karen vil at hun skal fortelle deg det». Hoda viste til at hun forstod hva Nadim siktet til og svarte, «Jeg ville ikke si det fordi jeg ikke ville gjøre noe stort nummer ut av det». Karen forklarte: «Hun begynte å gå med hijab da hun underviste. Mange kristne klager over at de ikke får jobb, men de vil ikke tilpasse seg, som ved å gå med hijab».

Hoda fortalte:

De var aldri frekke mot meg, og de tvang meg ikke [til å gå med hijab]. De lot meg gå med hijaben på min egen måte. Jeg bare brukte den til å dekke håret. Noen ganger mens jeg underviste falt den ned på skuldrene mine, og det var greit. De behandlet meg veldig bra. Kanskje vi tenker slik på grunn av måten vi ble oppdratt på. Vi aksepterer de andre, hverandre. Vi lærte å bygge en bro. Mange kristne sier at det ikke er noen jobber. Noen ganger er det det, men de må lære seg å kunne tilpasse seg, men det vil de ikke. Selv på universitetet mitt, var jeg den eneste kristne blant mine venner. Vi hadde en betingelse, det var aldri å snakke om religion, da fikk vi problemer.

¹⁷ Dobbelt statsborgerskap fungerer som en sikkerhet dersom det skulle bryte ut ny krig og innbyggerne ble nødt til å flykte utenlands. Amerikansk eller europeisk statsborgerskap gjør det også lettere å kunne reise til andre land, jobbe og studere i utlandet.

Inter-religiøse ekteskap

Inter-religiøse ekteskap er problematiske i Libanon. Hovedårsaken til dette er at det ikke finnes noen institusjon eller et lovverk for å inngå sivile ekteskap, det er kun mulig å inngå religiøst betingede ekteskap. De sivile lovene, for ekteskap, arv og skilsmisse er styrt av religion og de religiøse lederne. Et religiøst blandet par må derfor velge om de vil giftes i et muslimsk eller kristent ekteskap, og det kreves konvertering for en av partene. For en kristen, vil ikke et muslimsk ekteskap være gyldig i kirken, og den kristne vil ikke kunne motta brødet under nattverd ved konvertering til islam. Sharialoven forbyr ekteskap mellom en muslimsk kvinne og en kristen mann, og det kreves at den kristne mannen konverterer til islam eller at den muslimske kvinnen konverterer til kristendom (Longva, ikke utgitt). Likevel øker antall blandede ekteskap hvert år. Løsningen for mange par er å gifte seg sivilt i utlandet, da et sivilt ekteskap regnes som gyldig for den libanesiske staten, men det er ikke forenelig med lokal religiøs praksis. Parenes barn vil uansett bli tildelt farens konfesjon uavhengig av morens religion (Khalaf, 2010).

Angi organiserte et intervju for meg med et par i Maghdouche som var gift på tvers av religion. Mannen, Omar, kom fra en sjiamuslimsk familie i en annen landsby, og kvinnen, Maryline kom fra Maghdouche. Vi foretok intervjuet hjemme hos paret, og Omar var med under den første delen av intervjuet, før han måtte ut på et ærend. Hjemmet til Omar og Maryline var innredet i en helt annen stil enn de andre husene jeg hadde vært i. I stuen var det innredet med store tunge møbler og mye stoffer, trelags gardiner og puter. Fargene gikk i brunt og gull, og det var mange pyntegjenstander på bordene, en stor kontrast fra de tomme veggene hos Angi, Georges og Jowel, og stuer med enkle møbler. I stuen hos Angi var det enkelt innredet med lite dekorasjoner på veggene. I en hylle stod det et bryllupsbilde av Angi og ektemannen, på veggene et bilde av mannens far, og et av deres yngste sønn på hans første nattverd. På den ene veggen, litt høyt, hang også et innrammet broderi fra Dignity med skriften «Maghdouche». Over døren inn til kjøkkenet hang et bilde av Jesus og disiplene fra nattverden. Ellers var veggene hvite. En stor sparepære formet som en blomst hang fra taket og ga et kaldt hvitt lys. Om forskjellen handlet om økonomi eller personlig smak, vet jeg ikke.

Maryline er melkittkristen på papiret og personlig troende, og Omar fortalte at han «hadde sin egen tro». Maryline og Omar hadde jobbet sammen i Saida og det var her de møttes. Begge familiene deres var i begynnelsen skeptiske til et ekteskap, og Maryline fortalte at de først nektet dem å gifte seg, helt til de møtte Omar og så at han var en god mann. «Da likte de ham. De så at han var en snill person og at han elsket meg. De (familien) nektet meg et muslimsk ekteskap, og jeg ville heller ikke ha et muslimsk ekteskap. Omar respekterte min mening».

Maryline gav uttrykk for at hun følte at hennes familie, og spesielt barna ble ekskludert fra lokalsamfunnet i Maghdouche:

Det er vanskelig for barna at vi er gift borgerlig. På en måte er vi utenfor samfunnet, og vi er utenfor våre familier. Vi er mellom to familier [...] Moren min vil at vi skal døpe barna våre, men vi sier *nei*. Vi vil at barna selv skal velge når de er gamle nok. Moren min sier hele tiden at hun vil at de skal døpes. Det er mange aktiviteter for barna i kirken, og det finnes ingen alternativer.

De har valgt ikke å døpe barna sine for at de selv skal kunne velge hvilket trossamfunn (om noe) de vil sogne til når de er 18 år. Det at barna ikke er døpt, fører til at de blir ekskludert fra en rekke sosiale samlinger i og med at det meste av sosiale aktiviteter for barn er arrangert av kirken eller av religiøse frivillige organisasjoner. Maryline fortalte at de likevel deltok i noen av seremoniene i påskeuken og at Omars muslimske familie også kom for å se for eksempel «shaneene»-seremonien, og at hun hadde lært barna de kristne tradisjonene.

Jowel en av hennes venninner var ikke åpne for ekteskap på kryss av religion. Begge kvinnene er ugifte. Jowel sa en ettermiddag vi diskuterte dette ute på terrassen: «Jeg kunne aldri giftet meg med en muslim. Da vil jeg heller bo alene». Venninnen sa at dersom hun gikk ut med en muslim, ville hun avslutte forholdet så raskt det var på vei til å bli noe annet enn vennskap. Likevel presiserte begge to at de var fordomsfrie. Mens vi snakket om ekteskap og relasjoner til muslimer, kom moren til Jowel bort til oss og sa på arabisk at «det er bedre å være gift med en muslim enn å leve i samboerskap (*concubinage*)!». Jowel oversatte for meg. Moren var altså uenig med kvinnene om dette.

Maribel, en kvinne i 20-årene jeg kom i kontakt med via Dignity, var også skeptisk til å skulle gifte seg med en muslim. Hun jobbet daglig som lærer på en muslimsk privatskole i Maghdouche hvor de fleste elevene og lærerne er muslimer. Jeg intervjuet henne og en venninne hjemme hos meg en ettermiddag:

Jeg foretrekker det ikke, på grunn av barna. De ville vært usikre på hvilken religion de skulle følge. Og foreldrene mine, og hans foreldre... Hvilket samfunn skulle barna følge? Jeg åpner ikke for slike relasjoner med muslimer. Jeg ville avbryte før det utviklet seg til å bli et slikt forhold. Jeg er redd... vi kan være venner, men ikke noe mer. [...] Jeg har gode relasjoner til muslimer fordi jeg jobber med dem, men når du ser muslimske jenter prøver å oppføre seg som kristne, rømmer vekk fra sin religion... hvorfor skulle vi gå til islam og muslimer? Hvorfor skulle vi gå bort i fra det kristne?

Pierre, en middelaldrende mann jeg intervjuet, var åpen for sivile ekteskap. Selv var han ugift og bodde for seg selv. Han jobbet som lærer på en muslimsk skole, var jordbruker og hadde et verv i styret til Dignity. Hans politiske syn var ellers svært annerledes fra resten av mine informanter. Han hadde et ønske om at Libanon skulle bli del av Stor-Syria igjen. Pierre mente at Libanon måtte gjøre noe med lovgivningen og åpne opp for sivile ekteskap:

... Libanon er et delt land. Det er for mange vegger mellom lokalsamfunnene, dårlig lovgivning... Spesielt når det kommer til ekteskap og arverettigheter. Det er ingen sosial forening. I en geografisk enhet må det være interaksjon mellom alle mennesker, uten veggene, uten veggene av lover. Det er kunstig. Vi har 18 lovgivninger¹⁸ for innbyggernes private liv. Det er idioti.

Gatewood mener at individer skiller seg fra hverandre ved deres akkumulerte personlige kunnskap. Dette gjelder mennesker i samme nabolag så vel som personer i forskjellige deler av verden. «Inter-individuelle» forskjeller gir mening så lenge alle mennesker lærer seg ting gjennom deres, unike livshistorier (Gatewood, 2011, s. 102).

Oppsummering

Jeg har vist at innbyggerne i Maghdouche konstruerer og opprettholder landsbyens kristne stedsidentitet gjennom seremoniell, men også hverdagslig sosial praksis. Og jeg har vist at kategorier om «oss» og «de andre» kommer til uttrykk gjennom sosiale aktiviteter og diskurs, som ved at de stadig omtaler muslimer som «de andre» og eller definerer deres religiøse eller konfesjonelle tilhørighet på andre måter. Religiøs og politisk tilhørighet forveksles ofte og flere av mine informanter antar «de andres» tilhørighet basert på hjemsted og/eller navn, og dette bekrefter også hva jeg fremla i kapittel 3 om tilknytningen mellom religion og sted.

Mine funn støtter oppunder hva Longva fremla om at libanesere ikke bare fødes inn i et kulturelt landskap dominert av konfesjonalisme, men at de gjennom oppveksten sosialiseres inn i en verden preget av konfesjonelle termer. Ut i fra mitt materiale vil jeg også påpeke at individuelle forskjeller vil være med på å påvirke hvordan individer forholder seg til andre. Blant mine informanter var det ikke entydig i hvilken grad de opprettholdt og videreførte det konfesjonelle systemet. Det er viktig å trekke frem at personlige erfaringer fra krigen og vennsrelasjoner med muslimer vil være med på å påvirke relasjoner med muslimer i positiv eller negativ retning.

¹⁸ Pierre refererer her til at de 18 forskjellige konfesjonelle gruppene har sine egne sivile lover.

Det er klart at et fåtall av mine informanter som omgås muslimer i eller utenfor landsbyen. Det faktum at det ikke er mulig å gifte seg sivilt i Libanon, vanskeliggjør ekteskap på tvers av religion, og det kan være mange ulemper for kristne å gifte seg i muslimske ekteskap, dog hovedsakelig sosialt.

Det er ikke lenger krig i Libanon, men situasjonen i landet oppleves likevel tidvis som utrygg, og tilliten til «de andre» er enda ikke fullstendig opprettet, jeg vil komme nærmere inn på dette i neste kapittel.

Kapittel 5: Salg av jord

«En ettermiddag i påsken gikk jeg tur med Angi og Ahlam. Dette var den første ordentlige varme dagen denne våren. Klokken var fire på ettermiddagen og solen varmet fortsatt godt, jeg kunne kle meg som på en norsk sommerdag. Angi og Ahlam viste vei gjennom landsbyen. Vi passerte den offentlige barneskolen og gikk sørover i landsbyen. Her sluttet den tette bebyggelsen og det er store jordbruksarealer utover mot grensen til landsbyene i sør. I dette området av Maghdouche er det flere sitrushager og olivenlunder, i tillegg til noe udyrket mark. Vi gikk forbi den offentlige videregående skolen og utover i retning mot Middelhavet. Det er kun et par familier fra Maghdouche som bor i dette området, og det er bare bygget noen få hus langs veien. En slektning av Angi eier en liten åker med «foul» (en type belgfrukt) og andre grønne planter, vi stoppet her og plukket med oss litt til å spise på veien. Vi passerte en bananplantasje og stoppet igjen for å se på tre menn som jobbet med å kutte ned trærne. Angi og Ahlam fortalte at trærne kuttet for at de skal gi bananer. Når bananplanten vokser setter den et skudd som dreper treet, og det dannes et nytt tre i den gamle roten, de døde bladene må kuttet vekk for å gi rom til de nye og den nye planten gir bananer. «Sønnen dreper faren», forklarte de.

Vi gikk videre forbi plantasjonen og så straks et stort hus under bygging, dette var i utkanten av Maghdouche, kun en 15 minutters gange fra sentrum av landsbyen. Karen hadde tidligere vist meg dette huset tidligere, og da fortalt at hun hadde hørt at bygningen skulle brukes som bønnerom for muslimene i området. Angi og Ahlam kunne verken bekrefte eller avkrefte dette. Karen hadde fortalt meg at det meste av jorda her var solgt til folk i Ghazzie, sjuamuslimer. Vi stoppet ved en overbygget vask i et veikryss. Over vasken var et bilde laget i mosaikk og det stod skrevet noe rundt bildet på arabisk. «En muslimsk skikkelse», forklarte Ahlam om han som var avbildet, «selv om jorda her egentlig hører til Maghdouche». Herfra var det et par hundre meter til den «opprinnelige» grensen mellom de to landsbyene, men nå var grensen praktisk talt flyttet inn til dette krysset. For noen år siden var det ikke bygget noen hus i dette området, jorda ble brukt til jordbruk, fortalte Angi. Nå kunne vi se at det var bygget en rekke store villaer. Et hus ble brukt av Amal-lederen, Nabih Berri for sommerfester, fortalte Angi. Alle husene i dette området var inngjerdet og de har store hager, en villa hadde svømmebasseng og tennisbane. Jeg tenkte at det var lett å se forskjell mellom disse villaene og resten av husene i Maghdouche. I landsbyen bor det også noen velstående familier, men husene deres kan ikke sammenliknes med de store villaene her i utkanten.



Angi og Ahlam fortalte oss om noen mosaikker som hadde blitt funnet i dette område, inne på en tomt. Mosaikkene kunne dateres tilbake til den Bysantinske perioden, fortalte de. Nå var tomten kjøpt av en familie fra Ghazzie, og eierne var i ferd med å bygge en stor villa. Vi gikk inn på gårdsplassen og Angi ropte opp til noen arbeidere som jobbet på taket av villaen. Vi fikk tillatelse til å se på mosaikkene. Jeg så også rester av en bygning i hagen, noe jeg senere fikk høre kunne ha vært en kirke. Siden tomten er privateid, kommer mosaikkene til å gjøres utilgjengelig for innbyggerne i Maghdouche».

(Utdrag fra feltnotater).

Sosiale grupper forankrer sitt verdenssyn i landskapet gjennom rituelle handlinger og gjennom romlige og fortolkende praksiser, men innsatsen til den gruppen er ikke alltid like suksessfull, og samfunnet kan bli offer for andre gruppers forsøk på å erverve landskapet til egne formål.

(Ivakhiv, 2001, ss. 55-56) (min oversettelse).

Innbyggerne i Maghdouche ser på salg av jord til muslimer som et problem. I lang tid har innbyggerne hatt tette bånd til jorda gjennom jordbruk, men denne tradisjonen er i stor grad på vei til å avta da stadig færre livnærer seg som jordbrukere. Mange velger derfor å selge sine

jordbruksarealer fremfor å kultivere dem. Jorden som selges er hovedsakelig ubebygde områder i utkanten av landsbyen, som tidligere ble brukt til jordbruk av forskjellig slag. En stor del av innbyggerne er imot denne salgstrenden, og kirken, representert ved biskopen, har sammen med en lokal organisasjon gått ut og oppfordret innbyggerne til ikke å selge jorda si. De frykter at deres område sakte, men sikkert innsnevres og at muslimer, som kjøper jorden, over tid vil kunne «ta over» landsbyen og endre landsbyens religiøse og kulturelle atmosfære.

I dette kapittelet vil jeg vise hvordan kjøp og salg av jord ble behandlet i Libanon under mitt feltarbeid, og jeg kommer til å legge hovedfokuset på hvordan dette ble behandlet på lokalt plan i Maghdouche, og hvordan mine informanter forholdt seg til temaet, men også hvordan saken ble tatt opp i media denne våren.

Nasjonal kontekst

Longva fremhever betydningen av libaneseres tilknytning til jorden, og hvor viktig dette båndet er for deres identitet, i sin artikkel om hverdagskonfesjonalisme. Hun mener at sted er den territorielle inkarnasjonen av slekten og familien, og at slektens historie er innskrevet i jorda (Longva, *Everyday Confessionalism*, ikke utgitt, s. 13). Den sosiale identiteten i Libanon er forventet å være «tykk», ha mange lag og være dypt forankret til et konfesjonelt avgrenset rom. Hun fokuserer på hva det vil si for libanesere at de kun kan stemme ved valg i sine fødesteder. Mange bor andre steder i landet enn der hvor de ble født og der hvor familiene kommer fra. Det er mulig å skifte registreringssted til sine nye bosteder, men kun få gjør dette. Mange velger ikke å endre registrert bosted av hensyn til familie og slekt (Longva, ikke utgitt).

Salg av jord var et tema som ofte kom frem i samtaler første gangen jeg var i Libanon, og det ble et tema jeg selv fokuserte på under flere intervjuer. Dette ble presentert for meg som at muslimer fra landsbyene rundt, hovedsakelig fra Anqoun og Ghazzie, kjøper opp jord i Maghdouche. Som oftest brukte mine informanter «de andre» eller «andre» når de snakket om hvem som kjøpte, men jeg forstod tidlig at det alltid var snakk om muslimer, enten sjia eller sunni, og fikk senere bekreftet dette. Jeg ble også fortalt at kjøperne er villige til å betale opptil ti ganger verdien av et jordstykke. Under mitt første intervju, et gruppeintervju med en Georges og noen av hans venner, som alle er i alderen 20 til 30 år, spurte jeg om hva de tenkte om salg av jord til muslimer. De fortalte meg at det hadde vært noen politiske diskusjoner omkring emnet like før jul, og en av de fortalte meg at han trodde det hadde kommet en lov som skulle hindre kjøp og salg av jord og eiendom på tvers av religion. Dette mente han var en god idé. De andre som deltok under intervjuet hadde ikke hørt om

denne loven, men stilte seg også positive til den. Jeg bestemte meg straks for å finne ut mer om denne loven, da jeg syntes det var bemerkelsesverdig at en slik lov var blitt godkjent i og med at den ville innebære systematisert diskriminering basert på religiøs tilhørighet.

Lovforslaget

Ifølge flere nettavisartikler jeg kom over, skulle det vise seg at det kun dreide seg om et lovforslag, som aldri ble presentert som et ferdigutviklet lovforslag. Arbeidsminister Butros Harb hadde i desember 2010 laget et lovforslag som skulle hindre kjøp og salg av eiendom på tvers av religion de neste 15 årene. Harb mente at en slik lov ville «verne nasjonal sameksistens og vedlikeholde balansen» i Libanon (Dick, 2010). Harb forela loven i et forsøk på å hindre en «semi-organisert» trend i salg av jord fra medlemmer i en religiøs gruppe til en annen. Han var bekymret for demografiske endringene i kristne områder, og fryktet at den nasjonale balansen (mellom de religiøse gruppene) var truet på grunn av salg av jord. Loven var ment til å regulere situasjonen de neste 15 årene, og dersom den ble brutt, kunne man risikere å bli bøtelagt eller en eventuell fengselsstraff.

Jeg ønsket å høre flere synspunkter på denne saken og Karen organiserte et intervju for meg med en lokal politiker. Politikerer er bosatt i Maghdouche og tilhører det sjiamuslimske partiet Amal og 8.mars-blokken. Intervjuet ble holdt på arabisk, og Karen deltok som tolk for meg og oversatte umiddelbart hovedtrekkene i hva Han sa under intervjuet. I tillegg anvendte jeg lydopptaker slik at jeg, sammen med Karen, kunne oversette og skrive ned detaljert i etterkant av intervjuet. Jeg spurte om hva politikerer mente om lovforslaget til Harb, og han presiserte at det ikke hadde dreid seg om en lov, men at det var et prosjekt:

Prosjektet går ikke overens med grunnloven vår. De fleste folk og politikere var ikke enige [med arbeidsminister Harb]. Selv han, som annonserte ideen, tok den ikke videre. Han forstod at folk ikke ville være enige med ham. Vår grunnlov kan ikke begrense friheten til å kjøpe og selge eiendom. Alle borgere må ha den friheten. Vi kan ikke skape skiller mellom borgerne. Grunnloven vår er basert på likhet mellom alle borgere, det er derfor vi ikke kan ha en lov som forby salg av jord til enkelte. Vi er alle borgere. Motsigelser, prosjektet ville stride imot våre lover.

Jeg fulgte opp med: «Tror du en slik lov ville kunne fremme nasjonal enhet, eller ville det skape et større skille?» Han svarte: «På den ene siden ville det ikke skape et større skille, det ville fremme nasjonal enhet på en måte, men på den andre siden ville det skape skiller».

En slik lov, eller enkelte av mine informanternes ønske om en slik lov, sier noe om hvilken trussel de føler for «de andre» og om hvilken frykt de har for inngripen i egen sfære. Det kan også si noe om hvor viktig det er for dem å bevare landsbyen som kristen, eller ikke-muslimsk.

Oppfordringer fra religiøse ledere

Flere kristne religiøse ledere gikk ut offentlig for å motivere kristne til ikke å selge jorden sin, i følge flere nettaviser det siste året. Biskoper, patriarker og prester argumenterer hovedsakelig mot at folk skal selge jordområder til folk i utlandet, men også mot salg av jord til ikke-kristne libanesere. Biskop Basilios Mansour, som er overhode i det greskortodokse kirkesamfunnet med sete i Akkar, bad de kristne i hans region om ikke å selge jord. «Han som ikke har jord, har ingen verdighet (dignity). Han som selger jorden sin selger sin stolthet, identitet og tilhørighet. Vi aksepterer ikke dette for noen», sa han etter en seremoni 15. juli 2011, etter å ha lagt en grunnstein ved en greskortodoks kirke (Daily Star, 2011).

Cohen skriver at tomter er ikke bare en arena for arbeid, jordbruksarbeid, men at det også er et familieterritorium med lange historiske assosiasjoner og kan være en grunnleggende identitetsreferent (Cohen, 1985). I Maghdouche har jordbruk tidligere vært viktig for innbyggerne. Pierre, som jeg viste til i forrige kapittel, mente at mangel på interesse for jordbruk var en årsak til at folk nå har begynt å selge jorden sin. Jeg ble kjent med han i begynnelsen av feltarbeidet da jeg leide huset hans noen uker. «For 50 år siden levde de fleste i Maghdouche av jordbruk så begynte folk å bli leger, ingeniører, lærere og så videre. Nå er de fleste arbeidstakere. Det er ikke lenger noen bånd mellom folka og jorda deres», fortalte han meg under et intervju. Løsningen på problemet mente han kunne være at kirken og kommunen oppmuntret unge til å drive jordbruk. «De må hjelpe de til å gjøre jordbruk til en business. Gjøre jordbruk til profitt». Han mente det hadde skjedd en kulturell endring i landsbyen etter krigen og at penger og fine biler var blitt viktigere for folk enn jordbruk og lokale verdier.

Jeg spurte han om hvordan han trodde landsbyen ville være om 20 år, og han svarte:

Jeg tror ikke det vil være noe Maghdouche, fordi den yngste jordbrukeren i dag er 50 år... Den yngste som jakter på fugler er 5 år. Det er ingen tette band lenger mellom innbyggerne og jorda. Alt er åndelig eller materialistisk. En hver materiell endring vil føre til en kulturell (spirituell) endring, og enhver kulturell endring vil føre til en materiell endring. Noen i Maghdouche har blitt mer velstående. De tjener mye penger i Beirut, men de misbruker det, og pengene var lettjente. Krigspenger, og det har vært et stort kulturelt forfall.

Også maronittpatriark Beshara Rai har ved flere anledninger snakket mot kristnes salg av jord. Han arrangerte flere møter hvor dette temaet var oppe for diskusjon blant kristne politiske ledere fra begge politiske blokker (Dakroub, 2011). Patriark Rai åpnet et møte for kristne ledere 2. juni 2011 med å be deltakerne om å søke sammen gjennom forpliktelse til å følge Bibelens lære, ved å følge anbefalinger om å forbedre de kristnes levevilkår i Libanon uavhengig av deres politiske tilhørighet. «Vi, som kristne og maronitter, er forpliktet til å følge Bibelens prinsipper og kirkens ideologiske og moralske lære når vi utøver våre åndelige og pastorale aktiviteter. Partnerskap og enhet mellom kristne uavhengig av posisjon, ansvar og aktiviteter kan ikke overholdes uten denne forpliktelsen», sa Rai (Dakroub, 2011).

Salg av jord i Maghdouche

To uker før påsken fortalte Georges meg at det skulle holdes en presentasjon i huset ved kirken førstkommende søndag etter morgenmessen. Han hadde fått høre at biskopen og noen representanter fra Green Hill Club, en lokal organisasjon, skulle snakke om salg av jord i Maghdouche. Presentasjonen var åpen for alle, og Georges mente det kunne være nyttig for meg å være til stede.

«Etter morgenmessen gikk jeg til huset ved kirken for å få med meg møtet. Jeg håpet jeg så noen jeg kjente som kunne oversette. Heldigvis møtte jeg på en venn av Georges, som hjalp meg med å komme i kontakt med en ung kvinne han kjente, som snakket engelsk. Det viste seg senere at hun også skulle holde en presentasjon. Vi satt langs veggen foran til høyre i lokalet. Herfra hadde jeg full oversikt over alt som foregikk og jeg kunne se alle som hadde kommet for å høre på. Lokalet var nærmest fullt og det var både unge og eldre til stede.

Da presentasjonene skulle begynne, ble den libanesiske nasjonalsangen avspilt over høyttaleranlegget. Alle i lokalet reiste seg, og noen få sang med. Jeg syntes dette var noe ironisk med tanke på at møtet skulle handle om et ønske om separasjon mellom de religiøse gruppene.

En representant fra Green Hill Club startet presentasjonen. Han viste en Power Point-presentasjon med informasjon om befolkningen i Maghdouche og informasjon om salg av jord i landsbyen. Kvinnen ved siden av meg oversatte, og fortalte at mannen ga informasjon hva klubben hadde jobbet med den siste tiden. De hadde samlet inn informasjon om landsbyens innbyggere, de hadde ringt rundt til alle og spurt om alder, yrker, blodtype¹⁹, utdanning for å utarbeide statistikk og

¹⁹ For å ha oversikt over blodtypene i landsbyen i tilfelle noen trengte blodoverføring.

oversikt over innbyggernes økonomiske og sivile tilstand. De ønsket å ha en oversikt over innbyggernes utdanning og yrker, for å kunne hjelpe arbeidsløse med å få arbeid. Green Hill Club jobbet også med spørsmål i hensyn til i hvilken grad det blir solgt jord til «andre», årsakene til dette, og hvordan de i fremtiden kunne begrense salg av jord. Det ble vist et kart over Maghdouche, hvor det var merket av med gult på de områdene som var kjøpt opp av folk fra Ghazzie, Anqoun og Saida (sjia, sjia og sunni). Maghdouche er i dag 342 808 m². De har til sammen solgt 456 295 m² jord. I dag ønsker flere å selge jord, 90 202 m² er størrelsen på jorda som ønskes solgt. Han fortalte at markedsprisen på jorda egentlig er 100\$ m², men at et område på 7000 m² ble solgt for 3 millioner dollar (428 \$ m²).

Presentasjonen hans ble avsluttet med et kart over Maghdouche hvor området som fremdeles tilhører de kristne var formet som et kors og han hadde lagt til stråler ut fra korset. «Maghdouche er eksempelet...», avsluttet han, «... dersom vi selger jorden vår vil de andre landsbyene følge etter».

Biskopen for de melkittkristne med hovedsete i Saida, holdt den neste presentasjonen. Han fremla en oversikt over utviklingen av salg av jord fra 1970. Tallene viste en kraftig ekspansjon av salg de siste årene, hovedsakelig fra 1990 (etter at innbyggerne vendte tilbake igjen etter krigen). Han pekte på at områdene i Maghdouche som de kristne eier i dag, kun er områdene de bor på, og at jordbruksområdene i stor grad blir solgt til muslimer. Biskopen fortalte at han hadde snakket med folk som kom til han for å søke råd når de stod overfor et mulig salg av jord. Årsakene til at de fleste måtte selge jord var at de trengte penger for at barna deres skulle studere. Andre grunner var: ønske om å flytte fra landsbyen, mangel på interesse og/eller kunnskap om å ta seg av jorda, ønske om å flytte utenlands pga. frykt for en ny krig. En annen grunn til at noen ønsket å selge jord var at mye jord allerede var solgt, og at de ikke ønsket å bruke jorda til å bygge bolig dersom det var muslimer som eide nabotomtene.

Biskopen presenterte deretter noen mulige løsninger på problemet: Folk kunne få økonomisk hjelp ved at kirken støtter dem med bygging av grunnmur til hus. Da ville det bli billigere for unge par å etablere seg. Biskopen sa så at han ønsket at de rikeste innbyggerne i Maghdouche skulle gå sammen og danne en gruppe som kan kjøpe jorden til de som må selge. Dermed ville de slippe å selge jord til muslimer. I tillegg ønsket han at det skal startes et firma, hvor man kan søke om lån til studier, bolig o.l. Han hadde en idé om et lavterskellånefirma som kunne gi mindre lån til de som trengte det. Biskopen oppfordret kvinner til å få flere barn og sa at: «siden det er så få kristne, er det lett å telle oss». Avslutningsvis oppfordret biskopen med å be innbyggerne om ikke å selge jorda

si. «Maghdouche er svekket i dag, folk her har lite penger, og de som kjøper jord har mye penger, vi må derfor være oppmerksomme!»»

«Ikke selg jorda deres, den er hellig»

Fortellingen som jeg la frem i kapittel 3, brukes mer eller mindre politisk i konstruksjonen av og opprettholdelsen av landsbyens stedidentitet. Jeg syntes dette kom ekstra klart frem under presentasjonen om salg av jord i Maghdouche, og gjennom samtaler med ulike informanter. Under presentasjonene spilte representanten fra Green Hill Club på at jorda i landsbyen er «hellig» ved tilslutt å presentere området som fremdeles eies av kristne, som et kors. Noen uker etter presentasjonen hadde Green Hill Club hengt opp et banner på en bygning overfor kirken i sentrum. En kveld jeg gikk i hovedgaten sammen med Georges så vi banneret og han oversatte teksten for meg: «Ikke selg jorda deres, den er hellig». Ivakhiv refererer til sosiologen Rob Shields som sier at hellig rom produseres av mennesker gjennom deres romlige, materielle og diskursive praksiser og at dette kan formidles gjennom stedsmyter. Et slikt perspektiv på hellig rom er sentralt i situasjoner hvor det er viktig for folk at sted og rom har en spesiell karakter som brukes politisk motivert for å gjøre krav på og beholde landområder (Ivakhiv, 2001). Også Lovell refererer til denne måten å bruke åndelighet på for å legge krav på jord. Det er helt tydelig at biskopen og Green Hill Club spiller på dette for å forhindre at innbyggerne skal selge jorden sin. Religiøs identifikasjon kan presentere slike krav med stor kraft, og noen ganger kan et ønske om tilhørighet til jordområder forårsake tilsynelatende uløselige konflikter og humanitære kriser. Palestinakonflikten, folkemordet i Rwanda og krigen i Bosnia kan nevnes som eksempler på dette (Lovell, 1998, s. 3).

I en fase hvor det rettes en trussel mot identiteten til sted og landskap, vil ideer om stedenes egenartethet i mange tilfeller ha behov for en re-etablering. Man kan finne sikkerhet i en forestilling om sted som avgrenset. Bevaring av bygninger, fortellinger, festivaler og andre kulturarvsprosjekter sikter på å bevare en slik romantisert identitet. Fornemmelser av personlig identitet og sosial identitet handler om måter å relatere til en idealisert fortid og en forestilt fremtid (Tilley, 2006). Det gjøres ofte ideologiske forsøk på å skape «stabilitet» eller en erfaring av stabilitet på et sted, ved å reprodusere sett av dominerende mening, forståelse, representasjoner og bilder (Ingold, 2000, ss. 27-28). Fortellingen om jomfru Maria i Maghdouche kan sees som et eksempel på dette. Betydningen av å opprettholde troen om Maghdouches jord som hellig, er stor. Georges og flere av mine informanter fryktet at de kristne i Sør-Libanon hadde en usikker fremtid.

«De vil sette sine avtrykk på landsbyen vår» - om tap av kulturell identitet

I slutten av mai intervjuet jeg biskopen som holdt en presentasjon i landsbyen før påske. Georges avtalte møtet ettersom han kjente biskopen. Intervjuet fant sted på biskopens kontor i Saida og vi snakket på engelsk. Georges var til stede under intervjuet, men deltok ikke. Jeg hadde sendt spørsmålene til biskopen på e-post forhånd og han satt selv og leste opp spørsmålene under intervjuet. På spørsmålet «Er det er problem at muslimer kjøper jord i Maghdouche?», svarte han at han ikke anså det som et problem *per se*, men at han ikke syntes noe om at kristne solgte jorda si:

Det er ikke noe problem at muslimer kjøper jord i Maghdouche eller andre landsbyer, det er ikke et problem fordi de er muslimer, nei. Vi lever side om side og aksepterer hverandre, men problemet er at vår situasjon er annerledes. Vi må stille spørsmålet på en annen måte: aksepterer vi at kristne selger jorden sin til hvem som helst og forlater landet sitt? Jeg svarer alltid «nei», uansett om det er muslimer eller kristne som kjøper jorden... jeg aksepterer ikke at kristne i denne regionen, spesielt i sør, selger jorden sin og reiser bort. Vi trenger ikke akseptere denne kommersialiseringen av jorden. De selger ofte kun fordi prisen er høy ... jeg er ikke i mot det... jeg lever i et blandet område. De respekterer meg og jeg respekterer dem. De holder ro i området hvor jeg bor og lar meg sove om natten, og jeg respekterer deres hviledag.

Jeg spurte alle mine informanter om hva de mente om at muslimer kjøpte jord i landsbyen, og i hvilken grad de anså det som et problem. Alle jeg intervjuet og snakket med, sa at de ikke hadde noe imot muslimer og at de var fordomsfrie («open minded»). Likevel var de fleste skeptiske til at et stort antall muslimer skulle kjøpe jord i Maghdouche og bosette seg der. Barths teori om etniske grupper vektlegger det selvtilskrivende aspektet ved gruppetilhørighet, og han sier at kulturelle forskjeller ikke utgjør hovedforskjellen mellom etniske grupper. Eriksen refererer til Jenkins som mener at det kulturelle likevel *er* viktig. Empirien Jenkins bygger på er konflikten mellom protestanter og katolikker i Nord-Irland, hvor Jenkins finner at det å tilhøre den ene eller andre religiøse gruppen, virkelig er av betydning (Eriksen, 2002, s. 56). Jeg mener det kan trekkes linjer fra dette til situasjonen i Libanon og Maghdouche.

Cohen mener at sosiale fellesskap reagerer så sterkt på inntrengning og overgrep mot dets grenser fordi medlemmene føler de er under en så stor trussel, at dersom de ikke står imot, vil de kunne risikere undertrykkelse (Cohen, 1985). Karen fryktet at muslimer skulle kjøpe jord i Maghdouche fordi det kan føre til kulturelle endringer:

Vi kan ikke akseptere at muslimer kjøper jorden vår. Det er fordi de vil endre alt, de vil sette sine fotavtrykk på landsbyen. De må vise sin tilstedeværelse, vi vil ikke kunne leve i fred, vi kan ikke stole på deres intensjoner dersom de blir våre naboer.

Under intervjuet med Hoda og Nadim, paret som nylig hadde flyttet hjem fra Canada, diskuterte vi temaet. Paret hadde kjøpt en tomt i utkanten av landsbyen og bygget en stor villa med hage og utsikt over landsbyen og Middelhavet. Tomtene som grenset til deres, var kjøpt av muslimer, men hittil hadde kun én familie bygget hus og bosatt seg der. Jeg spurte om hva de syntes om at muslimer kjøpte jord i Maghdouche. Hoda svarte: Vi har det ok nå, nå som vi lever alene her og bare har en nabo. Det vil komme an på foreldrene deres. Det er greit så lenge de jobber og er fordomsfrie. Vi er åpne... men hold dere unna», sa Hoda. Hun lo litt da hun sa den siste setningen, som for å si at hun ikke mente det helt seriøst. Hun fortsatte: «Vi har en nabo litt unna oss, han er muslim. De plager oss ikke. Noen muslimer er litt gammeldagse, ikke alle er slik, selvsagt, kanskje noen er utdannet...».

Karen, som også var til stede, brøt inn og forklarte meg:

Slik er det mange kristne som tenker om muslimer, men ikke alle. Og vi tenker ikke slik om alle muslimer heller. Men noen. Det er kanskje mange kristne som tenker slik om muslimer. Vi har problemer med fanatikere på begge sider, politiske og religiøse fanatikere.

Nancy, sjefen for sykepleierne, fryktet det ville forekomme endringer i landsbyen dersom det flyttet mange muslimer dit. Hun sa hun i utgangspunktet var åpen for «deres kultur», men at hun fryktet at muslimene ikke ville være åpne for de kristnes kultur. Hun mente at islam var en materialistisk og regelstyrt religion, i motsetning til kristendommen som hun beskrev som «dyp og åndelig». Dette var flere av mine informanter sa seg enige i. Også Hoda trakk frem dette som et problem: «vi aksepterer dem selvsagt, men vi vil ikke at de skal fortelle oss hvordan vi skal leve. De har veldig strenge regler, og vi er redde for at de skal være forskjellige offentlig og privat».

Biskopen mente også det var viktig å opprettholde Maghdouche som en kristen landsby og vektla religiøse og kulturelle grunner:

Ja, det er veldig viktig at vi har respekt for våre tradisjoner i Libanon. Å blande landsbyene vil fjerne våre ekte tradisjoner. Det er ikke lett å ha kristne og muslimer i samme landsby som ikke alltid har vært slik, men for stedene som er blandet, aksepterer jeg blanding og sosialt liv. Det er ikke noe problem å ha muslimer i Maghdouche, men å ha et stort antall muslimer vil endre landsbyens uttrykk. Og landsbyen vil endres sosialt. For eksempel, Maghdouche er «landsbyen for Jomfru Maria», og de stenger veiene dersom de vil ha presesjoner... Alt er kristne tradisjoner. Å ha andre folk inne vil endre alt, selvfølgelig. Men jeg er ikke imot... jeg er også imot kristne i muslimske landsbyer. Jeg respekterer de andre, men jeg vil også at de skal respektere oss [...] jeg er imot den massive byggingen som endrer skikker og uttrykket i

Maghdouche. [...] Maghdouche er på en bakketopp. Jeg forstår hvorfor de vil bygge på denne bakketoppen. Men jeg liker det ikke at de ikke er involvert i det interne livet i Maghdouche.

Som disse eksemplene viser, frykter innbyggerne at dersom et stort antall muslimer bosetter seg i landsbyen, vil det føre til kulturelle endringer. De er redde for at de ikke lenger kan utføre sine seremonier og tradisjoner som før og at de vil bli tvunget til å måtte underordne seg «muslimsk kultur». Slike tanker finner man ofte i samfunn hvor utsikten om sosial eller kulturell endring oppleves som skadelig og som et «tap av levemåte» (Cohen, 1985, s. 109).

Kommunikasjon av grenser

Cohen skriver at individer føler sin personlige identitet i det sosiale fellesskapet, og deres identitet uttrykkes gjennom okkupasjon av samfunnets sosiale rom. Dersom uvedkommende skulle tre over de fysiske eller symbolske grensene, ville det være som en inngripen i individenes egen selvfølelse. Det er viktig for religiøse og kulturelle fellesskap å opprettholde de sosiale grensene fordi de sammenfatter trekk ved identiteten deres (Cohen, 1985). Et eksempel på dette kan være, som jeg nevnte i kapittel 3, da Georges reagerte på at det satt muslimer og drakk alkohol i nærheten av grotten. Flere fryktet at muslimenes tilstedeværelse ville endre landsbyens kulturelle uttrykk. Georges sa en kveld vi diskuterte temaet, at han fryktet at muslimer som kjøpte jord i Maghdouche tilslutt ville bygge en moské. Han fortalte at det er mange som donerer penger til å bygge moskeer, og at det dermed er relativt «lett» å finansiere byggingen. Han sa at dersom 10 muslimske husstander var samlet i et område, vil de ha et behov for å bygge en moské. Flere av dem jeg intervjuet mente at det var i orden at et par muslimske familier bosatte seg, men de fryktet at landsbyen ville endre seg dersom antallet eskalerte. Også Karen presiserte at de ikke er redde for at én muslimsk familie skal bosette seg i landsbyen, men at et stort antall skal flytte til landsbyen: «Det er kvantiteten av muslimer som er skremmende».

Stereotypier

Mange informanter var opptatt av at det er en kulturell forskjell mellom kristne og muslimer, og at de kristne dermed i liten grad kan identifisere seg med muslimer. Gjennom feltarbeidet tenkte jeg ofte at jeg kanskje overdrev forskjellene mellom kristne og muslimer, og at jeg gjennom å snakke med informantene mine om temaet, kanskje økte deres behov for å kommunisere forskjellen mellom dem og muslimer.

Cohen skriver at det er vanlig å tillegge stereotypier til sosiale fellesskap og at grensene mellom forskjellige sosiale fellesskap da ofte blir forenklete. På et individuelt plan vil slike stereotypier nesten alltid virke som forvrenginger, overfladiske og urettferdige, men de brukes likevel ofte kollektivt om de som oppleves som annerledes (Cohen, 1985, s. 74). Thomas Hylland Eriksen skriver om stereotypier i antropologien som «konstruksjonen av en konsekvent påføring av standardiserte antagelser om kulturelle karakteristikk hos en gruppe» (Eriksen, 2002, s. 24). Flere av mine informanter hevdet at det finnes en kvalitativ forskjell mellom kristne og muslimers «kultur» og trakk spesielt frem kvinnesyn og kvinners bevegelsesfrihet som en forskjell. Datteren til Nancy, som var til stede da jeg intervjuet Nancy, mente at den muslimske kulturen er «merkelig»: De kan slå sine koner, det er imot menneskerettighetene. De kan gifte seg med flere kvinner...».

Også andre informanter kommuniserte at det var et skille mellom dem selv og muslimer, men jeg hadde i begynnelsen vanskeligheter med å få taket på hva denne forskjellen var, utenom de helt åpenbare religiøse forskjellene. En dag forstod jeg hvordan Georges og hans venner helt spesifikt kommuniserte en forskjell mellom dem og muslimer i en helt hverdagslig situasjon. Hver gang jeg satt på med Georges og vennene, satt jeg i passasjerstet foran. I begynnelsen regnet jeg med at det var for å vise høflighet overfor meg, eller at det var fordi jeg kjente Georges best. Etter hvert tenkte jeg at noen av de andre likeså godt kunne sitte foran, slik at jeg fikk mulighet til å snakke litt mer med vennene til Georges. Da vi skulle til Saida en kveld, satte jeg meg i baksetet i bilen. Georges yngre bror protesterte «Nei, nei, Tine, du må sitte foran». Jeg svarte at jeg ikke *alltid* måtte sitte foran. Georges svarte umiddelbart: «Hos muslimene sitter alltid kvinnene bak. De lar alltid en mann sitte foran, fordi menn ikke skal komme borti (touch) kvinnene. Vi er ikke som dem». Liknende episoder opplevde jeg også med andre mannlige informanter og bekjente i landsbyen.

Georges hjalp meg med å arrangere et møte med en leder for noen politiske demonstrasjoner i Saida i april. Dagen før jeg skulle møte lederen, Rashid, ville Georges treffe meg for å snakke litt og han ville vise meg bilder av Rashid så jeg visste hvem jeg skulle se etter. Han hadde sendt meg en melding på «facebook», hvor han skrev at han ikke likte at jeg skulle møte Rashid og at han ikke ville fortelle meg hvorfor fordi jeg ikke ville forstå. Jeg forstod at Georges kviet seg for å si at jeg ikke burde møte Rashid fordi han var muslim, og innrømmelsen satt langt inne. Han hadde aldri har møtt Rashid, men sa at han har hørt negative ting om ham. For Georges var det utenkelig at Rashid kunne være ikke-praktiserende muslim, og at man kunne skille religion fra politisk og sosialt liv. Utenkelig ikke å skille libanesere etter religiøse kategorier og at religiøs tilhørighet ikke skulle ha noen betydning.

Da jeg møtte Georges i parken samme kveld, forsøkte jeg å overtale han til å fortelle meg hva han mente, han nølte lenge. Tilslutt spurte jeg rett ut «Er det fordi han er muslim, eller er det fordi du ikke kjenner ham?» Georges svarte «Det er fordi han er muslim», og ba meg om å være forsiktig «... slike folk behandler ikke alltid jenter bra, de ofte ser på jenter på en annen måte enn hva vi gjør». Georges brukte betegnelsen *slike folk* (på engelsk – those people), men siktet formodentlig til muslimer. Han sa at han merket hvordan muslimene på jobben hans tenker og snakker om kvinner, og at han ikke likte dette. «Kanskje han ikke er religiøs selv om han er muslim?», spurte jeg, men Georges så ikke ut til å forstå hva jeg mente med dette. «Rashid er fra Saida og etternavnet hans er muslimsk», sa han. Jeg spurte hvordan han kunne være sikker på at Rashid faktisk var praktiserende muslim på bakgrunn av dette, men han unnlot å svare. Jeg prøvde å si at kanskje Rashid, med tanke på at han er med på disse demonstrasjonene og er veldig politisk engasjert, ikke er slik som stereotypien av muslimer. Tilslutt godtok han at jeg skulle møte Rashid, men jeg måtte love å være forsiktig og ringe ham om noe skulle skje og når jeg var på vei hjem

«De har så mye jord, hvorfor kjøper de vår?»

I forskjellige aviser kunne jeg denne våren lese om salg av jord. I avisen «Daily Star» meldte en journalist om at salg av eiendom til ikke-kristne og høye migrasjonstall blant kristne, er med på å øke frykten for at muslimene har planer om et organisert forsøk på å endre landets demografiske balanse. Det libanesiske kristne samfunn har sunket til omkring 40 %, noe som truer maktfordelingen i det politiske systemet siden det er basert på likhet mellom kristne og muslimer (Dakroub, 2011).

Jeg har valgt ikke å spekulere i hvilken grad kjøp og salg av jord foregår organisert, og fokuserer på i hvilken grad innbyggerne i Maghdouche forholder seg til salg av jord. Jeg opplevde at noen snakket om konspirasjoner og at de mente at kjøp av jord i landsbyen var organisert.

Jeg møtte Anthony, representanten fra Green Hill Club, noen uker etter møtet i landsbyen. Han viste meg den samme presentasjonen som under møtet og forklarte meg nærmere hva den gikk ut på. Karen var med som oversettelsesbistand dersom vi skulle trenge det. Hun hadde ordnet dette møtet. Anthony fortalte at han jobbet frivillig i organisasjonen, jobbet fulltid og holdt på å skrive en master i økonomi på deltid. Anthony fortalte om en strategi han mente muslimene hadde når de kjøpte opp jord: «De kjøper opp jord i kanten av Maghdouche og sirkler inn jordstykker slik at det gjenstår små områder som eies av kristne, det er da større sannsynlighet for at disse kristne vil selge». Han mente

det var to representanter fra to sjiamuslimske partier som stod bak mesteparten av kjøpet av jord i Maghdouche, og han nevnte to representanter fra Amal og Hezbollah.

Biskopen mente, som Anthony, at det kunne dreie seg om en mer organisert type virksomhet:

... noen har mer penger enn de kristne, jeg vet ikke hvorfor de har så mye penger. De kan kjøpe for mer enn 400\$ per m². Jeg er imot denne overprisingen. Dersom verdien av jorda er det samme overalt, kan vi kjøpe all jorda, men ikke med denne konkurransen. [...] Jeg vet ikke hvorfor muslimene har mer penger enn de kristne nå. Vi har mange spørsmål om dette. Vi lever i det samme landet, og har den samme økonomien. Vi lider under den samme økonomiske krisen. Dette gjør oss usikre. [...] Her er det annerledes. Det er noen som gjør mer enn å kjøpe. Jeg vet ikke hvorfor. Litt etter litt mister vi jorda vår.

Også politikeren fryktet for den fremtidige situasjonen i landsbyen:

Det vi frykter er salg av jord. Folk blir fristet til å selge siden de blir tilbudt store summer. [...] Ja, det er et stort problem. Det vi er redde for er at folk selger jorden sin... Men det skjer ikke så fort, nå prøver noen her i landsbyen å kjøpe jorden i stedet. Det er en stor og skremmende utfordring. Vi vet ikke hvor mye penger muslimene har, og derfor er vi ikke klar over hvor stor utfordringen er. Vi vet bare at de kan betale mye kun for en kvadratmeter med jord.

Nancy fryktet også at kjøp av jord foregikk organisert: «De planlegger noe. Dersom muslimer flytter hit, er vi redde for at de vil påtvinge sin religion over på oss. Det vil vi ikke. De har så mye jord, hvorfor kjøper de vår?»

En helg jeg var i Beirut, kom jeg i snakk med en mann på en kafé. Da jeg fortalte hva prosjektet mitt gikk ut på, fortalte han at onkelen hans var historiker og kunne mye om kristne libanesere. Han sa han kunne organisere et møte med onkelen neste gang jeg skulle til Beirut, noe jeg takket ja til. To uker senere satt jeg i finstuen i en leilighet i Ashrafie, den kristne delen av Beirut, sammen med Dr. Antoine Khoury Harb, som jeg nevnte i introduksjonen. Harb er historiker og arkeolog, og publiserte i 2008 boken «The Roots of Christianity in Lebanon», som han ga meg en utgave av. Jeg spurte om hans inntrykk av relasjonen mellom kristne og muslimer i landet, og fortalte at mange av mine informanter fryktet at muslimene i landet hadde «plan» om å kjøpe opp jord fra de kristne. Harb avviste dette:

Nei, muslimer er gode troende, det er ingen invasjon. Men muslimene vil være overalt i verden på samme måte som de kristne vil være. Å si at islam er lik terrorister, er ikke sant. I Libanon er kristne nå en minoritet. De utgjør kanskje 40 %, men muslimene vil ikke fjerne de kristne. Presidenten vår er kristen. Man burde ikke se på befolkningen i Libanon som kristne og muslimer, men som libanesere. Muslimene i

Libanon er annerledes enn muslimer i mange andre land - kristne og muslimer har en sosiokulturell innvirkning på hverandre siden de lever tett på hverandre.

Fysiske grenser

Opprettholdelsen av de *fysiske* grensene er også selvfølgelig viktig for innbyggerne i Maghdouche. Arealet som tilhører de kristne innbyggerne i Maghdouche blir mindre, selv om de geografiske *konstruerte* landsbygrensen forblir de samme. Ved at muslimer kjøper opp jord i landsbyen, går disse områdene fra å være *Maghdouche*, til i stedet og inkorporeres i «de andres» landsby, Saida, Ghazzie eller Anqoun. Dette uttrykte Angi og Ahlam da de viste meg områdene på grensen mellom Maghdouche og Ghazzie. Denne tanken merket jeg meg også under presentasjonen i huset ved kirken. På kartet over Maghdouche i den presentasjonen til Anthony, var områdene som ble oppkjøpt av muslimer klippet ut, og kun områdene som fremdeles var eid av kristne gjenstod. Det var dette kartet som Anthony avsluttet sin presentasjon med, hvor landsbyen var formet som et kors. Jordområdene som territorielt regnet for «å være» Maghdouche, ble nå sett som å tilhøre de andre landsbyene. Dette viser at jord som «opprinnelig» var eid av kristne i Maghdouche, på et vis skifter eller «taper» identitet.

Også Karen uttrykte dette en ettermiddag tok hun meg med på en biltur i området. Hun viste meg hvor i landsbyen muslimer har begynt å kjøpe jord, og uttrykte det slik: «denne jorda tilhørte Maghdouche før, nå eies den av folk fra Ghazzie», da vi kjørte forbi noen store villaer som nylig var bygget, i det samme området som beskrevet innledningsvis.

Det var kun bygget noen få hus her, ingen av husene tilhører innbyggere fra Maghdouche. Når jorda eies av muslimer, vil jorda som grenser til den nå «muslimske» jorda miste verdi for de kristne, og sjansen for at de selger vil øke betraktelig. En grunn til dette, har Karen fortalt meg i ettertid, er at de kristne som fortsatt eier jord her ikke ønsker å bygge hus med tanke på hvem de kan ende opp med som naboer. Hun fortalte om en fetter som ønsket å selge jord fordi nabotomtene var solgt til muslimer, og at han derfor ikke ville bygge hus på tomten. Så langt hadde han ikke solgt jorden fordi han ønsker at jorda skal tilhøre Maghdouche

Under et gruppeintervju med Georges og vennene hans, sa Georges:

I Maghdouche har vi mange kristne organisasjoner. Jeg føler det er livet mitt. Å reise til et annet sted vil være som for en fisk uten vann [...] Maghdouche er bare kristen. [...] Jeg liker å bo i Maghdouche som er omringet av muslimske landsbyer, *det* er en grunn til å bli boende her.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist hvordan kjøp og salg av jord ble behandlet Maghdouche under feltarbeidet mitt. Jeg har vist hvordan flere offentlige personer gikk ut denne våren og oppfordret kristne til ikke å selge jorden sin. De begrunnet dette med at det er viktig for libanesere, kristne og muslimer, å ta vare på deres nære tilknytning til jorden som er ervervet etter århundrer som jordbrukere.

Generelt var alle mine informanter imot at muslimer skulle kjøpe jord i landsbyen. Opprettholdelsen av de sosiale og fysiske grensene til landsbyen er viktig for innbyggerne, og årsaken til dette var at de fryktet at landsbyens religiøse og kulturelle liv ville bli forandret dersom mange muslimer skulle bosette seg der. I ulike situasjoner kommuniserte mine informanter en kulturell forskjell mellom dem og muslimer, spesielt forskjellig kvinnesyn ble fremhevet.



Utsikt over Maghdouche og Middelhavet fra østsiden av landsbyen.

Kapittel 6: Politisk og historisk kontekst

Denne våren skjedde det noen endringer i det politiske livet som i større eller mindre grad kunne påvirke situasjonen i Maghdouche og som enkelte av mine informanter involverte seg i. Jeg vil i dette kapitlet skissere noen politiske hendelser som fant sted i Midtøsten og Libanon under feltarbeidet, hovedsakelig vil jeg vektlegge hvordan mine informanter forholdt seg til dette. Jeg ønsker i dette kapitlet å heve blikket noe og se på det nasjonalpolitiske og regionale aspektet av konfesjonalisme, og jeg vil også se på temporaliteten av fenomenet, som jeg kort presenterte i introduksjonen.

Reidar Grønhaug trekker frem i sin artikkel om skala og sosiale felt (1987), at man må være klar over at det lokale kun er en del av det totale bildet. For å kunne evaluere hvilken betydning det som foregår lokalt har, må man innta et «multifelt-bilde». Lokalitet svarer bare til ett av flere aspekter ved menneskers liv. Grønhaug mener man må skille mellom tre typer sosiale felt; individet, feltet (lokalsamfunn), og «samfunn», som utgjør samfunnsformasjonen av alle relaterte felt. Det er misledende å se på samfunn oppdelt i «mikro og makro», eller «småskala og storskala», Grønhaug mener man i stedet må se på samfunn som et sett av hierarkier som består av mer enn to nivåer (Grønhaug, 1987). Steder alltid må leses og forstås i kontekst av deres historie og det ligger flere lag av mening som består av tidligere generasjoners handlinger og hendelser på hvert sted. Steder knyttes sammen med aktørers bevegelse imellom disse stedene og kan sies å tillegges en historie på samme måte som mennesker har sine personlige biografier (Tilley, 2006).

Politiske endringer

I januar 2011 ble regjeringen tvunget til å gå av etter at elleve ministre fra Hezbollah, som er del av 8. marsblokken, trakk sin støtte til Saad Hariri og 14-marsblokken. Dette var én for mye til at Hariri kunne fortsette å regjere. Hariri hadde satt i gang en FN-støttet domstol (STL – Special Tribunal for Lebanon) for å undersøke hvem som stod bak bombingene av og drapet på Rafik al Hariri og 22 andre i Beirut i 2005, meldte NRK den 12. januar 2011. Rafik al Hariri var på den tiden statsminister i Libanon og han var faren til Saad Hariri. Det ble sagt at domstolen ville tiltale flere medlemmer i Hezbollah for bombeangrepet, og muligens for å forhindre dette, trakk de elleve ministrene seg fra regjeringen. Lederne i Hezbollah nekter for å ha noe å gjøre med bombingene (Hessevik, 2011).

Den 25. januar ble Najib Mikati utnevnt som statsminister av president Michel Suleiman, etter at han ble utvalgt av Hezbollah som statsministerkandidat for 8.marsblokken. Mikati måtte nå starte arbeidet med å samle sammen en regjering. Sunnimuslimene som støttet Hariri og 14-marsblokken, trakk ut i gatene samme dag og demonstrerte imot Mikati, denne «vredens dag» («day of rage»). Den største demonstrasjonen var i Tripoli i nord, men sunniene demonstrerte også i Beirut og Saida, hvor Hariri har mye støtte. Motorveien inn til Beirut ble stengt like nord for Saida, hovedveien til Damaskus (Syria) var stengt i Bekaa-dalen og samtlige veier inn til Beirut var også stengte. (Jazeera, 2011). Jeg fikk streng beskjed av kjente i landsbyen om ikke å reise ned til Saida de neste dagene. I Maghdouche holdt flere seg hjemme fra jobb og det var relativt stille i gatene de neste dagene. Jeg fulgte nøye med i internasjonale og libanesiske engelskspråklige nettaviser de neste dagene. Flere fryktet at denne «politiske krisen» (ibid.) kunne føre til voldelige sammenstøt mellom sunni og sjiamusimer, og det var derfor jeg hadde blitt advart mot å dra ned til Saida. Situasjonen i storbyene roet seg etter bare noen få dager og de store sammenstøtene mellom sunni og sjia uteble. Jeg ble senere fortalt av en i landsbyen at årsaken til at det ikke ble noe sammenstøt mellom sunni- og sjiamuslimere, var at Hassan Nasrallah, som er øverste leder for Hezbollah, hadde bedt medlemmer av partiet om å holde seg innendørs uten at jeg kan bekrefte eller avkrefte dette.

Først i juni fikk Mikati regjeringsskabelen til å gå opp. Den 13. juni presenterte han den nye regjeringen som nå var støttet av 8.marsblokken, og Hezbollah (NTB, 2011). Flere av mine informanter forholdt seg rolige til dette, og påpekte at det ikke var første gang de ikke hadde noen regjering og at libanesere generelt merket liten forskjell. På lokalt plan hadde det så å si ingen innvirkning.

«Laïcité» – demonstrasjoner for sekularisme i Libanon

Libanon har et relativt demokratisk statlig styre, sammenliknet med flere av de andre arabiske landene, men de har ikke en sekulær stat. Religion og politikk er tett sammenvevd og de fleste politiske partiene har en uttalt eller subtil tilknytning til en religiøs fløy. Dette systemet har vedvart gjennom tiår med borgerkrig. «Den arabiske våren» med demonstrasjoner og uro i flere arabiske land, preget nyhetsbildet i stor grad, både i internasjonale medier. I Tunisia, Egypt, Libya og Jemen demonstrerte innbyggerne for demokrati og imot sittende regimer. Mens unge egyptere demonstrerte for demokrati på Tahir-plassen, demonstrerte unge libanesere for sekularisme og for å avvikle det konfesjonelle politiske systemet i Libanon denne våren.

Berger og Luckmann skriver om revolusjoner og mener det kan være et utfall dersom en gruppe går inn for å endre deler av en samfunnsstruktur. Ved en revolusjon går «de intellektuelle» i gang med å realisere sine samfunnsplaner i samfunnet. Ingen revolusjoner blir til uten støtte fra flere (Berger & Luckmann, 2006 (1966), s. 133).

Demonstrasjon i Beirut

Jeg var i Beirut en helg begynnelsen av mars og observerte en demonstrasjon, etter tips fra Georges. Denne demonstrasjonen foregikk utenfor innenriksdepartementet og skulle vise seg å være langt mindre og roligere enn andre demonstrasjoner denne våren. Det var ikke mer enn 20 demonstranter til stede. Mange av de som hadde møtt opp hadde med seg flagg og bannere, og før demonstrasjonen startet, sang de nasjonalsangen. Noen holdt appeller og tilslutt satte de opp fire telt på et fortau, hvor de skulle overnatte. Alt foregikk på arabisk, og jeg hadde dessverre ingen tolk som kunne tolke for meg, så jeg gikk etter om lag en times tid observering».

Samme kveld fikk jeg skyss med Georges og hans familie hjem igjen til landsbyen, de hadde besøkt slektninger litt nord for Beirut. I bilen snakket jeg og George om demonstrasjonen og han var veldig nysgjerrig på min mening. Jeg fortalte at jeg likte at de unge viste interesse for politikk, det var noe jeg var vant med fra Norge, og jeg sa det var bra at de ikke var redde for å være kritiske til det politiske regimet. Jeg fortalte ham også at jeg er for en sekulær stat, men jeg var likevel litt forsiktig med hvordan jeg uttrykte meg, da jeg forstod at han var av en annen oppfatning enn meg. Selv sa ikke Georges så mye, men han gav uttrykk for at han ikke likte disse demonstrasjonene.

I media

Demonstrasjonene for sekularisme fortsatte flere helger utover våren, og stadig flere unge og eldre libanesere sluttet seg til. Etter hvert fikk demonstrantene mye spalteplass i avisene. Nyhetsbyrået «Agence France Presse» (AFP) meldte 23. februar 2011 at de organiserte seg via nettsamfunnet «Facebook». Her spredte de informasjon om bevegelsens politiske mål, tidspunkt for demonstrasjoner også videre. Under demonstrasjonene benyttet de liknende slagord som under demonstrasjonene i Egypt og Tunisia denne våren. De ønsket å overtale libanesere om å bryte ned det konfesjonelle «regimet», ved å kalle på en «vredens dag» imot konfesjonalisme, korrupsjon og fattigdom.

«Libanesere skryter alltid av deres frihet og demokrati, sammenliknet med de andre arabiske landene, men [de andre] arabiske land[ene] har hver sin diktator, mens vi har minst syv eller åtte»,

sa Hassan Chouman, en 24 år gammel IT-ansvarlig som var tilhenger av endring (Agence France-Presse, 2011), og refererte til de politiske lederne i Libanon, som har sittet med makten siden krigen. En mann i 40-årene som deltok i demonstrasjonen i Beirut den 7. Mars sa, i følge nettavisen «The Daily Star»: «Vi er lei av denne sektarianismen, hvis du går tilbake til årsaken til alle krigene i dette landet, er det dette systemet. Jeg kom med mine to barn i dag fordi jeg vil si at: «nå er det nok» (Monzer, 2011).

Antoine Messarra, et medlem av grunnlovsforsamlingen (Constitutional Council), sa til nyhetsbyrået AFP at endring ikke vil komme gjennom en revolusjon i Libanon, men heller gradvis gjennom utdanning og opprettelse av bedre bånd mellom staten og borgerne (Agence France-Presse, 2011). En professor i statsvitenskap ved et universitet i Beirut mente også at politisk endring ville ta tid i Libanon. I dag er samtlige statlige stillinger fordelt etter religiøs tilknytning, og faktisk arbeidskompetanse er annenrangs, mente han:

Lederen i hvert lokale trossamfunn utnevner et medlem i sin klan til de øverste stillingene. Dette gjør at vår offentlige administrasjon råtten. Og å endre et slikt system er en større utfordring enn å bli kvitt en diktator. Religion spiller en betydelig rolle i alle aspekter av det libanesiske samfunnet, at selv de sekulære politikerne tvinges til å bli en del av systemet om de ønsker å overleve.

(Agence France-Presse, 2011).

Dette nevnte også Angi en kveld, vi satt hjemme hos henne og drakk te. Hun mente at siden det politiske systemet er bygget opp av de konfesjonelle gruppene, får religiøs tilhørighet stor betydning i arbeidslivet. Statlige bedrifter ansetter arbeiderne etter kvoter, og ikke alltid etter hvem som er best egnet. Ofte skal det være like mange kristne og muslimske ansatte, eller lederstillingen på en avdeling er låst til en bestemt konfesjon. Angi sier at dette kanskje er med på å påvirke ikke-statlige bedrifter til å innføre samme system, eller at en religion blir overrepresentert i enkelte firmaer. Georges jobber som den eneste kristne i sitt firma i en sjiamuslimsk landsby, han fortalte at han trolig ikke ville fått denne jobben dersom han ikke ble anbefalt av en politikervenn av familien.

Skepsis blant de kristne

Mange typer hegemoni forstås heller som systemer av fordelte sanksjoner, enn som systemer hvor delt mening legitimerer makt. Det å tilpasse seg offisielle normer er ofte en pragmatisk ting, og det trenger ikke å ekskludere kjennskap til alternative muligheter og strategier, eller viljen til å etterstrebe dem (Vike, 2011). I Maghdouche var flere av mine informanter like kritiske som

Georges, og uttrykte bekymret for endringer i det politiske systemet. Ytterst få hadde noen tro på at demonstrasjonene ville føre til en endring, i så fall ville de regne med at det ville ta lang tid.

Georges forklarte meg at han var imot et sekulært politisk system fordi han vil at de kristne skal ha presidenten. Mest av alt fryktet han at de kristne skulle miste sin politiske makt dersom det ikke lenger var lovfestet av presidenten skulle være kristen: «Jeg er redd for de kristnes situasjon hvis demonstrantene får mye støtte. [...] Jeg er redd for at Libanon skal bli som de andre landene her ... at de kristne skal bli en liten minoritet uten politisk makt». Jeg kunne ikke annet enn å vise forståelse for dette.

Nancy, sjefen for sykepleierne som jeg intervjuet, stilte seg også skeptisk til demonstrasjonene:

Noen politikere ønsker å fjerne religion. De vil sette de kristne til side. Hvis det ikke er en lov som fordeler det 50/50, vil det om ti-tjue år være en muslimsk majoritet. Et nytt politisk system som separerer religion fra politikk, vil svekke de kristnes situasjon, tror jeg. Sammenliknet med andre arabiske land, er Libanon det eneste landet som tillater at kristne har makt.

Politikeren i Maghdouche, regnet ikke med at demonstrasjonene ville føre til en systemendring i nærmeste fremtid. Han trodde ikke ungdommene ville ha særlig stor innvirkning i det politiske livet:

Demonstrasjonene er bare en måte for folk å uttrykke seg på. De vil lettere lykkes dersom de deler opp prosjektet sitt og jobber med mindre temaer. De må holde på systemet, men samtidig prøve å endre ved noen ting i systemet. Ikke alle de konfesjonelle gruppene er enige. De fleste følger sine religiøse ledere. De som demonstrerer er ikke et flertall.

Før engelskkurset i Dignity en tirsdag, diskuterte Angi og jeg det konfesjonelle systemet og de unges demonstrasjoner i mot dette. Jeg fortalte henne at jeg var i Beirut og så demonstrasjonen, og Angi var veldig interessert i å diskutere dette. Hun stilte seg positiv til en endring i det politiske systemet, i motsetning til Georges og Nancy. Angi fortalte at hun ønsket at staten skulle bli sekulær, «som i europeiske land». Jeg fortalte at jeg hadde inntrykk av at mange kristne var negative til en endring i det politiske systemet, men Angi mente at de kristne ikke hadde noe å frykte og at de kristne ikke ville tape sin posisjon dersom den nye regjeringen er bra. Angi og Georges hadde en diskusjon etter engelskkurset samme dag, og Angi forsøkte å overbevise Georges om at dette, men Georges kunne ikke tro at det ville være mulig at en muslim kunne være en god leder for kristne. Han tvilte på at en muslimsk leder også ville ivareta kristnes interesser.

I følge Vikes artikkel «Cultural Models, Power, and Hegemony» kan kultur sies å ha en «konserverende» effekt og være med på å opprettholde en samfunnstilstand. Dette kan være til fordel for noen, og en ulempe for andre (Vike, 2011, s. 377). Opprettholdelsen av det konfesjonelle systemet i Libanon kan være en stor fordel for de kristne innbyggerne i landet. Blant mine informanter var de aller fleste skeptiske til en endring i det politiske systemet. Dersom det politiske systemet skulle sekulariseres, frykter mange kristne at de vil miste makten, og at ingen lenger ville representere deres stemme i parlamentet. Kun få kunne se for seg at religion fullstendig kan fjernes fra politikken.

Uken etter åpnet George litt opp for tanken om Libanon som en sekulær stat. Etter engelskkurset en dag, kom han bort til meg og fortalte at han hadde meldt seg inn i en gruppe i Saida som jobbet med å fjerne det konfesjonelle politiske systemet. En kvinne han arbeidet sammen med var aktiv i denne gruppen og hadde snakket mye om den. Georges bestemte seg for å oppsøke gruppen og høre hva de egentlig stod for. Han fortalte meg at gruppen nylig hadde etablert seg i en teltleir i en rundkjøring i Saida hvor interesserte kunne komme innom og stille spørsmål. Dagen før hadde han dratt bort til teltene for å snakke med dem. Jeg ble overrasket over at han hadde oppsøkt denne gruppen og spurte hva han egentlig tenkte om det. Georges svarte: «Jeg er litt redd for å delta, jeg er sikkert den eneste kristne som deltar på møtene i Saida».

Jordbrukeren og læreren, Pierre, stilte seg derimot positiv til demonstrasjonene:

De som demonstrerer er gode mennesker. De har rett. Deres forsøk kan tjene de tradisjonelle folkene... men også opportunistene kan tjene på deres innsats, og det kan være dårlig. Disse menneskene [som demonstrerer] søker et lineært samfunn, mens andre søker et samfunn som gagnar én religion.

Jeg spurte hvorfor han mente mange kristne er redde for en endring, og han svarte:

... kristne som er redde for at regimet skal endres, er redde for å bli dominert av en majoritet. Den muslimske majoriteten vil tjene på aktiviteten til disse unge menneskene. La oss si at vi ikke vil la religion gripe inn i det politiske livet, men religion vil fortsette å gripe inn i privatlivet. Vi må holde politisk og privat liv fra hverandre. Disse folkene må ha en klar sekulær lovgivning i alle felt, ikke bare politikk.

Gatewood skriver om personlig kunnskap og kollektive representasjoner i sitt kapittel i boken «A Companion to Cognitive Anthropology» (2011). Her undersøker han intra-kulturelle variasjoner, og mener man kan forklare hvordan det har seg slik at folk som deler samme «kultur» ikke alltid deler de samme kollektive representasjonene, ved å se på forskjeller i deres personlige kunnskap og

livserfaring. Innad i et samfunn hvor medlemmene tilsynelatende er «like», kan det altså eksistere ulike meninger om temaer (Gatewood, 2011). Det skiller 10-20 år mellom Nancy, Pierre, Angi, og Georges. Pierre, Angi og Nancy har alle opplevd krigen i Maghdouche og måtte flykte fra landsbyen. Likevel varierer graden av tillit til et mulig sekulært politisk system i landet. Jeg mener dette kan forklares ut i fra deres personlige erfaringer og opplevelse av borgerkrigen, i tillegg til deres opplevelse av relasjoner til muslimer gjennom skolegang og arbeid.

Temporalitet - Libanon i en etterkrigstid

Kristne og muslimer i Libanon har en felles og sammenflettet historie, men de er uenige om en rekke ting. Kristne libanesere, nærmere bestemt en gruppe innenfor maronittene, har ansett seg som etterkommere av fønikerne og ser seg ikke som arabere (Phares, 1995) (Longva, 2012). Maronittene valgte tidlig å vende seg til paven i Roma som åndelig leder. Da det med tiden utviklet seg konflikter mellom de kristne og muslimene, søkte de kristne hjelp hos europeerne. Longva skriver at maronittkristne i dag, som den eneste kristne gruppen i Midtøsten med reell politisk makt, snakker på vegne av de andre kristne gruppene i regionen (Longva, 2012, s. 63).

Connerton fremhever et skille mellom sosialt minne og historisk rekonstruksjon. En historisk rekonstruksjon trenger ikke å involvere et minne om den historiske hendelsen, men en historiker kan enkelt nok «gjenoppdage» en historisk hendelse som er blitt glemt (Connerton, 1989, s. 14). Sosialt minne avdekkes i minneseremonier av forskjellige typer. Det er klart at umiddelbare nære historiske hendelser, som folk egenhendig har erfaring fra vil kunne påvirke deres virkelighetsoppfatning, men også større historiske hendelser vil ha en innvirkning. Minner om tidligere aktiviteter i et landskap er essensielt for forståelsen av det. Minne om et sted vil også sørge for at stedet kontinuerlig er i forandring (Ingold, 2000).

Ser man på Libanons religiøse og politiske situasjon i et historisk perspektiv, ser man at dagens tendenser til segregering har vært gjeldene i flere århundrer. Det konfesjonelle systemet i Libanon og det faktum at de ulike religiøse gruppene har sine egne sivile lover, er en arv fra det ottomanske imperiet hvor befolkningen var oppdelt i millets (Karamé, 2005), som jeg la frem i introduksjonen. Sekterianisme, eller konfesjonalisme kan ikke sees som et innlysende fenomen, hevder historikeren Makdisi. Sosial konfesjonalisme oppstod som diskurs og praksis blant kristne og drusiske eliter, europeerne og ottomanene, mens de kjempet om å definere staten om til en moderne ottomansk stat på 17- og 1800-tallet. Det nye systemet baserte seg på språklig og religiøs tilhørighet, og systemet favoriserte religiøse samfunn fremfor eliter. Dette endte i borgerkrig mellom kristne og drusere i

fjellene i Libanon (Makdisi, 2000). Maksisi mener konfesjonalisme må sees som en fortolkningsramme som er formet av og former religiøs mobilisering og makt i den moderne verden (Makdisi, 2000, s. 7).

Georges fortalte meg om en dokumentar produsert av en libanesisk kvinne, «Aaks el Seir» (Mot Strømmen) som handler om samarbeidet mellom muslimer og kristne i Libanon. 11. mars tok han meg med til Beirut for å se den sammen med sin søster og hennes forlovede.

«Før filmet ble sett i gang, ble nasjonalsangen avspilt. Alle reiste seg, men jeg kunne ikke se eller høre at noen sang med. På raden foran meg satt flere nonner, og jeg så flere prester og imamer rundt om i salen. Georges sa at det var flere politikere der også. Jeg la merke til at et stort flertall av de oppmøtte var menn. Etter en kort velkomsttale av regissøren, ble filmen satt i gang. Den viste noen eksempler på samarbeid mellom kristne og muslimer i Libanon før, under og etter krigen. Fire eksempler ble nevnt: En biskop, en prest og en imam, i tillegg til en muslim i Syria på 1800-tallet. Filmen viste også en rekke klipp fra borgerkrigen. Et av klippene viste folk fra Maghdouche som flyktet til nabolandsbyer da PLO og Amal overtok landsbyen. Under filmvisningen klappet publikum en rekke ganger når det ble sagt noe bra om relasjonen mellom kristne og muslimer, til kommentarer som «vi må leve sammen», «vi må respektere og tolerere hverandre»²⁰.

Etter filmvisningen dro vi innom Georges onkel og tante i en kristen nabolandsby. Georges og de andre fortalte om filmen vi hadde sett, og jeg viste frem dvd-en til onkelen slik at han selv kunne lese hva som stod på coveret. Han «tegn» et kryss på coveret med fingeren og sa på arabisk «alle er løgnere», Georges oversatte. Søsteren til Georges sa: «det er slik alle folk tenker, de stoler ikke på noen».

Maghdouche i en etterkrigstid

I 1985 ble landsbyen erobret av milits fra PLO, fra flyktningleiren Ain al-Hilweh, like nedenfor Maghdouche, og milits fra Amal. Etter hvert kom også milits fra Hezbollah til landsbyen. Innbyggerne flyktet til nabolandsbyer og Beirut i 1986, og vendte først tilbake igjen i 1990. Da fant de landsbyen i ruiner (Tveit, 2010, s. 237). Borgerkrigen har fortsatt sine spor i Libanon og i Maghdouche. Det er reist et monument langs hovedveien til minne om da innbyggerne kom tilbake i 1990 og begynte gjenoppbygningen av landsbyen. Dette monumentet viser en kvinne som holder et barn i armene og kan symbolisere Maria og Jesus-barnet og alle de libanesiske mødrene som

²⁰ Filmen var teksten på både engelsk og fransk.

mistet sine sønner under krigen. Rundt om i Maghdouche kan man fremdeles i dag se kulehull på vegger rundt om i landsbyen, spesielt i den gamle delen av landsbyen, som i seg selv er sterke beviser og stadige påminnelser om hva som skjedde i landsbyen. Monumentene og sporene etter kuler kan virke som påminnere om tidligere hendelser eller historier (Tilley, 2006, ss. 17-18).

Under borgerkrigen gikk det skarpe skiller mellom kristne og muslimer, underveis oppstod det også politiske splittelser blant de kristne, som har resultert i at de kristne innbyggerne generelt sett er delt mellom 14.mars-blokken og 8.mars-blokken. Angi mente at grunnen til at så mange kristne var skeptiske til politisk endring, er at de ikke stoler på «de andre». «Mange har vanskeligheter med å stole på folk fra andre grupperinger enn sin egen etter krigen», forklarte hun.

Jeg så «Aaks el Seir» sammen med Angi og Karen en gang i mars. Karen begynte å gråte da filmen viste flyktninger fra Maghdouche på vei ut av landsbyen. Klippet handlet om at de kristne fikk hjelp til å begrave en person i en muslimsk landsby. Hun hadde vært i Amerika under krigen i Maghdouche. Karen gråt igjen etter filmen og fortalte at hun syntes det var så tungt å se dette. Hun sa at i 1986, da alle i Maghdouche flyktet, visste hun ikke hvordan det stod til med familien hennes.

Jeg hadde ingen mulighet til å snakke med noen og jeg visste ikke om familien min var i live. En dag mottok jeg en telefon fra en muslimsk venn. Han hadde ringt meg fra en telefonkiosk og kunne fortelle at familien min var trygg. Jeg var uendelig takknemlig for dette, og er det fortsatt i dag.

Under feltarbeidet ønsket jeg ikke å fokusere så mye på krigen, og unngikk derfor å stille spørsmål direkte om den. Likevel var det et tema som noen ganger kom opp på mine informanters egne initiativ. Karen fortalte om hendelse under borgerkrigen. En av hennes venner, en muslim kjørte henne til Maghdouche en dag de hadde vært ute på en utflukt. Ved et «check point» langs veien hadde de blitt stoppet av en kristen militærmann. Han var sint og sa til Karen at «du kan ikke være venn med fienden. Du vil bli torturert og drept neste gang!». Jeg spurte Angi og Karen om hvem som egentlig vant krigen. «Ingen», svarte Angi. «Alle tapte. Det Libanon sitter igjen med etter krigen er tapt blod. Noen få har tjent seg rike på krigen, mange har mistet alt for mye». Karen fortalte om en libanesisk spillefilm hun nylig hadde sett: «Den handlet kun om krig og konflikter. «Aaks el Seir» gir i det minste gir noe håp for fremtiden».

Relasjonene mellom innbyggerne i Maghdouche og palestinere er sterkt preget av denne krigen. I løpet av feltarbeidet besøkte jeg en medstudent i en flyktningeleir i Beirut, noe flere av mine informanter mislikte, flere sa de var bekymret for at noe skulle skje meg. Relasjonene til spesielt sjiamuslimer fra Amal og Hezbollah endret seg på grunn av krigen, og mitt inntrykk var at det ble

vist en generell skepsis til disse to grupperingene. En dag så jeg gule bannere med Hezbollah's logo og datoen «25.mai»²¹ over hovedveien i landsbyen. Jeg sa til Georges at jeg ikke trodde de kristne ville ha noe med Hezbollah og gjøre, men han svarte til min overraskelse at partiet hadde noe støtte i landsbyen og blant den kristne befolkningen generelt. Dette hang sammen med krigen mellom Hezbollah's militis og det israelske militæret sommeren 2006. Denne krigen startet da Hezbollah skjøt to raketter inn i Israel og kidnappet to soldater. Israel svarte med storstilt bombing, og store deler av Libanons infrastruktur ble ødelagt under denne krigen og mange sivile liv gikk tapt på begge sider av grensen. Da krigen brøt ut var Georges og hans venner på vei til en sommerleir oppe i fjellene, og var i ferd med å pakke ut av bilen i da de plutselig hørte en missil bli avfyrt i nærheten. De pakket raskt sammen igjen og reiste hjem til Maghdouche. Fra verandaen sin i landsbyen hadde Georges sett noen av Hezbollah's missiler bli avfyrt like i nærheten. Både Israel og Hezbollah anså seg som vinnere av krigen og det ble drevet store propagandakampanjer på begge sider. I etterkant av denne krigen har mange kristne vendt seg til Hezbollah på grunn av deres (antatte) seier over Israel i 2006.

Politisk splittelse blant de kristne

Karen og Hoda fortalte meg om den nye politiske tonen i landet under intervjuet med Hoda og Nadim. Karen mente de nå er tre hovedtendenser av politisk engasjement blant de kristne. «Du har folk som holder med Aoun²² eller Geagea²³, og du har de som ikke er engasjert, som ikke snakker politikk eller som ikke støtter noen av partiene». Det er mange som er uinteressert i å følge med i det politiske livet i Libanon i dag og vil ikke støtte noen av partiene. Hoda trakk dette frem som en av de største forskjellene i landsbyen før og etter de bodde i Canada. Hun sa:

Før vi reiste til Canada, var de kristne samlet. Nå er de delt i to partier. Dette vil kanskje også skje i Maghdouche. Vi håper det vil forbli rolig, men vi kan se at folk jobber. Da vi kom tilbake så vi på en fest at folk danset med håndbevegelser. Noen lagde en «V» og andre lagde «<>» med hendene. Det første tegnet står for Aoun og det andre for Geagea. Disse fargene er også noe nytt. Orange for Aoun og blått for Hariri.

Nancy trodde at siden de kristne nå var delt mellom to politiske partier, ville muligens dette forhindre en ny borgerkrig, men hun trodde også at det kunne være med på å skape økt splittelse i

²¹ 25.05.2006 er datoen for da Israel trakk seg ut av Libanon, Hezbollah skryter av å ha tvunget israelske styrker ut. <http://www.dailystar.com.lb/News/Politics/2011/May-25/Lebanons-Arabic-press-digest---May-25-2011.ashx#axzz1uH5LnwZG>

²² Aoun, leder for partiet Free Patriotic Movement, sekulært/maronitt, støtter 8.mars-blokken og samarbeider med Hezbollah.

²³ Geagea, leder for partiet Lebanese Forces, maronitt, støtter 14.mars-blokken.

den kristne delen av befolkningen. Hun mente at politikk nå skapte større skiller mellom folk enn hva religion gjorde. Dette nye skillet mellom innbyggerne i landsbyen, gjorde at mange vegret seg for å inngå i politiske samtaler med hverandre. Som oftest ville det føre til konflikter. Angi og en venninne av henne fortalte en kveld vi satt sammen hos Angi og drakk te, at de ikke likte å diskutere politikk med folk i landsbyen. Det førte alltid til konflikter og det var få som hadde den samme politiske holdningen som dem. Venninnen sa at hun selv pleide å fortelle folk at hun ikke har tid til å følge med på politikken og at hun derfor ikke vet så mye, for å slippe å inngå i diskusjoner og konflikter. Begge var enige om at det var et problem at de kristne er delt i to blokker. Georges delte også dette synet: «Så lenge vi ikke snakker om politikk eller religion har vi ingen problemer, men alle snakker om politikk og religion. Vi har ingen løsning».

Mangel på tillit til politikerne og til «de andre»

Mange innbyggere har lite eller ingen tillitt til politikerne i Libanon i dag. En kvinne jeg snakket med fortalte at hun ikke støttet noen politikere. Hun sa at det nå var de samme politiske lederne ved makten som hadde sittet med hver sin hær under borgerkrigen, eller de hadde overført makten til sine sønner. Hun mente at siden alle politikerne hadde «blod på hendene» og hadde mye penger, var de ikke egnet for å lede landet. Under borgerkrigen hadde alle de politiske partiene sin egen milits, og Hezbollah har fremdeles en.

Denne holdningen til de nasjonale politikerne hadde også flere av mine informanter. Angi mente også at ingen av politikerne egnet seg til jobben. En ettermiddag vi stod og ryddet i hyllene i Dignity, sa hun at hun ikke hadde tillit til politikerne. De måtte enten holde munnen lukket, eller jobbe mer for å skape endringer, hvis ikke var det ikke noe poeng i å diskutere politikk. Hun sa: «Libanon er som et stykke tre i vannet. Ingen bølger har senket treet, men det er heller ingen velfungerende båt», og forklarte så: «Jeg synes det er et godt bilde på landet. Det er av en libanesisk forfatter. Landet har holdt seg flytende i mange tiår, selv under krigen, men det er mye som ikke fungerer som det skal». Hun fortsatte: «I Libanon er det bare kaos». Hun viste meg med hendene for å understreke, hun slo hendene sammen, flettet fingrene og gned håndflatene mot hverandre. «Kaos! Alt er innviklet og vanskelig å forstå. Det er mye korrupsjon. Og noen mennesker tjener penger på at dette systemet fortsetter».

En ettermiddag jeg satt hjemme hos Jowel og foreldrene, så vi på nyhetene sammen. Jowel ville egentlig skifte over til en musikkanal, hun likte ikke å se på nyhetene. Hun sa irritert: «Det er alltid det samme, de samme nyhetene om og om igjen. Det har vært det samme nå

siden regjeringen måtte gå, vi merker ingen forskjell på om vi har en regjering eller ei». På denne tiden var det diskusjoner rundt opprettelse av regjering og demonstrasjonene i Syria som preget nyhetsbildet. Kun få dager etter, utnevnte Mikati den nye regjeringen.

Longva mener at den libanesiske staten har en svak posisjon i landet og at årsaken til dette er at lokalsamfunnene er så sterke og at de aktivt medierer mellom stat og befolkning. (Longva, ikke utgitt). Politikeren i landsbyen ønsket at nasjonalitet ble ansett som sidestilt med konfesjon blant libanesere, fremfor at konfesjon skulle være deres førstehåndsidentitet. Jeg spurte politikeren om hva regjeringen gjorde for å forene det libanesiske folket, om det var noe de i det hele tatt diskuterte og han svarte at Libanon fremdeles holder på å komme seg etter en krig:

Det viktigste vi kan gjøre i parlamentet, er å jobbe med nasjonalfølelsen. Det er det fremste, slik at folk ikke føler seg som konfesjoner, men som borgere. [...] Det viktigste regjeringen kan gjøre er å jobbe med statsborgerskapet, så folk føler seg som libanesere fremfor alt annet.

Karen brøt inn i intervjuet og sa:

Det er målet vårt, at folk skal føle seg som libanesere. Når du føler at du blir trent opp i et hjørne, vil du ikke tenke på statsborgerskap først. Akkurat nå er det vanskelig for oss å ha en enhet. Du er redd for at dersom du setter din religion til side, du er redd for at om du gjør det, så vil ikke «de andre» gjøre det. Så du føler deg ikke trygg. Det vil ta lang tid.

Jeg stilte biskopen det samme spørsmålet noen uker senere, han svarte at det er vanskelig å se på Libanon som en nasjonalstat:

Libanon er en konsensus, en konsensus av konfesjoner. Vi er ikke i balanse nå, vi har blitt spilt som marionetter hvor alle troppene hadde sin outsider rolle. Vi er ikke et land, vi er en konsensus som er støttet opp.

Han refererte til grunnloven og Ta'if-avtalen som ble undertegnet etter krigen, som innebar en avtale om lik maktfordeling mellom kristne og muslimer i parlamentet. Ifølge artikkel 95 i den libanesiske grunnloven, redigert 25. september 1990, skulle det opprettes en nasjonal komite, ledet av presidenten, med mål om å avskaffe av det konfesjonelle systemet. «Prinsippet om konfesjonell representasjon i offentlige tjenester, domstoler, militæret, i offentlige byråer skal erstattes av prinsippet om ekspertise og kompetanse, med unntak av «Grade One posts» som skal fordeles likt mellom kristne og muslimer» (Lebanese Ministry of Justice, 1997) (min oversettelse fra engelsk). Spesielt den sjiamuslimske delen av befolkningen har hatt stor befolkningsvekst de siste årene og er mest sannsynlig underrepresentert i parlamentet. Denne mulige underrepresentasjonen tjener den

kristne og den sunnimuslimske delen av befolkningen såfremt det konfesjonelle politiske systemet forsetter.

Som jeg viste i kapittel 4 og tidligere i dette kapittelet, frykter de kristne libaneserne/innbyggerne i Maghdouche fremtidig dominans av muslimene i landet og regionen. De frykter å bli en minoritet og å bli en *marginalisert* gruppe. Marginalitet er relasjonelt, og en marginal gruppe er avhengig av å ses i relasjon til andre grupper, et flertall. Marginalitet er kontekstuel. De kristne i Midtøsten er en minoritet og kan ses som marginaliserte ved at de i de fleste land ikke har noen reel politisk makt og i flere land ikke kan leve ut sin religion. I Libanon er situasjonen en annen. Kristne libanesere bidro til å fornye det arabiske språket tidlig på 1800-tallet, og bidro dermed til den «arabiske oppvåkning²⁴» (Gordon, 1980). Kristne libanesere var en majoritet, de ble i hvert fall regnet som det under folketellingen på 30-tallet, men det har vært store demografiske endringer og antall muslimer (sjia og sunni samlet) overskrider i dag antall kristne. Mange kristne har emigrert, og de kristne får også færre barn enn muslimer i gjennomsnitt. Sør i Libanon og i Bekaa-dalen utgjør de kristne en klar minoritet blant sjiamuslimer. Nasjonalt utgjør melkittene om lag 5 prosent.

Oppsummering

I Maghdouche er tilliten til muslimer svekket blant store deler av befolkningen. En av årsakene til dette er borgerkrigen, og spesielt krigen i landsbyen i 1986, men også i 2006. Flere informanter fortalte meg at det var lurt å eie hus i Beirut eller i fjellområdene litt lengre nord. Årsaken til dette var at de anså freden som nokså ustabil, det kunne være smart å ha et sted å flykte til dersom det blir en ny krig med Israel, eller en ny borgerkrig, og den libanesiske befolkningen skulle deles opp i religiøse enklaver, slik det en periode var snakk om under borgerkrigen.

Det foregikk en rekke demonstrasjoner imot det konfesjonelle politiske systemet denne våren, og dette ble mottatt med delte meninger blant mine informanter. Grunnen til at det konfesjonelle systemet vedvarer er kanskje at Libanons innbyggere fremdeles ser en fordel ved å beholde det, eller at det kan være at en eventuell overgang til et annet statssystem vil innebære for store omveltninger i maktfordelingen.

²⁴ Arabisk nasjonalisme.

Kapittel 7: Konkluderende bemerkninger

Innledningsvis presenterte jeg Longvas tese om at opprettholdelse av det konfesjonelle systemet i det libanesiske samfunnet, er en årsak til at systemet vedvarer, og at libanesere ikke anser hverdagslig konfesjonalisme som et problem, selv om de anser den politiske konfesjonalismen som problematisk. Mine funn støtter i stor grad oppunder dette. Gjennom denne oppgaven har jeg også vist at religiøs tilhørighet i stor grad henger sammen med sted i Libanon.

I kapittel 3 sa jeg at religiøs tilhørighet er den fremste identitetsmarkøren for libanesere, det er en kategori som libanesere fødes inn i ettersom det overføres gjennom farsleddet. Det er det en tendens i landet at hver enkelt landsby forbindes med en bestemt religion. Bakgrunnen for dette er langvarige tradisjoner med tette familiebånd og liten grad av ekteskap på tvers av religiøs gruppe. Dette betyr likevel ikke at landsbyene er fullstendig religiøst homogene da det forekommer ekteskap på tvers av religion, og tilflytting.

I Maghdouche innebærer tilhørighet til lokalsamfunnet også tilhørighet til det religiøse fellesskapet gjennom kjennskap til fortellingen og deltakelse i religiøse seremonier. Jeg mener at libanesere ikke bare fødes inn i et kulturelt landskap dominert av konfesjonalisme, men at de gjennom oppveksten sosialiseres inn i en verden preget av konfesjonelle termer. Fortellingen om Jomfru Maria spiller en viktig rolle i det sosiale og religiøse livet i Maghdouche. Innbyggerne i Maghdouche konstruerer og opprettholder landsbyens kristne stedsidentitet gjennom seremoniell praksis, som jeg viste i kapittel 4. Jeg observerte påskefeiringen i landsbyen under feltarbeidet mitt, og så hvordan store deler av innbyggerne samlet seg i sentrum og deltok i de religiøse seremoniene. Deltakelsen innebar kroppslig involvering, som kan være med på å forsterke en fellesskapsfølelse og knytte bånd til stedet. Barn og unge var også med på flere av disse seremoniene, og ble slik «indoktrinert» i ung alder.

Alle mine informanter fortalte meg at de hadde muslimske venner, men jeg ble ikke introdusert for noen av dem under mitt opphold. Jeg observerte ikke samhandling mellom mine informanter og muslimer i eller utenfor landsbyen. En av mine informanter, Georges fortalte at han gjerne kunne omgås muslimer andre steder, men at han ikke ville invitere dem med hjem til Maghdouche, ettersom han ikke kunne være sikker på hvordan de ville fremstå overfor de andre innbyggerne. Det er problematisk å inngå ekteskap på tvers av religion i Libanon i og med at landet ikke har noen lovverk for sivile ekteskap. I Libanon er det bare mulig å inngå ekteskap i sine respektive religiøse lokalsamfunn, da dette er det eneste lovverket.

I kapittel 5 presenterer jeg et tema som viser et sentralt aspekt av hverdagskonfesjonalismen i Maghdouche. I årene etter borgerkrigen har mange av innbyggerne solgt tidligere jordbruksområder til folk fra nabolandsbyene. Med tiden har dette ekspandert og innbyggerne ser dette nå som er stort problem. Hovedproblemet med dette var at kjøperne var muslimer fra nabolandsbyene, og flere av mine informanter fryktet at dette foregikk systematisert. Samtlige informanter var imot at muslimer skulle kjøpe jord i landsbyen, og mente det var viktig å opprettholde de sosiale og fysiske grensene til landsbyen. De fryktet at landsbyens religiøse og kulturelle liv ville bli forandret dersom mange muslimer skulle bosette seg der. I ulike situasjoner kommuniserte mine informanter en kulturell forskjell mellom dem og muslimer overfor meg og hverandre, hvor spesielt kvinnesyn ble fremhevet.

Salg av jord var et tema som også ble tatt opp nasjonalt våren 2011, og flere offentlige personer gikk ut denne våren og oppfordret de kristne til ikke å selge. Det ble begrunnet med at det er viktig for libanesere å opprettholde sin identitet ved å bevare relasjonen til jorden. Libanon er et land med gamle jordbrukstradisjoner.

I kapittel 6 har jeg forsøkt å se Maghdouche i lys av den større historiske og politiske konteksten. Jeg har vist hvordan nasjonale politiske demonstrasjoner ble mottatt i landsbyen. De fleste av mine informanter var skeptiske til en sekularisering av det politiske systemet, mens noen ønsket at dette skulle skje. Jeg konkluderer med at en mulig grunn til at det konfesjonelle systemet vedvarer er at mange innbyggere fremdeles ser en fordel ved å beholde systemet, og at de frykter at overgangen til et annet statssystem vil innebære store omveltninger i maktfordelingen som kan utvikle seg til nye konflikter. Flere trodde også, som Georges, at det ikke ville være mulig å stole på at en muslimsk politiker også kunne representere kristne.

Borgerkrigen i landet er over, men situasjonen i landet oppleves likevel tidvis som utrygg, og tilliten til «de andre» er enda ikke fullstendig opprettet. Denne antagelsen bekreftet politikeren i Maghdouche da han fortalte under intervjuet:

«Vårt mål er at alle skal føle seg som borgere, kjenne de nasjonale kvalitetene, slik er lovene opprettet i dette landet. Men vi kan ikke snakke om dette før folk føler seg trygge. Nå etter krigen, vil folk roe seg først når de føler at landsbyene sine er trygge».

En kveld jeg var på besøk hos Angi, sa hun:

Folk skjønner ikke hvordan vi lever her i Libanon. Etter mange år med krig og med lite penger. Vi skjønner det ikke selv engang. Men vi er tøffe. Vi lever og folk er lykkelige, eller kanskje ikke lykkelige,

men vi lever. Dette er Libanon... Libanon er også andre ting. Vi er for eksempel veldig stolte av musikken vår, Feyrouz.

Longva skriver at under det ottomanske riket innebar dhimmi-statusen og livet i det flerkonfesjonelle samfunnet at innbyggerne stadig måtte være oppmerksomme på hverandres verdier og kjenne sin plass i samfunnet (Longva, 2012). Jeg vil tro at dette er en tanke som fremdeles gjelder i Libanon. Flere av mine informanter var hele tiden oppmerksomme på hvilke signaler de sendte ut, om de gikk med religiøse symboler eller ei, eller om de på andre måter viste religiøs tilhørighet utad. Etter hva de fortalte, fikk de som oftest vite hvilken religiøs tilhørighet folk hadde ved å spørre etter hvor de kom fra, se på navn eller høre dialekt eller talemåte. Slik kunne de hele tiden tilpasse sin væremåte for ikke å støte noen eller komme opp i konflikter, og unngå politiske diskusjoner med folk de visste de var uenige med. Innad i kristne miljøer unngikk mange å diskutere politikk generelt.

Jeg må trekke frem at materialet mitt også viste individuelle forskjeller i hvordan informantene mine forholdt seg til muslimer. Spesielt Angi og Karen hadde gjennom oppveksten og før krigen hatt nære vennskskapsrelasjoner med flere muslimer, og Angi snakket aldri om muslimer i negativ forstand. Selv ønsket hun at sønnene hennes skulle omgå muslimer og de gikk derfor på den offentlige skolen i landsbyen hvor et flertall av elevene er muslimer fra andre landsbyer. Jeg mener at personlig kunnskap og erfaringer fra krigen og vennskskapsrelasjoner med muslimer, vil påvirke hvordan individer forholder seg til «de andre», muslimer, og i hvilken grad de er med på å videreføre og opprettholde konfesjonalisme. Jeg spurte Nancy om hun mente religion burde fjernes fra identitetspapirene. Hun svarte: «Ja, det er bedre ikke å tenke på religion. Ikke å opprettholde grensene».

Litteraturliste

- Agence France-Presse. (2011, februar 23.). *Lebanon youths revolt against confessional system*. Henta april 19., 2012 frå The Raw Story: <http://www.rawstory.com/rs/2011/02/23/lebanon-youths-revolt-against-confessional-system/>
- al-bab.com. (2009, juni 18.). *The Ta'if Accord*. Henta mai 14., 2012 frå Al Bab: <http://www.al-bab.com/arab/docs/lebanon/taif.htm>
- Barth, F. (1969). "Introduction". I F. Barth (Red.), *Ethnic Groups and Boundaries*. London: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (1990). "The guru and the Conjuror: Transactions in Knowledge and the Shaping of Culture in Southeast Asia and Melanesia". *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute* 25.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2006 (1966)). *Den samfunnskapte virkelighet* (4. utg.). (F. Wiik, Omset.) Bergen: Fagbokforlaget.
- Bibelselskapet og Verbum (a). (2011). *Evangeliet etter Johannes*. Henta mai 20., 2012 frå Bibel.no: <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?query=JSK6x8syuELtc2PioiuanXGeyVDzRGrNN28daVwzSTHlo2pnauJwetmdxPth6YIV>
- Bibelselskapet og Verbum (b). (2011). *Evangeliet etter Lukas*. Henta November 8, 2011 frå bibel.no: <http://www.bibel.no/nb-NO/sitecore/content/Home/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=LUK&chapter=6>
- Bowie, F. (2006). *The Anthropology of Religion* (2. utg.). Malden: Blackwell Publishing.
- Bruner, J. (2003). *Making Stories*. Cambridge Massachutes: Harvard University Press.
- Cohen, A. P. (1985). *"The Symbolic Construction of Community"*. London: Routledge.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daily Star. (2011, juli 15.). *Bishop urges Christians against selling their land*. Henta mars 26., 2012 frå Daily Star Lebanon: <http://www.dailystar.com.lb/News/Local-News/2011/Jul-15/Bishop-urges-Christians-against-selling-their-land.ashx#ixzz1qEMsvCLA>

- Dakroub, H. (2011, juni 3.). *Land ownership and civil service posts to Maronite leader's agenda*. Henta mars 26., 2012 frå Daily Star Lebanon:
<http://www.dailystar.com.lb/News/Politics/2011/Jun-03/Land-ownership-and-civil-service-posts-top-Maronite-leaders-agenda.ashx#ixzz1qDOJ0E6s>
- Dick, M. (2010, desember 31). *Labor minister drafts law preventing inter-religious property and land sales*. Henta February 15, 2011 frå Daily Star Lebanon:
http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition_ID=1&article_ID=123118&categ_id=2
- Eriksen, T. H. (2002). *Ethnicity and Nationalism* (2. utg.). London: Pluto Press.
- Fangen, K. (2004). *Deltakende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Gatewood, J. B. (2011). "Personal Knowledge and Collective Representations". I D. B. Kronenfeld, G. Bennardo, V. C. de Munck, & M. D. Fischer, *A Companion to Cognitive Anthropology*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd. .
- Gordon, D. C. (1980). *Lebanon - The Fragmented Nation*. Stanford: The Hoover Institution Press.
- Grønhaug, R. (1987). "Scale as a Variable in Analysis: Fields in Social Organisation on Herat, Northwest Afghanistan". I F. Barth (Red.), *Scale and Social Organisation* (2.. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Harb, A. K. (2008). *The Roots of Christianity in Lebanon*. Beirut: The Maronite Foundation in the World.
- Haugbolle, S. (2010). *War and Memory in Lebanon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirst, D. (2010). *Beware of Small States*. London: Faber and Faber Ltd. .
- Ingold, T. (2000). "Ch. 11: The Temporality of the Landscape". I T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Ivakhiv, A. J. (2001). *Claiming Sacred Ground*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Karamé, K. (2005, Oktober 31). "Libanon - hva hender nå?". *Hvor hender det?*, 9.
- Khalaf, M. C. (2010, mars 3.). "Women's Rights in the Middle East and North Africa 2010 - Lebanon". Henta mai 6., 2012 frå UNHCR - The UN Refugee Agency:
<http://www.unhcr.org/refworld/docid/4b99012177.html>
- Khalife, N. (2009, juli 2.). "A Womans Place in Lebanon". Henta mai 6., 2012 frå Humas rights Watch: <http://www.hrw.org/news/2009/07/02/womans-place-lebanon>

- Kwaiter, A. G.-M.-C. (u.d.). *Sanctuary of Our Lady of Mantara*. Maghdouche - Saida.
- Lebanese Ministry of Justice. (1997). "The Lebanese Constitution". *Arab Law Quarterly*, 12. (S. Dr Dabbagh, G. Dr Deeb, F. Dr el Khazen, & M. Dr Kisirwani, Omset.) Brill. Henta mai 9., 2012 frå <http://www.jstor.org/stable/3381819>
- Longva, A. N. (2012). "From the Dhimma to the Capitulations". I A. N. Longva, & A. S. Roald (Red.), *Religious Minorities in the Middle East*. Leiden: Brill.
- Longva, A. N. (ikke utgitt). *Everyday Confessionalism*.
- Lovell, N. (1998). "Introduction". I N. Lovell (Red.), *Locality and Belonging*. London: Routledge.
- Mackey, S. (2006 (1989)). *Lebanon - a House Divided* (3. utg.). New York: W. W. Norton & Company.
- Madden, R. (2010). *Being Ethnographic*. London: Sage Publications.
- Makdisi, U. (2000). *The Culture of Secterianism*. Los Angeles: University of California Press.
- Monzer, A. (2011, mars 7.). *Thousands of Lebanese demand secular state*. Henta april 19., 2012 frå The Daily Star:
http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition_id=1&categ_id=2&article_id=125693
- Naguib, N., & Thorbjørnsrud, B. (2006). "Midtøsten". I S. Howell, & M. Melhuus, *Fjern og Nær*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Pacini, A. (1998). "Introduction". I A. Pacini (Red.), *Christian Communities in the Arab Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Phares, W. (1995). *Lebanese Christian Nationalism*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Radtke, D. B. (1991). "Minoritetsspørsmålet i Midtøsten". I N. Naguib (Red.), *Midtøsten - konflikt og sameksistens*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Salibi, K. (1989). *A house of many mansions* (2. utg.). London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Selvik, K., & Stenslie, S. (2011). *Stability and Change in the Modern Middle East*. (J. Meyrick, Omset.) London: Ibtauris.
- Skirbekk, S. (2009, februar 14.). *Gemeinschaft*. Henta mai 15., 2012 frå Store norske lekiskon:
<http://snl.no/Gemeinschaft>

- Slemrod, A. (2011, mai 21). "*Mary devotees bring out the blue and white*". Henta mai 21, 2011 frå The Daily Star: <http://www.dailystar.com.lb/News/Local-News/2011/May-21/Mary-devotees-bring-out-the-blue-and-white.ashx#ixzz1N4l4o8Zz>
- Stewart, A. (1998). *The Ethnographer's Method*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Tilley, C. (1994). "Ch. 1: Space, Place and Perception: Phenomenological Perspectives". I C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape*. Berg Publishers.
- Tilley, C. (2006). "Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage". *Journal of Material Culture*, 7-32.
- Traboulsi, F. (2007). *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.
- Tveit, O. K. (2010). *Libanon farvel*. Oslo: Aschehoug.
- Vogt, K. (2009, februar 14.). *Libanon – religion*. Henta mai 12., 2012 frå Store Norske Leksikon: <http://snl.no/Libanon>
- Volk, L. (2010). *Memorials & Martyrs in Modern Lebanon*. Indiana: Indiana University Press.
- Wadel, C. (1991). "*Feltarbeid i egen kultur*". Oslo: Seek.