

# Hvem er jezidiene?

## *Konstruksjon av identitet og interreligiøse relasjoner blant jezidier i Nord-Irak*

Mette Kristin Rød



Masteroppgave ved Sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2012



# Hvem er jezidiene?

*Konstruksjon av identitet og interreligiøse relasjoner  
blant jezidier i Nord-Irak*

© Mette Kristin Rød

2012

Hvem er jezidiene?

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

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

## Sammendrag

Jezidier er Kurdistans misforståtte minoritetsgruppe. De har blitt beskyldt for å være djevledyrkere både av andre kurdere og av orientalistene (jeg forklarer begrepet orientalisme senere i oppgaven). Jezidier selv er gjerne stolte av sin religion, og mange ønsker å bevise for personer fra andre religiøse grupper at de tar feil av dem.

På grunn av gjensidige fordommer kan interreligiøse relasjoner være nokså anstrengte. Foruten at jezidier blir sett på som djevledyrkere, blir de også beskrevet som urene og uvitende. Noen jezidier kunne fortelle meg at de var venner med muslimer og kristne, mens andre var mistenksomme mot dem og valgte å distansere seg mest mulig. Økt samhandling gjennom universitetsstudier førte i noen tilfeller til mindre fordommer.

Jezidier ønsker gjerne å bli akseptert av majoritetsbefolkningen, men de er samtidig opptatt av å bevare sin egen tradisjon. Samholdet innad i gruppen er svært viktig og ritualer er en arena for "backstage" der de kan være helt seg selv. Jezidier er endogame, og dette tabuet er med på å sørge for opprettholdelse av grenser mellom religiøse grupper.

Etnisk identitet blir påvirket av interreligiøse relasjoner (og omvendt). Etnisitet er som kjent flytende og forandrer seg over tid, og flere minoritetsgrupper i kurdiske områder har i de senere årene begynt å se på seg selv som egne etniske grupper. Jezidier flest ser på seg selv som kurdere og understreker at de har den opprinnelige kurdiske religionen. Noen få jezidier velger å distansere seg fra muslimske kurdere og ser på seg selv som etniske jezidier, men ingen av mine informanter var av denne oppfatningen. Det var imidlertid noen som mente jezidiene opprinnelig var en etnisk gruppe og at kurdisk etnisitet egentlig hadde vært jezidisk etnisitet. Mange jezidier velger også å distansere seg fysisk ved å bosette seg i Vesten.





# Takk

Først og fremst vil jeg takke min jezidiske "familie" for at de tok imot meg som en datter og for all deres hjelp og støtte under feltarbeidet. De gjorde det mulig for meg å delta på arrangementer jeg ellers ikke ville ha fått tilgang til.

Takk til alle mine informanter som var ivrige etter å hjelpe meg med prosjektet og velvillig svarte på alle mine spørsmål. Jeg satte særlig pris på deres vennskap og gjestfrihet.

Takk til Aud Talle for veiledning innledningsvis i prosjektet og hjelp til å utforme prosjektbeskrivelsen. Jeg er svært takknemlig for at hun godtok ønsket mitt om å gjøre feltarbeidet i Kurdistan.

Takk til Elisabeth Füst for veiledning under mesteparten av oppgaveskrivingen. Takk for all tilbakemelding som hjalp meg å utforme oppgaven slik den har blitt.

Takk til Arnd Schneider for veiledning og oppmuntring avslutningsvis i oppgaven.

Takk til Maria-Louise Bordvik for koselige kaffepauser og nyttige kommentarer til deler av oppgaven. Det hjalp å få snakket om oppgaveskrivingen og å en annens perspektiv.

Sist men ikke minst: Takk til pappa som alltid støtter meg og som tålmodig har korrekturlest oppgaven og kommet med innspill.







# Innholdsfortegnelse

Innledning .....	1
Problemstilling og tematikk .....	1
Steder og informanter .....	4
Landet .....	5
Byen .....	7
Landsbyen .....	12
Opprinnelse .....	15
Historisk perspektiv.....	17
Metode .....	21
Tilgang og forløp .....	21
Roller.....	23
Etiske vurderinger .....	24
Tidligere forskning og begreper .....	25
Begreper .....	26
Etnisk identitet.....	32
Innledning .....	32
Etnisitet – tilegnet eller tilskrevet? .....	33
Jezidienes diskurs om etnisitet.....	35
Religiøs identitet – Selvfølgelig er vi kurdere .....	36
Etnisk identitet – Jezidier er jezidier .....	39
Gruppeidentitet – jezidier var en etnisk gruppe tidligere .....	42
Hvem er kurderne? .....	46
Avslutning .....	50
Ære og identitet .....	51
Innledning .....	51
Drapet på Dua' Khalil .....	52
Beskyttelse av gruppeidentitet .....	56
Avslutning .....	58
Interreligiøse relasjoner og identitet .....	60
Innledning .....	60
Sersala – nyttårsfeiring .....	62
Relasjoner med kristne .....	68

Relasjoner med muslimer .....	69
Avslutning .....	72
Stigmatisert identitet .....	74
Innledning .....	74
Stigmatisering .....	77
Stereotypering .....	77
Motstand .....	82
Stigmatisering i litteraturen .....	89
Avsluttende tanker.....	94
Litteraturliste .....	92







Kart over Nord-Irak

# Innledning

Jezidier er en religiøs minoritetsgruppe som holder til i kurdiske områder – de fleste i Nord-Irak. Det finnes også en diaspora i Armenia og deler av Europa, særlig Tyskland, og de fleste jezidiene som tidligere bodde i Tyrkia, har flyttet til dit. Jeg har gjort feltarbeid blant jezidier i Dahuk-området i Kurdistan (Nord-Irak). Kurdistan er en autonom sone med egen regjering, men kurderne er kanskje den største etniske gruppen som ikke har sin egen nasjonalstat. Jezidismen er et lukket system; jezidier er strengt endogame, og de godtar ikke konvertitter fra andre religioner. I tillegg til å være endogame er de inndelt i tre endogame kaster, og to av kastene er inndelt i mindre, endogame grupper. De er polygame, men i praksis er det relativt sjelden at noen tar mer enn en kone. Jezidismen er en monoteistisk religion, den er svært synkretisk og har tatt opp elementer fra religioner som zoroastrisme, mithraisme, islam og kristendom. Det er usikkerhet rundt jezidismens opprinnelse, men det som kan konstateres, er at den har elementer fra antikke indoiranske religioner, og at den ble sterkt påvirket av islam med Sheikh Adi som reformerte jezidismen på begynnelsen av 1100-tallet (Kreyenbroek, 1995, s. 59). Jezidismen er en heterodoks, muntlig religion; det finnes ingen religiøse skrifter på lik linje med Bibelen eller Koranen. Den er ortopraks, noe som betyr at praksis, slik som regler for dagliglivet og ritualer, er viktigere enn tekst og læresetninger (Allison, 2004). Naturen har en sentral plass, og jezidiene tilber sju engler. Den største av dem er Malak Tawus – påfuglengelen. Jezidiene er en svært misforstått minoritet; deres skapelseshistorie minner om skapelseshistorien i Koranen, og på grunn av likhetstrekk mellom Malak Tawus og Satan har jezidier fått stempelet "djevledyrkere". Ifølge islamsk tradisjon blir ikke jezidier regnet som "folk av boken" (i motsetning til jøder og kristne), og de hadde ingen rettigheter under islamsk lov fram til 1849 (Allison, 2001 s. 44). Den kurdiske regjeringen har i senere tid forsøkt å inkorporere jezidier i samfunnet, og jezidismen ble til og med erklært for å være den autentiske, kurdiske religionen.

## **Problemstilling og tematikk**

Min overordnede problemstilling er: Hvordan konstruerer jezidier identitet? Hvordan samhandler de med muslimer og kristne, og hvordan kan dette knyttes til identitet? Jeg vil se nærmere på hvordan utøvelse av religion påvirker identitet. Jeg ser også på endringsprosesser og hvordan jezidiene opprettholder grenser.



I utgangspunktet hadde jeg tenkt å fokusere enda mer på etnisk identitet, men jeg opplevde at det ikke var like relevant som jeg først trodde. Enkelte jezidier beskriver seg selv som en egen etnisk gruppe, men de fleste jeg snakket med, mente det var en selvfølge at de var kurdere. Religiøs tilhørighet var en viktigere faktor for sosial organisering enn etnisitet. Det ble derfor relevant for meg å også se på gruppeidentitet og religiøs identitet. Jeg så nærmere på personlig tro og oppdaget at ikke alle hadde samme oppfatning om religion, og at tro var noe som i ganske stor grad kunne defineres av den enkelte. Dette har i stor grad sammenheng med at det er en ortopraks religion som er muntlig av karakter.

Mye av fokuset mitt har også vært på relasjoner mellom jezidier og andre religiøse grupper – særlig muslimer, men også kristne. Mange jezidier har hatt vanskelige opplevelser i møte med muslimer, spesielt i forhold til stereotypier om at jezidier var skitne og at de ble betraktet som djevledyrkere. Noen hadde opplevd å bli kalt djevledyrkere rett ut, mens andre opplevde at det ble uttrykt mer indirekte. Flere nevnte at de ble diskriminert når de gikk på offentlige kontorer; for eksempel kunne de bli nedprioritert på legekontorer når det ble klart at de var jezidier. Jeg hørte om mange kurdere som drømte om å flytte til Europa eller Amerika, og for jezidiene del kan følelsen av å bli diskriminert være med på å forsterke dette ønsket ytterligere.

I og med at jezidiene er strengt endogame, blir opprettholdelse av grenser svært viktig. Det å bryte grensene kan ha alvorlige konsekvenser; en kvinne står i fare for å bli drept hvis hun rømmer med en muslim eller gifter seg med en jezidi fra en annen kaste. Æresdrap er noe som også har hatt sterk påvirkning på interreligiøse relasjoner. I 2007 ble Dua', ei jente på 17 år, steinet til døde etter at hun hadde rømt med en muslimsk gutt. Hendelsen ble filmet og lagt ut på YouTube og har fått stor internasjonal oppmerksomhet. I en hevnersjon ble en buss med arbeidere stanset og 23 jezidier henrettet. Det var også et bombeangrep i Sinjar som ble knyttet til drapet på Dua', og relasjoner mellom muslimer og jezidier ble generelt sett mer anspent. Det er viktig å understreke at æresdrap er en kulturell praksis som foregår i enkelte deler av verden uavhengig av religiøs tilhørighet.

Så hvem er egentlig jezidiene? Min tilnærming til dette spørsmålet er knyttet til hvordan jezidiene betrakter seg selv, og i mye mindre grad hvordan de blir betraktet av andre. Hvordan jezidiene ser på seg blir påvirket av hvordan de opplever å bli sett på av andre.



## Steder og informanter

### *Mitt første møte med informantene*

Klokka nærmet seg tolv, og jeg satt i taxien på vei til universitetet. På grunn av en misforståelse var jeg allerede forsinket. Jeg gledet meg, men lurte på hva slags mottagelse jeg kom til å få av studentene. Universitetet lå i utkanten av Dahuk, og mens vi kjørte nedover hovedgata, passerte vi flere boligområder, en fornøylespark og et fint hotell med tilhørende restaurant. Vi kjørte inn porten til universitetet som ble vaktet av kurdiske soldater. Det var et stort, inngjerdet område med flere grå murbygninger og noen blokker som jeg senere fikk vite var de nye studentboligene. Vi stoppet ved den første av to bygninger med navnet *kolliet al adab* – litteraturfakultetet. Sjåføren spurte meg om det var riktig bygg. Jeg var ikke sikker, men betalte ham og svarte at det var greit. Vel ute av taxien ringte jeg kontakten min, Ari, som sa at jeg stod ved feil bygg. "Det går bra, bli der, jeg kommer", sa han. Jeg følte meg litt malplassert der jeg stod og ventet i den kjølige vintersola mens jeg betraktet studentene som gikk forbi. Mange av jentene gikk med høye hæler, moderne vestlige klær og var sterkt sminket i forhold til det jeg var vant til. Noen hadde hijab som dekket alt håret, andre hadde trukket den tilbake og viste deler av håret, mens andre igjen gikk uten. De fleste av guttene gikk med jeans og hadde en noe mer avslappet stil. Jeg lurte på hvor det ble av Ari og lukket øynene så jeg slapp å myse i den sterke sola. Akkurat da hørte jeg noen som sa hei. Jeg åpnet øynene og fikk se to gutter. Den ene av dem smilte bredt og rakte fram hånda for å hilse.

Ari tok meg med for å møte jentene som skulle bli noen av mine hovedinformanter. Først møtte vi tre jenter, de var alle lavere enn meg, hadde moderne vestlige klær, og ingen av dem brukte hijab. Ari introduserte meg for dem og sa at to av dem var jezidier og en var kristen. Jezidiene virket først litt skeptiske og tilbakeholdne. "Vi er venner med kristne og muslimer på universitetet", sa Ari, "men det er vanskeligere å være venner med muslimer". "Det sier du bare fordi jeg er her", sa Nancy som var kristen, spøkefullt. Ari forsikret henne om at det ikke var derfor. Han sa at særlig jentene var venner med kristne og unnskyldte seg med at det ikke var så mange i hans klasse. Jentene spurte hvorfor jeg ville forske på jezidier, og etter at jeg fikk forklart at jeg interesserte meg for deres situasjon og visste at det var mange misforståelser om dem, virket de mer tillitsfulle. Ei jente med halvlangt, krøllete hår kom bort. Hun introduserte seg som Kajin og smilte

vennlig. Hun ville også vite hvorfor jeg ville studere jezidier og understreket hvor glade de var for å ha meg der og at de skulle gjøre det de kunne for å hjelpe meg.

## Landet

Irak er et fragmentert samfunn som kan deles inn i tre hovedområder, bestående hovedsakelig av kurdiske sunnimuslimer i nord, arabiske sunnimuslimer i midt-Irak og arabiske shi'amuslimer i sør (Bengio, 1999, s. 149). Saddam Hussein hadde en sentral rolle da Ba'ath-regimet tok makten i 1968. Regimet brukte en splitt-og-hersk-teknikk for å holde på makten, og sørget for splittelse mellom shi'aer og kurdere. Samtidig ønsket den dominante sunniminoriteten med regimet i spissen å forme en felles irakisk identitet, shi'a-identitet ble fornektet, og kurderne ble ofre for folkemord (Bengio, 1999, s. 151). I løpet av anfal-kampanjen i 1988 ble mer enn 180 000 kurdere drept ifølge kurdiske kilder, mens andre kilder mener at antallet lå mellom 50 000 og 100 000 (Salih, 1996, s. 92). I Kurdistans nest største by, Suleimania, har et av Saddams fengsler blitt omgjort til et museum. Et av rommene er dedikert til 182 000 speil og 5000 lys som skal representere alle menneskene som ble massakrert og landsbyene som ble ødelagt. Regjeringen brukte islam for å rettferdiggjøre sin behandling av kurdere (O'Leary et al., 2005, s. xvi). Anfal er navnet på en sura i Koranen og var en henvisning til kurderne som vantro, selv om flertallet av kurderne er sunnimuslimer. Khaled Salih beskriver hvordan det han betegner som "demonisering av kurdere", var en viktig del av kampanjen (Salih, 1996, s. 86). I byen Halabja er det reist et monument for å minnes 5000 mennesker som mistet livet i et gassangrep i mars i 1988. Inne i monumentet er det utstilt grusomme bilder av ofrene i forvridde stillinger og med oppblåste ansikter. Ba'ath-regimet framstilte det som om kurderne hadde rettigheter, og offisielt tilbød de dem selvstyre på begynnelsen av 1970-tallet, men etter angrepet på Halabja begynte omverdenen å få øynene opp for hva som egentlig foregikk (Salih, 1996, s. 85). En strategi som ble benyttet under anfal-kampanjen, var å tvangsflytte kurderne for å få samlet dem i *mujammaer* – kollektive landsbyer. De fleste jezidiene ble plassert i slike landsbyer der de var avhengige av regjeringen for å få møtt sine behov (Maisel, 2008, s. 3), og mange av dem bor fortsatt i jezidiske kollektivlandsbyer. Helt siden Irak ble en egen stat i 1932, har kurderne ønsket å bli selvstendige, og i 1992 fikk de endelig selvstyre og en egen kurdisk regjering (Bengio, 1999, s. 154). Mye kan sies om både årsakene og effektene av amerikanernes invasjon av Irak i 2003, men i kurdernes øyne er amerikanerne heltene som befridde dem fra Saddam.



*Det kurdiske flagget*



*Utsikt over Dahuk*

## Byen

Dahuk er den tredje største byen i irakisk Kurdistan, og selv om de er i mindretall, er det byen med flest jezidier. Det bor noen jezidier i Dahuk by, men mange av jezidiene som arbeider eller studerer i Dahuk, bor i egne jezidiske landsbyer i nærheten. Av politiske årsaker har det ikke vært folketelling i Irak på mange år, men man regner med at byen har rundt 250 000 innbyggere.

Husene i Dahuk har god standard, og mange er malt i sterke farger som blå, grønn, oransje eller lilla, eller har dekorative steinfliser. Takene på husene er flate og fungerer som balkonger eller et sted å sove om varme sommernetter. På nesten hvert hustak er det paraboler i tillegg til klessnorer og vanntanker. Nabolagene har gjerne et fellesareal som er inndelt slik at hver familie kan dyrke en liten hage. Navnet Dahuk betyr "liten landsby", noe som på en måte virker passende da det oppleves som en liten by med korte avstander. Det finnes ikke noen store kjøpesentre, noe som er med på å bidra til denne følelsen. Byen har derimot en stor *souk* eller marked med mange små butikker med elektronikk, klær, mat og krydder, gull og et stort utvalg av fargerike stoffer til kurdiske klær. Det er en vakker by med grønne parker og fjell på to sider. Like ved den store demningen i utkanten av byen er ruinene etter et zoroastrisk tempel. Kurdiske flagg er et element som går igjen i hele Dahuk; på veggen av demningen er det malt et flagg, i den største parken vaier det et stort flagg, og det er til og med malt et kurdisk flagg på en av fjellssidene til et av fjellene som omgir byen. I midten av det røde, hvite og grønne flagget er det ei gul sol med 21 stråler som er et symbol hentet fra jezidismen. Den røde fargen representerer blodet fra kurdiske martyrer og kampen for frihet, den hvite representerer fred og likhet, og den grønne representerer Kurdistans skjønnhet og vakre natur.

### *Hovedinformantene*

Det var en amerikansk kvinne som underviste i engelsk ved universitetet, som satte meg i kontakt med Ari og to andre av hennes jezidiske studenter. Said, som var fra Sinjar og studerte ved kveldsuniversitetet, fikk jeg bare møtt et par ganger, en annen av dem fikk jeg aldri møtt, men Ari viste seg å være en veldig viktig kontakt. Jentene som Ari introduserte meg for, ble noen av mine hovedinformanter.

Jezidier er inndelt i tre strengt endogame kaster: sheikh, pir og murid. Endogamitabuet som kommer til uttrykk i kastesystemet er det tabuet som har mest relevans for jezidiene i dagens samfunn. Det var Sheikh Adi som innførte kastene, og kastesystemet reflekterer ren/uren-

dikotomien (Allison, 2004). Murid er den vanligste kaste bestående av "vanlige" personer og er en betydelig større kaste enn både sheikh og pir. Murid er et arabisk ord brukt av sufier (muslimske mystikere) og betyr novis, etterfølger eller disippel. Hver murid har en egen sheikh og en egen pir som sine åndelige ledere. Disse åndelige lederne blir overført fra foreldre til barn. Muridene kan komme til de åndelige lederne for å få råd, og sheikhene har rituelle ansvar overfor sin murid. Til gjengjeld gir muridene dem gaver i form av penger. Det er ingen begrensninger på sosiale relasjoner mellom kastene for medlemmer av samme kjønn. Når en murid gifter seg, velger han eller hun en "bror" eller "søster" (av samme kjønn) fra sheikh-kasten til å være hans eller hennes braye akhrati – "brother/sister of the hereafter". "Broren" eller "søsteren" har visse rituelle ansvar i bryllupet og får til gjengjeld en gave. Det knyttes et spesielt bånd mellom de to, og ifølge tradisjonen vil de være sammen etter døden.

Jentene Ari introduserte meg for, er alle murid og Ari er sheikh, noe som i praksis betyr at Ari ikke har mulighet til å gifte seg med noen av dem. Forståelig nok er det noen av jezidiene, særlig fra sheikh og pir, som ønsker å få slutt på endogami-tabuet. Det er riktig nok et svært kontroversielt tema, og noen mener det ville være katastrofalt for jezidismen hvis de skulle endre på kastesystemet.

### *Ari*

Ari var 22 år og bosatt i Chia, en jezidisk landsby i nærheten av Dahuk. Ari er som nevnt sheikh, og han kommer fra en stor familie med ti søsken. Under feltarbeidet hadde han studert engelsk ved universitetet i Dahuk i tre år, og han hadde ett år igjen for å fullføre bachelor-graden sin. *Sheikh* (eller sjeik på norsk) er den høyeste kaste og kommer fra et arabisk ord som betegner religiøse eller gamle personer og er brukt for å betegne en læremester i sufi-ordenen. Miren eller prinsen som er jezidiens politiske leder, Baba Sheikh som er jezidiens religiøse leder og Pesh Imam som er øversteprest, er alle fra sheikh-kasten (Allison, 2001, s. 32). Sheikh-kasten er igjen inndelt i tre endogame grupper: shamsani, adani og qatani (Fuccaro, 1999, s. 26). Som sheikh har Ari en spesiell posisjon, og venner kom gjerne til ham for å spørre om råd og stille spørsmål som omhandler religion. Ved en anledning tok Ari meg med for å snakke med onkelen hans som var en slags religiøs leder i landsbyen, mens han selv fungerte som tolk. Ari var blid og villig til å hjelpe, og vi utviklet en vennsapsrelasjon (om enn noe distansert) på tross av kjønnsforskjell i et nokså segregert samfunn.

## *Kajin*

Jentene var alle rundt 22 år og hadde alle fem søsken eller mer. Kajin var den av jentene jeg fikk best kontakt med i begynnelsen. Hun var utadvendt og sprudlende og interesserte seg med en gang for prosjektet mitt. Familien hennes var relativt velstående, og hun bodde i et fint hus i landsbyen. De hadde flyttet mye rundt og hadde bare vært bosatt i landsbyen i et år. Der bodde Kajin sammen med foreldrene, en søster og broren og svigerinnen med et barn. Det er ikke uvanlig for ektepar å flytte inn hos mannens familie for en periode, og på den måten får kona hjelp av svigermoren til å oppdra barna. Kajin ble min kontaktperson på universitetet og den som skulle si ifra når studentene hadde tid til å møte meg.

Kurdere er patrilineære, noe som også er vanlig ellers i Midtøsten. Ektepar kan bo en periode hos mannens familie etter at de har blitt gift, men aldri omvendt. Faktisk kan ikke et ektepar sove på samme rom i foreldrene til kona sitt hus, og en kvinne bør ikke besøke foreldrene for mye hvis hun er gravid. Forklaringen jeg fikk på dette, var at broren hennes kunne bli sjalu. En av de største forskjellene mellom muslimske og jezidiske bryllup er klesdraktene. Både i muslimske og jezidiske bryllup er brudeparet nokså vestlig kledd i sort dress og hvit brudekjole. Bruden er sminket hvit i ansiktet og har sterk øyensminke. I muslimske bryllup bruker de kvinnelige gjestene kurdiske kjoler som ofte er veldig fargerike, men noen muslimske kvinner foretrekker sorte kjoler. I jezidiske bryllup er gjestene derimot mer vestlig kledd, og det er heller ikke nødvendig å pynte seg noe særlig. Jeg fikk beskjed om at det var helt greit for meg å gå i grå olabukse og tunika, i og med at jeg ikke hadde noe knelangt skjørt som de fleste andre på min alder brukte i bryllup. Lange skjørt og kjoler er i jezidiske bryllup forbeholdt de middelaldrende og eldre kvinnene. Guttene har ofte olabukse og skjorte, mens menn har dress og eldre menn gjerne har kurdisk drakt. Det er kun de kvinnene som er i nær slekt med brudgommens familie, da særlig brudgommens søstere, som går kledd i fargerike kurdiske kjoler eller festkjoler som minner om ballkjoler. Det er forventet at disse kvinnene skal juble og danse ekstra mye og med store bevegelser – noe som ellers bare er akseptert for menn. Brudens familie skal derimot være enkelt kledd og kan ikke danse. Jeg fikk høre at det tidligere var vanlig for dem å ikke engang gå i bryllupet. Grunnen til at brudgommens familie danser ekstra mye, er at det får ei ny datter i familien. Brudens familie mister derimot ei datter.



### *Lana, Rejin og Iman*

Lana og Rejin bodde også i landsbyen. Rejin holdt på å fullføre det siste året av bachelor-graden sin og hadde kommet lengre enn de andre i utdannelsen. Lana viste stor interesse for å være venner med meg og inviterte meg med på piknik med familien hennes. Hun viste derimot ikke like stor interesse for å være informant og spurte ofte om jeg var ferdig med prosjektet. Iman var fra en annen landsby lenger unna Dahuk, og ved en anledning dro jeg på besøk til Iman og familien. Husene i denne landsbyen hadde dårligere standard enn i Chia, og Iman passet på å forsikre seg om at jeg var komfortabel der. Familien var opprinnelig fra Mosul og ble nødt til å flykte etter drapet på Dua'. Som tidligere nevnt var Dua' ei jezidisk jente som ble drept etter å ha rømt med en muslim, og drapet førte til konflikter mellom jezidier og muslimer.

### *Khayri og Lias*

Anja Breien som har laget en dokumentarfilm om jezidier, satte meg i kontakt med Lias. Han er opprinnelig fra en arabisktalende landsby og jobber som engelsklærer ved universitetet. Lias introduserte meg for Khayri som er pir. Selv regner ikke Khayri seg som religiøs, men han har mye religiøs kunnskap. *Pir* er et kurdisk og persisk ord som betyr gammel eller eldste og er brukt av sufier for å betegne en læremester. Pir er inndelt i 40 klaner og 4 grupper, og de fleste er ikke endogame (Allison, 2004). Et unntak er *pir chil pir(an)* (pir til 40 pirer), som er en liten endogam pir-gruppe. De beskrives som ledere for de 40 klanene og fungerer som pirer for de andre pirene. Medlemmer av denne gruppen kan ha vanskelig for å finne noen de kan gifte seg med, og noen blir aldri gift. Khayri tilbrakte mange år i Tyskland før han dro tilbake til Kurdistan og ble politisk involvert der. Jeg fikk bli med Khayri og Lias for å møte Baba Sheikh, jezidienes religiøse leder. Khayri tok meg også med til Lalesh ved et par anledninger.

### *Familien*

Under oppholdet mitt i Kurdistan bodde jeg for det meste hos en jezidisk familie, noe som viste seg å være svært viktig når det gjaldt å få innpass i landsbyen og få delta på forskjellige ritualer. Jeg kom i kontakt med familien gjennom noen amerikanske venner. De hadde blitt kjent med moren i familien på et treningsstudio der en av dem jobbet. Familien bodde i Dahuk, men var opprinnelig fra en landsby i nærheten. De var relativt velstående, og alle barna hadde hvert sitt rom med eget bad. Jeg fikk bo på rom med den eldste datteren, *Narin*. Hun var 24 år og jobbet i et

firma. Den nest eldste datteren, *Shevin*, var 22 år og studerte engelsk. Hun hadde rom i tredje etasje og verdsatte tid for seg selv. Den eldste sønnen var 20 år og studerte og jobbet. Han hadde større frihet enn jentene og var for det meste ute med venner. Den tredje datteren var 18 år og holdt på å gjøre seg ferdig med videregående skole. Hun ønsket å få gode karakterer og tilbrakte derfor mye tid på rommet med å studere. Den yngste sønnen var 13 år. Han var eneste jezidi på skolen og likte å tilbringe tid i landsbyen der han hadde venner. Den yngste datteren, *Zine*, var bare 4 uker gammel da jeg kom til familien. Hun var onkelens (fb) biologiske datter og hadde en tvillingsøster, men de biologiske foreldrene hadde ikke råd til å ta vare på begge døtrene. Moren i familien jeg bodde hos, *Rengin*, var ung – ca. 40 år (hun var ikke helt sikker på nøyaktig alder). Hun var den eneste personen i familien som kan beskrives som religiøs jezidi. Faren, *Hashim*, var rundt 50 år, hadde vært politisk engasjert og fengslet av Saddam Hussein.

Typiske eksempler på lavt betalte jobber i Dahuk-området kunne være sjåfør (privat eller taxi) eller eier av en liten butikk. De som jobbet ved universitetet, tjente en del bedre, og de som hadde vært involvert i politikk eller for eksempel drev med import av antikviteter, kunne ha ganske god råd.

Familien bodde i et stort, blått, fire-etasjers hus med seks soverom. Det største tilhørte foreldrene, og hvert av barna hadde et eget soverom med tilhørende bad. Blåfarge har tradisjonelt vært tabu for jezidier, men i Dahuk og Chia ble ikke dette tabuet lenger fulgt. Huset hadde svært god standard i forhold til det som var vanlig. Det hadde en stor stue/spisestue der gulvet var dekket med et stort, grønt teppe om vinteren for å verne mot de kalde steinflisene. Stua ble varmet opp med varmepumpe når de hadde hovedstrøm, og med en liten parafinovn som gav begrenset med varme til det store rommet når det bare var strøm fra generatoren. Strømmen skiftet flere ganger om dagen, og større elektriske apparater fungerte ikke med generatorstrøm. Stua var allikevel et av de varmeste rommene i huset, og om vinteren sov moren på der med Zine for at hun ikke skulle bli kald. På et lite bord i et hjørne av stua stod to påfugler som var de eneste symbolene som kunne vitne om at det bodde en jezidisk familie i huset. I et annet hjørne sto en flatskjerm-tv og langs veggene var det behagelige sofaer og lenestoler i brunt stoff. Faren hadde sin faste plass i stolen som vendte direkte mot tv-en. Det var gjerne den yngste sønnen som opptok denne plassen når faren ikke var der. Faren og den eldste broren var lite hjemme, og for det meste var den yngste sønnen den eneste gutten i huset.

Som det er vanlig i kurdiske hjem, hadde huset to stuer. Den ene ble kalt *oda meyvana* eller gjesterommet. Denne stua hadde en egen inngang og et eget tilhørende bad slik at gjestene som kom dit, var adskilt fra resten av huset. Gjestestua, som jeg velger å kalle det, hadde sorte skinnmøbler og et sølvgrått teppe på gulvet og bar et mer maskulint preg. Den ble stort sett brukt når faren i huset fikk besøk av sine venner. Da fikk den yngste sønnen jobben med å bære inn mat og forfriskninger, noe som ellers er kvinnenens oppgave. Slik ble kvinnene i huset adskilt fra mennene som kom på besøk uten sine familier. Gjestestua representerer på samme tid en form for "frontstage" og en mannlig sfære. Familiestua er en form for "backstage", der familien selv og nære venner pleier å oppholde seg. Det er også en kvinnelig sfære der kvinnelige gjester og familier kan oppholde seg.

### **Landsbyen**

Chia er egentlig en kollektivlandsby bestående av sju mindre landsbyer. På 1980-tallet fikk innbyggerne beskjed av *peshmergaen* om at de var nødt til å flytte fordi Saddam Husseins folk kom til å jevne landsbyene med jorden. Peshmergaen er kurdiske geriljasoldater – uttrykket kommer av ordene *pesh* som betyr ansikt, og *merga* som betyr død, og kan oversettes med "de som ser døden i ansiktet". De sju landsbyene hadde ligget i området rundt den nåværende landsbyen, og ruinene var et populært sted å dra på piknik og danse. Chia er fortsatt inndelt i sju områder tilsvarende de sju opprinnelige landsbyene, men det er umulig å se hvor en landsby ender og hvor neste begynner.

Jeg tilbrakte en god del tid i Chia, særlig mot slutten av feltarbeidet da studentene hadde ferie. Jeg besøkte venner og slektninger av familien jeg bodde hos og informantene fra universitetet. Det hendte også at jeg ble med Rengin når hun tok med Zine til landsbyen for å tilbringe tid med den biologiske moren hennes. Familien var opptatt av at Zine skulle ha kontakt med sin biologiske familie, selv om hun ble oppdradd som familiens egen datter.

Landsbyen var et fredfullt sted, langt unna bråket fra byen. Det var få biler i de trange gatene, og høner, gjess og kalkuner fikk gå ganske fritt rundt. Landskapet var nokså brunt det meste av året, med unntak av noen få plener som ble vannet regelmessig. Under "pikniksesongen" om våren ble landskapet derimot grønt og vakkert. Husene i Chia hadde relativt god standard, og flere av informantene understreket at det var mye bedre der enn mange andre steder. Det var allikevel store forskjeller på husene. Noen var umalte og så uferdige ut og hadde svært enkel innredning.

Noen få hus var bygd i flere etasjer og var kledd med steinfliser. Det var også steinfliser på gulv og vegger, og de var innredet med fine møbler og gjenstander. De fleste husene var imidlertid i mur og bygd over en eller to etasjer. De var gjerne malt i sterke farger og hadde enkel innredning. Husene hadde gjerne to stuer, en til familien og nære venner som var enkelt innredet, og en til gjester som var innredet med finere møbler og kanskje en flatskjerm-tv hvis familien hadde god råd. Gjestestua hadde egen inngang, og det var vanlig at mannen i huset brakte sine venner dit hvis de kom uten sine familier. På den måten ble kvinnene i huset mest mulig skjermet. Mange av innbyggerne hadde store familier, og noen levde ganske trangt. Det var andre rutiner og et annet tempo i landsbyen, og jeg oppdaget raskt at hvis jeg prøvde å besøke noen mellom ett og fire på dagen, var det nokså sannsynlig at de lå og sov.

### *Informanter fra landsbyen*

*Linda og Nechirvan* var venner av familien jeg bodde hos, og ble som min andre familie i Kurdistan. Linda var blid og pratsom og lot meg alltid vite hvor godt hun likte å ha meg der. Nechirvan var ofte ute eller oppe på kontoret sitt. De hadde vært gift i 13 år, men de hadde ingen barn, noe som var svært vanskelig for Linda. Selv om de ikke hadde egne barn, var det alltid barn som løp inn og ut av huset deres. Linda og Nechirvan bodde i et av de finere husene i Chia. Det var ikke veldig stort, men det var kledd med steinfliser og hadde en grønn hageflekk på framsiden. Gjestestua var innredet med fine møbler i gull og brunt. Selv om denne stua ble mindre brukt, var det der de hadde flatskjerm-tv-en. Familiestua var enklere innredet med brune sofaer langs to av veggene og sitteputer langs den ene veggen. Like ved utgangsdøra stod en liten tv. Fra gangen var det to dører inn til de to stuene, og dessuten til et lite bad. Når jeg kom på besøk, sov jeg enten på gjestestua som hadde aircondition, eller på et soverom som hadde vifte. Det siste alternativet ble uholdbart når temperaturen begynte å nærme seg 40 grader. Foreldrene til Nechirvan bodde rett over gata, og de hadde en liten butikk på hjørnet av huset. Faren kom ofte bort for å ta seg en lur eller sove på stua. Han gikk alltid med kurdiske klær, noe som var vanlig blant eldre menn. Buksene er vide i livet og holdes sammen med strikk (såkalte haremsbukser), og den tynne jakken har brystlommer og er laget av samme stoff som buksene. Stoffet er gjerne ensfarget beige, grått, blått eller har brede striper. Som belte bruker kurderne et mange meter langt stoffstykke som surres rundt magen. På hodet har de noe som minner om en kalott, og rundt den surres et rødt eller sort palestinskjerf slik at det danner en hatt. Tradisjonelle kurdiske klær for kvinner brukes

ofte av jenter og kvinner i alle aldre, men det er stort sett bare unge gutter og middelaldrende eller eldre menn som bruker de tradisjonelle kurdiske klærne for menn.

## Opprinnelse

Jezidismen har som nevnt innledningsvis elementer fra mange andre religioner, noe som i hovedsak kan forklares med synkretisme; religionens muntlige karakter er noe av det som har gjort den svært tilpasningsdyktig. Christine Allison mener at jezidienes tro på transmigrasjon eller sjelevandring er med på å muliggjøre synkretisme. Dette fordi personer fra andre religiøse tradisjoner kan bli sett på som tidligere manifestasjoner av heptaden som er sju hellige vesener eller engler (Allison, 2004).

Det er skrevet mye spekulativ, orientalistisk litteratur når det gjelder jezidismens opprinnelse – noe jeg vil komme tilbake til. Philip G. Kreyenbroek poengterer at det har vist seg lite fruktbart å spekulere i jezidismens opprinnelse ved å prøve å sammenligne isolerte elementer, noe som kan lede til et forvridt bilde av jezidismen (Kreyenbroek, 1995, s. 45). Det er åpenbart mye usikkerhet rundt jezidismens opprinnelse, men det som kan fastslås, er at jezidismen kan knyttes til sufi-islam og antikk indoiransk religion.

### *Sheikh Adi*

Sheikh Adi er den viktigste person innenfor jezidismen. Jezidiene tror at engler kan ta menneskelig form gjennom sjelevandring, og Malak Tawus blir noen ganger assosiert med Sheikh Adi (Allison, 2004). Sheikh Adi bin Musafir reformerte religionen på 1100-tallet og blir av mange regnet som selve grunnleggeren av religionen. Han ble født rundt 1075, var en sufimuslim fra Beka'a-dalen i Libanon og stammet fra umajjadene (Kreyenbroek, 1995, s. 28). Han studerte sufisme i Bagdad og slo seg senere ned i Lalesh-dalen der han ble en anerkjent mystiker og fikk mange etterfølgere (Kreyenbroek, 1995, s. 29). Sheikh Adi døde i 1162, og jezidiske pilegrimer reiser fortsatt til Lalesh for å besøke graven hans (Allison, 2004). Læren hans inneholdt ikke noe som de fleste muslimer på hans tid ville ha sett på som uortodokst (Kreyenbroek, 1995, s. 46). Dagens jezidisme minner allikevel lite om islam. Allison skriver at det allerede eksisterte en gruppe kalt jezidier i området før Sheikh Adi kom til Lalesh. Den eksisterende gruppen æret Yazid b. Mu'awiya og umajjadene, og troen til noen av stammene hadde elementer fra antikk iransk religion (Allison, 2004). Det er åpenbart at jezidismen har forandret seg mye siden Sheikh Adis tid, og ifølge Kreyenbroek og Allison tok religionen opp igjen mange preislamske elementer kort tid etter Sheikh Adis bortgang (Kreyenbroek, 1995, s. 33; Allison, 2004). Både Kreyenbroek og Allison beskriver Sheikh Adi som grunnleggeren av jezidismen, men det kan diskuteres om det er riktig å påstå at det var Sheikh Adi

som grunnla religionen. I og med at det allerede eksisterte en gruppe kalt jezidier i området før Sheikh Adi, mener jeg det er mer passende å beskrive ham som religionens reformant. I tillegg er mange av elementene i dagens religion felles med kaka'i og kan ikke knyttes til sufi islam, men stammer fra antikk iransk religion.

### *Kaka'i*

Jezidismen har mange likhetstrekk med en annen religiøs gruppe i området: ahl-e haqq, også kalt yaresan eller i irakisk Kurdistan kaka'i. De to religionene har så mange likhetstrekk at Kreyenbroek mener at de må ha samme opphav som kan knyttes til preislamsk, vestiransk religion (Kreyenbroek, 1995, s. 45). I likhet med jezidier tror kaka'i på haftan (for jezidier heptaden) – sju hellige vesener eller engler. Navnene på englene er imidlertid ikke de samme som jezidiene benytter. Kaka'i er også inndelt i kaster, og de må ha hver sin pir og dalil på samme måte som hver jezidi har hver sin sheikh og pir (Kreyenbroek, 1995, s. 52). For begge gruppene er ord for Satan tabu, og begge holder tre dager lang faste om vinteren (Kreyenbroek, 1995, s. 53). Dette er bare noen av likhetene mellom de to religionene – særlig slående er likheten mellom skapelsesmytene som også minner mye om skapeshistorien i zoroastrismen.

### Zoroastrisme

Zoroastrismens grunnlegger, Zarathustra eller Zoroaster, levde antagelig rundt år 1000 f.Kr., men man har ingen sikre årstall og vet heller ikke med sikkerhet hvor han levde. Selv om Zarathustra grunnla religionen, var mange av zoroastrismens elementer til stede allerede før hans tid (Malandra, 2005). Et eksempel er elementet av dualitet som man finner i religionen: en god ånd, Ohrmazd, og en ond ånd, Ahriman, som prøver å påvirke menneskene (Fuccaro, 1999, s. 16). Verden kan dermed inndeles i de som følger sannheten og de som følger løgnen. Zarathustra proklamerte at ved tidenes ende skulle det komme en frelser og redde verden. Zoroastrerne trodde at mennesket hadde "sjeler" som ble ved kroppen i tre dager etter døden før de krysset over til den andre verdenen, til himmelen eller avgrunnen ettersom hvordan mennesket hadde levd (Malandra, 2005). Jezidisme og ahl-e haqq har slående likheter med zoroastrisme. Som tidligere nevnt gjelder dette særlig skapelsesmyten. Det er imidlertid ikke alle preislamske elementer som kan forenes med zoroastrisme, for eksempel reinkarnasjon, og det er mulig at likhetene daterer enda lenger tilbake fra en ukjent, iransk religion (Kreyenbroek, 1995, s. 61). Som

nevnt i introduksjonskapitlet kan man finne ruinene av et zoroastrisk tempel like ved demningen i Dahuk.

### *Mithraisme*

En annen religion som kan knyttes til jezidisme, er mithraisme. Det er viktig å skille mellom Romerrikets mithraisme og den iranske solguden Mithra. Hvorvidt den romerske religionen kan spores tilbake til Iran, er det uenighet om. Den romerske mithraismen var en astral religion, og himmellegemene spilte en sentral del i religionens mysterier; særlig er sola viktig, og Mithras ble selv regnet som solguden. Det er vanskelig å rekonstruere mithraismen i og med at det ikke finnes noen tekster som har overlevd. Det meste av det man vet om religionen, kommer fra arkeologiske funn. Representasjoner av Mithra som dreper en okse, er hovedsymbolet i mithraismen og et av ritualene deres representerte et måltid mellom Mithra og solguden og involverte ofringen av en okse (Beck, 2002).

Ifølge Roger Beck kommer Kreyenbroek med et av de mest overbevisende argumentene for at Romerrikets mithraisme kan kobles til den indoiranske guden Mithra (uten at det behøver å ha sammenheng med zoroastrisme) idet han sammenligner mithraismens kosmologi med indoiransk kosmologi (Beck, 2002). I boken "Yezidism – It's background, observances and textual tradition" skriver Kreyenbroek at i indoiransk mytologi var Mithra flammenes gud som skapte verden ved å sette skapningene fri fra en hule og brakte lys og bevegelse inn i verden ved å ofre en okse (Kreyenbroek, 1995, s. 59). Ofring av en okse er sentralt i jezidiens septemberfestival og er noe av grunnen til at mithraismen kobles til jezidismen. Oksen blir brakt til Lalesh og ofret ved graven til Sheikh Shems (Kreyenbroek, 1995, s. 153). Et annet vesentlig fellestrekk er solas betydning, og et interessant moment er at shems betyr sol på arabisk.

### **Historisk perspektiv**

Nelinda Fuccaro har skrevet om jezidier fra et historisk perspektiv. Hun fokuserer på hvordan jezidisk solidaritet utviklet seg mot slutten av den ottomanske perioden og i perioden fra 1920 til 1932 da Irak var under britisk mandat (Fuccaro, 1999, s. 1). Hun kritiserer andre forfattere for å framstille jezidiene som en gruppe som var svært isolert fra resten av samfunnet og mener at dette er en klisjé som henger igjen etter orientalistene. Like fullt mener Fuccaro at solidaritet er et av kjerneaspektene ved jezidismen (Fuccaro, 1999, s. 2).



Jezidismen hadde stor vekst blant kurdiske stammer mellom det 13. og 15. århundret, noe Fuccaro mener delvis kan forklares med religionens muntlige karakter og tilpasningsevne (Fuccaro, 1999, s. 10). Shi'a- og sunniislam var statsreligioner under det ottomanske riket, og i det 16. århundret konverterte mange av de kurdiske stammegruppene som tidligere hadde vært jezidier, til islam (Fuccaro, 1999, s. 11). Ifølge Fuccaro har muslimske forfattere som skriver om de første grupperingene av jezidier, en tendens til å fokusere på deres muslimske bakgrunn, og de tar ikke opp noe av kompleksiteten som ligger bak (Fuccaro, 1999, s. 13). Thomas Hylland Eriksen skriver at en mulig reaksjon på utrygge situasjoner er å forsøke å omdanne "de andre" i sitt bilde for å gjøre dem mindre truende, slik som de imperialistiske maktene gjorde (Eriksen, 2008, s. 119).

Sosioøkonomiske forskjeller og religion var viktigere for å determinere maktrelasjoner enn etnisk tilhørighet (Fuccaro, 1999, s. 42). Jezidiene lå nederst på ottomanenes rangstige, og siden de verken var muslimer eller "folk av boken", hadde de ingen rettigheter (Fuccaro, 1999, s. 40). I det 17. århundret flyttet mange jezidier til Jabel Sinjar (Sinjar-fjellet) for å unngå forfølgelse av ottomanene (Fuccaro, 1999, s. 47).

I det 19. århundret kom det en ny bølge av jezidiske emigranter til Jabel Sinjar. Den tyrkiske regjeringen og kurdiske *aghaer* (klanledere) angrep befolkningen i Shekhan flere ganger, og mange jezidier ble enten drept eller tvunget til å konvertere (Fuccaro, 1999, s. 56–57). Mot slutten av det 19. århundret var det utbredt forfølgelse av jezidier på grunn av ottomanenes religiøse politikk. Ifølge Fuccaro så mange jezidier på konvertering til kristendommen som et reelt alternativ til tvangsislamisering og forfølgelse. I 1915 eller 1916 begynte ottomanene også å forfølge kristne, og konvertering til kristendommen for å unnsnippe forfølgelse var ikke lenger en mulighet. Noen kristne søkte til Sinjar-området, der det var en stor jezidisk bosetting, for å få beskyttelse (Fuccaro, 1999, s. 49). Etter 1915 økte spenningen mellom jezidier og muslimer dramatisk og bidro til indre friksjon i stammer med både jezidier og muslimer (Fuccaro, 1999, s. 50).

I 1920-årene var befolkningen i Jabel Sinjar ganske fragmentert når det gjaldt religiøs sammensetning (Fuccaro, 1999, s. 50). Noen av stammene var nokså heterogene og bestod av både jezidier og grupperinger av sunni- og shi'amuslimer som ofte var i fåtall. De hadde en kurdisk etnisk identitet og snakket bahdini kurdisk dialekt (Fuccaro, 1999, s. 54). I Sinjar-området utenfor

fjellet var det også noen stammer som bestod av muslimer, jezidier og kristne (Fuccaro, 1999, s. 51).

Forfølgelsen av jezidier kan delvis forklare mistenksomheten mange jezidier føler ovenfor muslimer, og det kan ha medvirket til sterk solidaritet innad i gruppen og til at den jezidiske identiteten er den primære. Et historisk perspektiv på interreligiøse relasjoner er også med på å kaste lys over hvorfor jezidier ofte kommer bedre overens med kristne enn muslimer.

Britisk-indiske tropper invaderte det sørlige Irak i 1914 og beveget seg sakte nordover. Mosul by ble invadert i 1918, kort tid etter at våpenstillstanden i Moudros som markerte det ottomanske rikets fall, ble inngått. Nord-Irak var under britisk mandat fra 1920 til 1932. Britene innførte et styresett som bestod av en kombinasjon mellom selvstyre og kolonistyre (Fuccaro, 1999, s. 82). De inndelte Irak i stammeområder og urbane områder, og fordi de ønsket å bruke færrest mulig britiske administratorer og militære styrker i stammeområdene, betalte de lokale stammeledere for å utføre jobben for dem. Dette fungerte imidlertid dårlig. Kurderne var skeptiske til britisk styre etter anti-britisk propaganda fra tyrkerne, og de så dessuten på britisk styre som en sterk kontrast til britenes løfte om kurdisk selvstyre som ble gitt etter 1. verdenskrig (Fuccaro, 1999, s. 85). The Royal Air Force hadde militær kontroll i mandatperioden. De leverte instruksjoner med seks timers varsel, og hvis innbyggerne nektet å følge dem, ble landsbyene bombet. Stammelederne hadde dermed ikke så mye å stille opp med (Fuccaro, 1999, s. 86). Britene gjorde bruk av et indirekte styresett ved blant annet å innsette Faysal b. Husayn som konge. De nye herskerne, inkludert kongen, var for det meste sunnimuslimske arabere med ikke-irakisk bakgrunn (Fuccaro, 1999, s. 83). Religiøs tilhørighet blant ikke-muslimer ble sterkt politisert som følge av britenes kolonipolitikk. Personer med ikke-muslimsk tilhørighet gjorde bruk av religiøs lojalitet for å veie opp mot innflytelsen fra den nye herskende eliten. Relasjoner mellom muslimske etniske og religiøse grupperinger fikk også ny betydning i koloniperioden. Dette gjaldt særlig mellom shi'a- og sunnimuslimer og mellom kurdere og arabere (Fuccaro, 1999, s. 84).

På grunn av assyrernes posisjon i det irakiske samfunnet begynte det i 1920-årene å bre seg ideer om en kristen nasjon med eget selvstyre. Særlig mot slutten av koloniperioden gikk noen assyrere inn for å spre ideer som gikk ut på å forme en egen kristen stat. De trengte flest mulig støttespillere for å få det til, og de gikk inn for å forme en utvidet kristen stat som også skulle inkludere andre kristne og ikke-kristne minoritetsgrupper som bodde i området, deriblant jezidier

(Fuccaro, 1999, s. 153). Det har historisk sett vært nære bånd mellom jezidier og kristne, noe som påvirket måten jezidiske ledere involverte seg i arbeidet for en selvstendig, kristen stat. Jezidiene hadde dessuten vanskelig for å identifisere seg med den voksende kurdiske nasjonalistiske bevegelsen som ble ledet av muslimer og intellektuelle (Fuccaro, 1999, s. 154).

## Metode

Under feltarbeidet har jeg gjort bruk av uformelle samtaler og ustrukturerte eller delvis strukturerte intervjuer, særlig i møte med engelsktalende studenter. Noen ganger gjorde jeg opptak, men jeg opplevde at ikke alle virket like positive til det og tok ikke opptak av intervjuene mine med studentene. Et par ganger tok jeg notater under intervjuet, men det virket litt forstyrrende, så som oftest tok jeg notater ved første anledning etterpå. Jeg gjorde særlig bruk av deltagende observasjon når jeg fikk være med på feiringer og andre hendelser, og tok også notater ved første mulighet.

## Språk

Kommunikasjon kunne være en utfordring i og med at mange av familiens slektninger i landsbyen bare snakket kurdisk eller noe arabisk. Jeg foretok ikke dybdeintervjuer med slektningene i landsbyen, men fikk informasjon gjennom uformelle samtaler og observasjon. Jeg kunne kommunisere på arabisk med faren i familien jeg bodde hos, og de to eldste jentene snakket ganske bra engelsk. Moren snakket verken engelsk eller arabisk, noe som gjorde at det ble viktig for meg å lære litt grunnleggende kurdisk. Det ble selvfølgelig ikke mulig for meg å forstå alt når de snakket seg imellom, men jeg er glad for at jeg valgte å fokusere en del på å lære språk i begynnelsen av feltarbeidet. Det at jeg hadde grunnleggende språkkunnskaper, gjorde det mulig for meg å forstå mer av hva som foregikk, og jeg kunne kommunisere med de som verken snakket engelsk eller arabisk. Intervjuene mine foregikk som oftest på engelsk, enkelte ganger foretok jeg uformelle intervjuer på arabisk, og et par ganger fikk jeg noen til å oversette for meg fra kurdisk. De gangene jeg hadde samtaler på arabisk, var det ikke alltid like lett for meg å få med meg alt, og selv om jeg forstod det meste av det de sa, vil det være enkelte ting som har gått tapt ved at jeg ikke forstod hvert enkelt ord. Det var enkelt å kommunisere med studentene i og med at de studerte engelsk og var ivrige etter å praktisere språket med noen.

## Tilgang og forløp

Sommeren 2010 reiste jeg til Tyrkia og Nord-Irak for å prøve å finne ut hvor jeg skulle gjøre feltarbeid. Jeg hadde reist til Egypt flere ganger tidligere og så på dette som et tredje alternativ. På mange måter var Egypt eller Tyrkia et naturlig valg i og med at jeg allerede snakket en del arabisk og noe tyrkisk. Det var allikevel Nord-Irak som virket mest spennende – delvis fordi det var

et nytt og ukjent sted for meg. Jeg trivdes godt i Dahuk da jeg reiste dit, og jeg ble veldig fascinert av jezidier da jeg fikk høre om dem av en venn av meg. Han fortalte meg også om kaka'i, men de virket svært hemmelighetsfulle, og det ville antagelig ha vært meget vanskelig å få innpass blant dem. Jeg hadde ikke hørt om jezidier tidligere, og jeg syntes det virket interessant å forske på en gruppe som var nokså lite kjent. Jeg ønsket å finne ut hvordan de forholdt seg til de negative ryktene om dem, og hvordan dette påvirket deres syn på seg selv og deres relasjoner til andre grupper. Jeg fikk med en gang assosiasjoner til Harald Eidheims studie av samene, og jeg ville finne ut om jezidiens situasjon kunne minne om deres. Jeg interesserer meg dessuten for religion og mente at det ville være interessant å finne ut mer om en så ukjent religion som jezidismen. Da jeg var på besøk i jezidiens tempel i Lalesh, kom jeg i snakk med en mann som mente at jezidiene var en egen etnisk gruppe. Det var første gang jeg hørte om det, og jeg fikk lyst til å se nærmere på etnisitets-diskurser blant jezidiene.

Før jeg reiste på feltarbeid, kontaktet jeg Anja Breien som har laget en dokumentarfilm om jezidier. Hun satte meg i kontakt med Lias som jobbet ved universitetet i Dahuk. Da jeg kom til Kurdistan, var jeg fortsatt usikker på hvordan jeg skulle få visum. Ved ankomst fikk jeg ti dagers visum, men jeg visste ikke om jeg kom til å få det forlenget. Det viste seg imidlertid at det ikke var noe stort problem – universitetet i Dahuk var svært behjelpelig når det gjaldt å skaffe visum. Den første måneden i Dahuk bodde jeg hos et amerikansk ektepar som en venn av meg hadde satt meg i kontakt med. Da jeg flyttet inn hos den jezidiske familien, ble jeg raskt tildelt rollen som datter, noe som gjorde det lettere for folk å stole på meg og akseptere mitt nærvær i forskjellige sammenhenger, og jeg fikk god tilgang til deres slektninger i landsbyen. Jeg fikk være med på feiringer som bryllup, forlovelsesfest, pikniker, *newroz* (kurdisk nyttår), jezidisk nyttår og *tiwaf* (lokal, religiøs feiring), og jeg fikk mulighet til å være til stede i *taziye* (begravelser) – noe jeg kanskje ikke ville ha fått dersom jeg ikke hadde hatt tilknytning til en familie.

Under oppholdet ble jeg godt mottatt av nesten alle jeg møtte, og flere ganger fikk jeg høre av dem jeg besøkte, at jeg var å betrakte som en av døtrene i familien, og at jeg kunne komme på besøk og overnatte når jeg måtte ønske det. De fleste jeg møtte, virket interessert i å prate med meg, og noen satte stor pris på at jeg viste interesse for jezidier. Noen var litt tilbakeholdende, særlig i begynnelsen, men de fleste åpnet seg mer opp når de ble bedre kjent med meg. Det var en tendens til at mennene var mer åpne og interesserte i å prate enn kvinnene, som ofte trengte

litt mer tid. Informantene var villige til å snakke om vanskelige opplevelser selv om det kunne ta litt tid før de følte seg trygge nok til å fortelle om dem.

Etter å ha kommet i kontakt med studentene, valgte jeg å snakke mest med jentene da jeg ikke visste hvor akseptert det ville være for meg å ha kontakt med guttene. Det var dessverre litt vanskelig å få møtt dem. Ei av jentene sa at hun skulle kontakte meg når de hadde tid, men det var ikke så ofte. Jeg hadde forestilt meg at jeg kunne møte en og en etter at de var ferdige med undervisningen for dagen, men det viste seg å være nesten umulig. De måtte dra rett hjem etter skolen og fikk ikke gå ut alene. Det var heller ikke akseptert for meg å møte noen av guttene alene utenom universitetet. Det ble til at jeg utførte uformelle gruppeintervjuer med jentene i kafeteriaen på universitetet når de hadde tid. De var ganske åpne, men jeg innser at en begrensning med gruppeintervjuer er at de ikke alltid er like åpne som de kanskje ville ha vært hvis jeg hadde kunnet snakke med dem en og en. På en annen side opplevde de det kanskje som en trygghet å kunne snakke med meg i en gruppe, og de snakket ærlig og åpent om svært sensitive tema.

I og med at jentene ikke kontaktet meg like ofte som jeg skulle ønske, begynte jeg mot slutten av semesteret å møte opp i kafeteriaen for å se om det var noen som hadde tid til å snakke med meg. På den måten var jeg ikke avhengig av å måtte avtale med en bestemt person, og det var alltid noen som ville prate. Det at jeg hadde flere kontakter på dette tidspunktet, gjorde det lettere, og jeg begynte også å snakke mer med noen av guttene. Da studentene hadde sommerferie, oppholdt jeg meg mer i landsbyen. Jeg dro og besøkte noen av studentene hjemme hos dem, og der var det lettere å få snakket med dem en og en. Jeg merket ingen vesentlig forskjell i forhold til åpenhet når jeg hadde dem på tomannshånd.

## **Roller**

I familien ble jeg tildelt rollen som datter og venn og ble også venner med flere av informantene mine. Jeg opplevde faktisk at jeg hadde en privilegert posisjon som kvinnelig forsker – en mann ville ikke ha fått bo hos en kurdisk familie. Jeg fikk også tilgang til arenaer der vanligvis bare menn får tilgang, men ikke i like stor grad som en mann kanskje ville ha fått. For eksempel fikk jeg tilgang til møter med religiøse ledere der ingen jezidiske kvinner deltok. Jeg fikk en slags tvetydig posisjon slik som mange kvinnelige antropologer beskriver; for eksempel nevner Helen Regis at hun i noen tilfeller fikk en slags æresposisjon som mann og ble inkludert i menns arenaer under

sitt feltarbeid i Kamerun (Regis, 2003, s. xix). Jeg erfarte at jeg fikk friheter som andre kvinner ikke hadde og ble stadig fortalt at noe var greit fordi jeg var utlending. Jeg fikk blant annet høre at det var greit for meg å snakke med gutter fordi jeg var utlending og det gjaldt forskningen (hvor greit det egentlig var, vet jeg ikke). Når det ble servert alkohol, ble jeg ofte tilbudt det selv om det ikke var noen andre kvinner som drakk. Det var ikke alltid så lett å vite hvordan jeg skulle oppføre meg, og jeg opplevde at det var viktig å ikke alltid gjøre bruk av den friheten jeg ble gitt, slik at jeg bedre kunne bli akseptert av andre kvinner. Jeg la også en begrensning på meg selv når det gjaldt relasjoner med muslimer fordi jeg følte at dette kunne mistenkeliggjøre meg for mine jezidiske informanter. Som konsekvens får denne oppgaven i hovedsak fram jezidienes perspektiv, selv om jeg også har forsøkt å inkludere samtaler med personer fra andre religiøse grupper når dette var mulig.

### **Etiske vurderinger**

Anonymisering er særlig viktig når det gjelder utsatte grupper og sensitive temaer. Jeg har forandret personnavn, stedsnavn og andre detaljer for å beskytte informantene. I noen tilfeller var ikke anonymisering tilstrekkelig, og selv om jeg hadde informert samtykke, valgte jeg å utelate å skrive om enkelte ting fordi jeg mente at det kunne ha satt personer i fare.

# Tidligere forskning og begreper

## Forskning på jezidier

Det har blitt skrevet mye spekulativ orientalistisk litteratur om jezidier, med titler som for eksempel "Adventures in Arabia: among the Bedouins, Druses, whirling dervishes and Yezidee devil worshipers" skrevet av William B. Seabrook i 1927 og "Devil worship: The sacred books and traditions of the Yezidis" skrevet av Isya Joseph i 1919. Orientalistene var med på å gi jezidiene stempelet djevledyrkere og framstilte dem som uvitende om sin egen religion.

Edward Said beskriver orientalisme som Vestens måte å forholde seg til den såkalte Orienten (Said, 2004, s. 11). Orienten er ikke et objektivt og uforanderlig begrep (Said, 2004, s. 15). Forståelsen av Orienten har forandret seg med tiden, og fram til begynnelsen av 1900-tallet inkluderte det bare India og bibelske land (Said, 2004, s. 14). Orienten beskrives som Europas motstykke når det gjelder utseende, tanke, personlighet og erfaring (Said, 2004, s. 12). Vestens forestillinger kan inndeles i to. På den ene siden har Orienten helt siden antikken blitt framstilt som mystisk og spennende. På den andre siden blir orientaleren sett på som irrasjonell, barnslig og "annerledes", mens europeeren er rasjonell, moden og "normal" (Said, 2004, s. 32). Vesten ble framstilt som maskulin og rasjonell, mens Østen ble sett på som feminin og sensuell. Forestillingen om Orienten er i stor grad dannet med bakgrunn i Storbritannias og Frankrikes forhold til sine kolonier, og Said mener orientalistiske beskrivelser sier mer om Vestens makt over Orienten enn det gjør om selve Orienten (Said, 2004, s. 16). Selv om det ikke er like utbredt som før, fortsetter orientalismen sitt liv i akademisk litteratur (Said, 2004, s. 12).

Det er også gitt ut orientalistisk litteratur om jezidier i senere tid. Faktisk er den nyeste boken om jezidier gitt ut av Birgül Açıkyıldız som har tyrkisk muslimsk bakgrunn, og hun skriver på en måte som jeg ville karakterisere som neoorientalistisk – noe jeg vil komme tilbake til. I 2011 gav hun ut boken "The Yezidis: the history of a community, culture and religion" der hun skriver om jezidienes religion, historie og betydningen av religiøse bygninger.

Andre forfattere som har skrevet om jezidier, inkluderer Philip G. Kreyenbroek, Nelida Fuccaro og Christine Allison. Kreyenbroek har skrevet boken "Yezidism – its background, observances and textual tradition" som ble utgitt i 1995, der han analyserer religionen blant annet på bakgrunn av *qawler* – religiøse sanger – etter kortere opphold i Kurdistan. Fuccaro er historiker og har fokus på



moderne Midtøsten-historie. Hun har skrevet om jezidiene i Jabel Sinjar fra et historisk perspektiv og særlig om tiden da Irak var under britisk mandat. Allison skriver om muntlig jezidisk tradisjon over temaene krig, kjærlighet og død, og om hvordan dette er med på å forme deres forståelse av egen identitet (Allison, 2001, s. 3).

Selv om det er gjort en del forskning på jezidier de senere årene, mangler det antropologisk forskning. Det har vært begrenset bruk av deltagende observasjon av personene som har forsket på jezidier, og jeg mener det er behov for antropologisk forskning på dette feltet.

## **Begreper**

### *Ren/uren*

”Dirt is matter out of place” – skitt er noe som ikke er på sin rette plass. Dette kjente sitatet fra Mary Douglas gir god innsikt i ren/uren-dikotomien. Douglas kritiserte religionsvitenskap for påstanden om at alle ritualer hadde en hygienisk begrunnelse (Douglas, 1984, s. 30). Like feilaktig mente hun det var å hevde at ritualer ikke har noen betydning som kan knyttes til vestlig forståelse av renslighet (Douglas, 1984, s. 33). Hun mente at regler for renhet, om det skulle være i Vesten eller andre steder, handler om symbolsystemer vi bruker for å kategorisere verden. Skitt (dirt) er noe som ikke passer inn i disse systemene. Skitt er altså ikke en enkeltstående hendelse; det innebærer et ordnet system og et brudd på denne ordenen (Douglas, 1984, s. 36). Douglas skriver videre at vi organiserer våre sanseinntrykk i mønstre og at ting som ikke passer inn, gjerne blir avvist (Douglas, 1984, s. 37).

Skitt er relativt, noe som eksemplifiseres med at sko først blir skitne når de settes på spisebordet (Douglas, 1984, s. 37). Skitt kan være en anomali eller tvetydighet, det vil si noe som ikke helt passer inn i et bestemt mønster eller noe som kan tolkes på flere måter (Douglas, 1984, s. 38). Douglas nevner fem mulige måter å forholde seg til en anomali/tvetydighet på: redusere tvetydigheten ved å bestemme seg for en av tolkningsmulighetene, utøve fysisk kontroll over anomalien, holde seg unna den, definere anomaliene som farlige eller benytte tvetydige symboler i riter (Douglas, 1984, s. 41).

Douglas konkluderer med å si at hvis urenheter er noe som ikke passer inn, må vi se nærmere på fenomenet via orden. Urenhet eller skitt er det som må holdes ute for å skape orden i et system og opprettholde et bestemt mønster (Douglas, 1984, s. 41).

## *Identitet*

Lenge var ikke samfunnsvitenskapen opptatt av identitet fordi man mente at identitet var personlig og ikke hadde noe med samfunnsvitenskapen å gjøre (Eriksen, 2010, s. 70). Siden har det vist seg at sosial tilhørighet har mye å si for personlig identitet, og at aspekter ved en person som ble regnet for å være uforanderlig og privat, kan formes av sosiale prosesser. Identitet gir inntrykk av noe som er fastsatt og statisk, men brukes her som identifisering. I antropologien har fokuset ikke først og fremst vært på personlig identitet, men sosial identitet. Sosial identitet handler om tilhørighet og å identifisere seg med en bestemt gruppe. Ifølge Hylland Eriksen betyr identitet å være det samme som seg selv, samtidig som det betyr å være forskjellig (Eriksen, 2010, s. 71). Man identifiserer seg med noen og distanserer seg på samme tid fra andre. Amin Maalouf understreker at alle uten unntak har sammensatt identitet og flere tilhørigheter, og han mener det er farlig å bedømme et menneske ut ifra en av personens tilhørigheter (Maalouf, 1999, ss. 21-22).

## *Etnisitet*

Hylland Eriksen beskriver etnisitet som et aspekt ved en relasjon mellom grupper som ser på seg selv og blir sett på som kulturelt forskjellige (Eriksen, 2010, s. 5). Det er altså ikke et kulturelt aspekt ved en gruppe (Eriksen, 2010, s. 41). Etnisitet handler om de som er på innsiden og de som er på utsiden; det er en "oss" og "dem"-relasjon (Eriksen, 2010, s. 23). En identitet blir først viktig når den har sitt motstykke i noe annet. Det er med andre ord ikke noe poeng å snakke om etnisk identitet hvis det ikke finnes andre etniske grupper (Eriksen, 2010, s. 74). Hylland Eriksen har hentet en metafor for dette paradokset fra journalist og forfatter Peter Normann Waage. Han beskriver alle gruppefelleskap som et omvendt kjøleskap; de skaper varme innad og samtidig nødvendigvis også kulde utad (Eriksen, 2008, s. 8). Etnisitet har altså et kontrasterende "oss" og "dem"-aspekt, men det innebærer også en arena for interetnisk handling (Eriksen, 2010, s. 34).

Ideen om objektive kriterier for etnisitet har med rette blitt mye kritisert, blant annet av Fredrik Barth, men som Hylland Eriksen påpeker, finnes det allikevel noen fellestrekk for etniske grupper (Eriksen, 2010, s. 42). En etnisk gruppe har en ide om felles opprinnelse, og som regel oppmuntres det til endogami (Eriksen, 2010, s. 17). Etnisitet er flytende og relativt, og det hender at forskjellig etnisk identitet kan gjøres relevant i forskjellige settinger (Eriksen, 2010, s. 37).

## *Grenser*

I introduksjonen til "Ethnic groups and boundaries" som kom ut i 1969, argumenter Barth for at etniske grupper best kan studeres ved å fokusere på opprettholdelse av grenser. Tidligere forskning fokuserte på de etniske gruppene og det kulturelle innholdet, men det hadde vært lite fokus på å studere grensene som sørget for opprettholdelsen av disse gruppene (Barth, 1998, s. 9). Barth har et emisk syn på etnisitet, det vil si som definert av aktørene selv, og han tar avstand fra bruk av såkalte objektive kriterier for å definere en etnisk gruppe. Når man ser på etnisitet som tilskrevet, blir det tydelig at det er opprettholdelsen av grenser som sørger for gruppens kontinuitet (Barth, 1998, s. 14). Det er grensene som definerer en gruppe og ikke de kulturelle tingene gruppen inneholder (Barth, 1998, s. 15). Barth viser at viktige sosiale relasjoner ofte kan opprettholdes på tvers av etniske grenser (Barth, 1998, s. 10), og at personer også kan bevege seg på tvers av grensene (Barth, 1998, s. 21). Etniske grupper kanalisere sosialt liv og innebærer ofte kompleks organisering av atferd og sosiale relasjoner. Grensene innebærer identifisering med medlemmer av samme gruppe og distansering av personer fra andre grupper (Barth, 1998, s. 15).

## *Ære, skam og vanære*

Det har vært mye diskusjon rundt begrepsparet ære og skam. En av fordelene med et universelt begrep for ære er gjenkjennelse og resonans. Problemet er bare at ære betyr forskjellige ting for forskjellige grupper i forskjellige settinger (Wikan, 2008, s. 68). Begrepene har blitt kritisert for å være for statiske, men ifølge Carol Delaney er det viktige begrep som kan brukes så lenge man er klar over at det er variasjon når det gjelder betydningen og bruken av ordene (Delaney, 1987, s. 91). Frank Henderson Stewart beskriver ære som en rettighet, og særlig som en rett til respekt (Stewart, 1994, s. 145).

Det motsatte av ære er ikke skam, men vanære (Wikan, 2008, s. 59). Skam kan graderes, men i mange samfunn er ære absolutt og kan ikke graderes, bare mistes (Stewart, 1994, s. 145). For å beskrive forskjellige typer ære bruker Stewart begrepene vertikal ære og horisontal ære. Vertikal ære kan økes eller minskes og handler om rang eller status innenfor et hierarki. Horisontal ære er den typen ære som verken økes eller minskes, den kan bare mistes (Stewart, 1994, s. 59). Det er med andre ord noe man enten har eller ikke har. Noen språk har et eget ord for en slik type ære – på kurdisk kalles det *namus*.

Personlig ære er en type horisontal ære (Stewart, 1994, s. 101), men som Unni Wikan påpeker, har horisontal ære også et kollektivt aspekt. Stewart og Wikan bruker begrepet honor group eller æresgruppe. Ifølge Wikan konstituerer æresgruppen en gruppe mennesker man måler seg mot – ens familie, slekt, stamme eller minoritet (Wikan, 2008, s. 13). Hvis et medlem av familien mister ære, mister alle det (Wikan, 2008, s. 58). En mann må derfor beskytte sin ære, ikke bare for sin egen skyld, men for hele familien (Wikan, 2008, s. 61).

Ifølge Wikan er ære noe som er forbeholdt menn. Menn har ære, mens kvinner har en følelse av skam (Wikan, 2008, s. 61). Delaney mener at det er viktig å sette seg inn i den kulturelle forståelsen av seksualitet og reproduksjon for å forstå ære/skam-dikotomien (Delaney, 1987, s. 91). Hun skriver at i middelhavsland mener man at det er mennene som står for den kreative delen i reproduksjon, mens kvinnene er åkrene der frøet blir plantet og som gir frøet næring til å vokse (Delaney, 1987, s. 94). Delaney mener med Wikan at det er mannen som har ære, mens kvinner har skam. Hvis noen forgriper seg på kvinnen, er det mannens ære som står på spill (Delaney, 1987, s. 96). Kvinner blir sett på som åpne og lett tilgjengelige for menn. De må derfor beskyttes (Delaney, 1987, s. 97).

### *Endogami*

Delaney spør seg selv hvorfor det er en preferanse for endogami i Midtøsten, og hun mener at dette kan knyttes til reproduksjon. En mann kan være mest sikker på renheten til kvinnene som er ham nærmest, det vil si slektingers døtre eller andre landsbyboere. Delaney mener dessuten at endogami er en måte å holde "åkrene og deres frukter" innenfor gruppen (Delaney, 1987, s. 99).

### *Kurdiske begreper om ære*

På kurdisk finnes det to begreper som gjerne oversettes med ære på norsk: shirif og namus. *Shirif* er ære som er knyttet til normer som for eksempel gjestfrihet. *Namus* (eller namis) er et begrep som er knyttet til kvinnenenes renhet – såkalt sex-ære (Wikan, 2008, s. 58).

Diane King skriver: "One way to understand namus is to regard it as patrilineal sovereignty, and to regard honor killing as a response to an affront to that sovereignty." (King, 2008, s. 318). Hun ser altså på namus som patrilineal suverenitet og definerer "sovereignty" eller uavhengighet/suverenitet som slektslinjens eller statens evne til å kontrollere dens sammensetning, bruk av resurser, til å definere grenser og å utøve vold (King, 2008, s. 318). King

forstår namus som et attributt eller en eiendel som tilhører slektslinjen, og som kan opprettholdes eller minskes av individuelle medlemmer (King, 2008, s. 324).

### *Æresdrap*

Noen vil innvende at det ikke finnes æresdrap, og at drap på en kvinne er det samme uansett hvor det skjer og hvem som utfører det. Det er allikevel en stor forskjell. Wikan skiller mellom æresdrap og sjalusidrap. Sjalusidrap blir sjelden applaudert av omgivelsene, mens æresdrap er med på å gjenopprette personlig og kollektiv ære (Wikan, 2008, s. 15). Wikan understreker at det ikke er noe "såkalt" når det gjelder æresdrap (Wikan, 2008, s. 14). Det er et reelt fenomen, og det skjer i en setting der publikum godkjenner handlingen (Wikan, 2008, s. 15). Æresdrap er ikke noe vi har funnet på for å bringe skam over andre. I mange land er æresdrap en egen juridisk kategori som medfører mildere straff enn andre drap (Wikan, 2008, s. 43). Kurdistan hadde tidligere en slik lov, men den kurdiske regjeringen forandret loven i 2002 (King, 2008, s. 320). Selve begrepet "æresdrap" kan selvfølgelig diskuteres. Ære er gjerne knyttet til noe positivt, mens æresdrap utelukkende er negativt. Jeg velger allikevel å bruke dette begrepet i og med at det er svært utbredt, og som Wikan også påpeker, er ære historisk sett faktisk knyttet til vold og overgrep i form av for eksempel dueller som svar på ærekrenkelser (Wikan, 2008, s. 15).

### *Ærens logikk*

I boken "In honor of Fadime" skriver Wikan om æresdrapet på svensk-kurdiske Fadime Sahindal, begått av hennes egen far i 2002. Wikan understreker at æresdrap aldri blir sett på som en enkel løsning, og at det alltid vil være folk som er imot det, også i samfunn der dette er del av en tradisjon (Wikan, 2008, s. 3). Også på disse stedene vil det antagelig være uvanlig å drepe en kone eller datter for å gjenopprette familiens ære. De fleste vil heller finne andre, mindre brutale løsninger (Wikan, 2008, s. 14). Æresdrap blir utført med tanke på offentligheten og er generelt sett planlagt på forhånd (Wikan, 2008, s. 15).

Ifølge King er ære (namus) noe som tilhører patrilinejen (King, 2008, s. 319), og æresdrap kan ses på som en måte å forsvare angrep mot patrilinejen (King, 2008, s. 318). King mener med Delaney at kvinner blir sett på som åkrer som ikke tilfører noe til barnet i forplantningsprosessen (King, 2008, s. 325). Barnet tilhører fullstendig farens patrilineje. Hvis en kvinne har sex utenfor ekteskapet, eller det ryktes om at hun har hatt sex utenfor ekteskapet, kan hun potensielt være med barn.

Men hvem sitt barn? Hvis barnefaren er en fiende, vil barnet også være 100 prosent fiende, og ikke 50 prosent (King, 2008, s. 326). På den måten kan æresdrap ses på som en måte å beskytte patrilinejen mot potensielle inntrengere. I dette henseendet er det et eventuelt foster som er inntrengeren, og ikke kvinnen (King, 2008, s. 327). Kvinner tilhører sine fedres slektslinje, og det er derfor æresdrap som oftest blir utført av fedre eller brødre. King presiserer at hun aldri har hørt om tilfeller av æresdrap i grupper som ikke er patrilineære (King, 2008, s. 319).

## Etnisk identitet

Mitt første møte med jezidier fant sted sommeren 2010 da jeg var på besøk i Kurdistan og dro sammen med en amerikansk familie for å besøke templet i Lalesh. Der møtte vi en jezidisk mann som var villig til å guide oss igjennom templet. Han snakket ikke engelsk, men vi kunne kommunisere med ham på arabisk. Da jeg spurte ham om jezidier er kurdere, svarte han: "Nei, kurdere er muslimer, vi er jezidier." "Hva er jezidier da?" spurte jeg. "Jezidier er jezidier, kurdere er muslimer." Det tok meg en liten stund før jeg skjønnte at han så på jezidier som en egen etnisk gruppe. Dette overrasket meg, for jeg hadde tidligere bare hørt jezidier beskrevet som kurdere, og jeg bestemte meg for å se nærmere på etnisk identitet blant jezidier i forbindelse med masteroppgaven. Paradoksalt nok traff jeg ikke en eneste annen jezidi som mente at jezidier ikke er kurdere i de sju månedene jeg tilbrakte i Kurdistan.

### Innledning

I dette kapitlet vil jeg diskutere hvordan vi kan forstå etnisk identitet, og jeg vil se på hva jezidiene mener om etnisk tilhørighet. Et hovedpoeng i Barths velkjente introduksjon til "Ethnic groups and boundaries" er at etnisk identitet er subjektivt og ikke kan dømmes ut ifra et sett med objektive kriterier. I likhet med Barth mener jeg at etnisk tilhørighet bør ses fra et emisk perspektiv. Jeg ønsker derfor ikke å spekulere i om jezidiene "egentlig" er en egen etnisk gruppe, men jeg vil forholde meg til hva de selv mener om etnisitet. Hvilke diskurser bruker jezidiene om sin etnisitet? Hva kan ligge til grunn for disse diskursene, og hvordan kan de tolkes? Jeg vil dessuten se på hva muslimer sier om jezidienes etniske tilhørighet. I "Comparative methodologies in the analysis of anthropological data" argumenterer Barth for komparasjon innenfor ett område (Barth, 1999, s. 88). I likhet med Barth tror jeg det er viktig å se på unntakene, og jeg vil derfor se på diskurs som avviker fra det som ellers kan beskrives som normalt.

Etnisk identitet bør ikke betraktes som en isolert ting, men heller som et aspekt ved en relasjon. Hylland Eriksen definerer etnisitet på denne måten: "Ethnicity is an aspect of social relationship between persons who consider themselves as essentially distinctive from members of other groups of whom they are aware and with whom they enter into relationships. It can thus be defined as a social identity [...]" (Eriksen, 2010, s. 17). Etnisitet kan altså beskrives som en side ved en relasjon mellom grupper som ser på hverandre som grunnleggende forskjellige.

## **Etnisitet – tilegnet eller tilskrevet?**

Som nevnt argumenter Barth for en selvtilskrevet definisjon av etnisk identitet. Det er med andre ord aktørens eget perspektiv på etnisk tilhørighet som gjelder. Barth er allikevel klar på at etnisitet både er selvtilskrevet og tilskrevet av andre (Barth, 1998, s. 13). Hylland Eriksen poengterer også at selv om etnisk identitet er subjektivt, med andre ord noe man kan velge, står man ikke helt fritt i forhold til valg av etnisk tilhørighet (Eriksen, 2010, s. 38). Tilskrivelsen gitt av andre er også viktig i forhold til konstruksjonen av etnisk identitet (Eriksen, 2010, s. 77). Han konkluderer med at etnisk identitet både er tilegnet og tilskrevet (Eriksen, 2010, s. 66).

Selv om det ikke er noen objektive kriterier for etnisitet, finnes det noen fellesnevnerer man kan peke på. Hylland Eriksen skriver at etniske grupper har felles opprinnelsesmyter, og at de nesten alltid har ideologier som oppfordrer til endogami (Eriksen, 2010, s. 17). Barth nevner såkalte objektive kriterier som har blitt brukt for å forsøke å definere etnisk identitet: språk, religion, klær, sted. Noen jezidier vil argumentere for en egen jezidisk etnisitet på bakgrunn av et eget språk, men de fleste vil argumentere for at det er snakk om dialektforskjeller – at jezidier har en egen kurdisk dialekt, men ikke et eget språk. Jezidier har egne klær, men det er bare eldre kvinner som går med disse. Eldre menn bruker ofte tradisjonelle kurdiske klær, og yngre personer har mer vestlig stil. Jentene går ofte mindre konservativt kledd enn muslimske jenter – de bruker for eksempel ikke hijab – men det er ikke så lett å identifisere dem ut ifra klesstil.

På bakgrunn av de ”objektive” kriteriene Barth beskriver, kan en jezidisk etnisk identitet ses på som en reell valgmulighet. Jeg forventet å finne flere jezidier som så på seg selv som etniske jezider og mente at dette kunne forstås som en form for distansering fra muslimer. I stedet fant jeg at mange ønsket å gjøre krav på kurdisk identitet og dermed fullverdig medlemskap i det kurdiske samfunnet og krav på respekt. Mange jezidier har opplevd å bli diskriminert på grunn av sin religiøse tilhørighet. De som hevder å ha en egen etnisk tilhørighet, vil på den måten distansere seg ytterligere. Det å understreke en felles opprinnelse kan også være en måte å legitimere sin status som kurder og fullverdig samfunnsborger.

### *Tvangskategorisering*

En gang spurte jeg Hisham, faren i familien jeg bodde hos, om det stemte at noen jezidier ikke så på seg selv som etniske kurdere. ”Noen kalte seg arabere, og noen kaller seg [etniske] jezidier”,



svarte han. "Før i tiden sa de at de var arabere for å slippe unna Saddam [Hussein]. Jeg skrev at jeg var kurder, og jeg havnet i fengsel. Familien min skrev at de var arabere. Ikke bare jezidier, men også kaldeere (en kristen minoritetsgruppe) skrev at de var arabere." "Men familien din trodde ikke de var det?" spurte jeg. "Nei, det var for å slippe unna", svarte han. Jeg hadde tidligere lest at det fantes jezidier i Sinjar-området som mente de var etniske jezidier, og jeg spurte Hisham om dette stemte. "Det er noen i Sinjar og noen andre steder, men det er ikke den alminnelige oppfatningen til folk", svarte Hisham. "Kjenner du noen som sier de er [etniske] jezidier?" "Ja. Det finnes også en i Tyskland som sier at han er [etnisk] jezidi. Han er i slekt med Tahsin Bek (jezidiernes prins og politiske leder)."

Hylland Eriksen påpeker at dominante grupper kan plassere folk i etniske kategorier mot deres vilje (Eriksen, 2010, s. 39). Dette var tilfelle for jezidiene under Saddam Hussein da Ba'ath-regimet erklærte at jezidier var arabere. Ifølge Allison var dette delvis på grunn av jezidiernes rolle i det kurdiske opprøret på 1970-tallet (Allison, 2001, s. 37). Kategoriseringen av jezidier som arabere var utelukkende politisk motivert og hadde ikke noe med jezidiernes egen overbevisning om etnisk identitet å gjøre. Jezidiernes identitet kan derfor ikke knyttes til arabisk etnisk identitet, verken nå eller tidligere. Hylland Eriksen argumenterer som nevnt for at etnisitet både er tilegnet og tilskrevet. For eksempel kan ikke en gruppe ungdommer plutselig påstå at de er en egen etnisk gruppe i og med at andre ikke ville ha godtatt det, men en gruppe kan heller ikke plasseres i en etnisk kategori uten at de selv godtar det. Ba'ath-regimet ønsket å framstille jezidiene som arabere, noe de selv var uenige i, men gikk med på for å slippe å bli straffet. Jezidier så like fullt på seg selv som kurdere. Jeg kan si meg enig i Hylland Eriksens perspektiv på at etnisitet både er tilegnet og tilskrevet. Når det gjelder tvangskategorisering, mener jeg at dette ikke kan beskrives som identitet eller identifisering på bakgrunn av at aktørene selv ikke godtar det, og jeg vil derfor argumentere for at det er aktørenes eget syn på etnisitet som bør være det som er mest avgjørende.

Tvangskategorisering kan imidlertid føre til at aktørene selv forandrer syn på sin etniske tilhørighet. I Tyrkia har kurdere blitt beskrevet som "mountain Turks" eller "fjelltyrkere", og kurdisk identitet har blitt fornektet. Kurdisk etnisitet måtte undertrykkes offentlig, og kurdisk språk ble begrenset til den private sfæren (Kreyenbroek, 1992, s. 73). De fleste kurdere holdt allikevel fast på kurdisk identitet, men Martin van Bruinessen beskriver hvordan noen av dem som

han selv så på som kurdere, fornektet sin kurdiske bakgrunn og insisterte på at de var tyrkere (Bruinessen, 1992, s. 45).

### *Den opprinnelige kurdiske religionen*

Mange av informantene mine understreket at jezidiene hadde den opprinnelige kurdiske religionen. Ifølge Allison gikk regjeringen av politiske årsaker ut med at jezidismen var den opprinnelige kurdiske religionen, og at jezidier var de opprinnelige kurdene (Allison, 2001, s. 38). Det er allikevel ingen tvil om at jezidismen har røtter i religioner som fantes i området lenge før islam kom. Allison skriver også at mange muslimer var klar over at deres familier tidligere hadde vært jezidier, og at de også kunne være stolte av det (Allison, 2001, s. 38).

Imidlertid er ikke alle muslimer stolte over å bli assosiert med jezidismen. Under den jezidiske nyttårsfeiringen fikk Linda og Nechirvan besøk av et muslimsk ektepar og deres tenåringsdatter. Datteren brukte en fargerik tunika, og moren hadde mørke, kurdiske klær som er ganske vanlig blant muslimske kvinner. Begge brukte hijab. Moren virket litt nervøs, men var ivrig etter å snakke med meg, og vi samtalte på arabisk. Jeg lurte på om hun hadde vært på besøk der mange ganger tidligere. "Nei, bare et par ganger", svarte hun, og hun forklarte at mannen hennes jobbet med Nechirvan. Jeg brukte anledningen til å spørre om muslimske kurdere opprinnelig var jezidier. "Nei", smilte hun. Jeg bad henne utdype. "Muslimene kom reisende fra Mekka. Vi avstammer fra dem."

Etnisk identitet handler om å identifisere seg med en gruppe og distansere seg fra andre grupper. Etniske diskurser handler dermed om hvem man ønsker å identifisere seg med og hvem man ønsker å distansere seg fra, noe som kan være med på å forklare hvorfor vi finner variasjon i diskurser som omhandler etnisk identitet.

### **Jezidienes diskurs om etnisitet**

Iver B. Neumann definerer diskurs som "et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner" (Neumann, 2001 s. 101).

Jezidienes diskurser rundt jezidisk identitet kan plasseres i tre kategorier:

1. Religiøs identitet – Jezidisme som religion. Jezidiene har kurdisk etnisitet.
2. Etnisk identitet – Jezidisme som religion og etnisitet. Jezidier er ikke kurdere.
3. Gruppeidentitet – Jezidisme som tidligere etnisitet. Jezidier er kurdere nå, men var opprinnelig etniske jezidier. Religion er sekundært for gruppetilhørighet.

### **Religiøs identitet – Selvfølgelig er vi kurdere**

Said som var fra Sinjar, så litt uforstående på meg da jeg spurte om jezidiens etnisitet. "Jezidier er kurdere – vi snakker kurdisk. Noen jezidier snakker arabisk. Kanskje de sier at de er arabere." Jeg lurte på om han hadde møtt noen som mente de var etniske jezidier. "En person", sa han. "Han hadde lite utdanning. Jeg tror det er derfor. Jezid[ismen] er en religion, ikke en nasjonalitet."

De fleste jezidier så på det som en selvfølge at de var kurdere, og noen undret seg litt over at jeg i det hele tatt kunne spørre om dette. De knyttet ikke jezidismen til etnisitet, men så utelukkende på det som en religion. Mange av de jeg møtte, delte Says oppfatning om at språk er det viktigste kriteriet for etnisitet. Jeg mener at det kan være en tendens til at de med høy utdanning knytter jezidismen til etnisitet, noe jeg vil komme tilbake til.

Studentene brukte gjerne begrepet nasjonalitet om etnisitet. De forstod ofte ikke begrepet etnisitet, og jeg brukte eksempler for å forklare hva jeg mente. Forskjellen mellom etnisk ideologi og nasjonalisme er at de fleste etniske grupper ikke krever kontroll over staten (Eriksen, 2010, s. 10). Når jezidiene bruker ordet nasjon i forhold til jezidier, mener jeg det kan forstås som "etnisk gruppe", og at de ikke bruker det om en gruppe som ønsker en egen nasjonalstat.

### *Baba Sheikh om etnisk tilhørighet*

I begynnelsen av feltarbeidet ble jeg med Lias og pir Khayri til Sheikhan for å møte Baba Sheikh, jezidiens religiøse leder. Lias underviste på universitetet og var min første jezidiske kontakt. Vi satte oss i et langt og smalt rom med sofaer langs veggene. Bortsett fra meg var det bare middelaldrende og eldre menn til stede. Mange av dem gikk kledd i tradisjonelle kurdiske klær, og alle hadde bart, eller i det minste antydning til bart – noe som tidligere var påbudt for voksne jezidiske menn, og som fortsatt er vanlig. Det er derimot ikke lenger vanlig blant guttene på universitetet. I den ene enden av rommet satt Baba Sheikh, han var kledd i karakteristiske hvite klær og hadde langt, grått skjegg. Mennene var kommet dit for å finne svar på problemer og å

stille Baba Sheikh spørsmål om ting de lurte på. De snakket kurdisk, og Lias oversatte deler av samtalen til engelsk for meg. En av mennene spurte Baba Sheikh om hva som var jezidienes tilhørighet (affiliation). Baba Sheikh svarte at tidligere ville de (Ba'ath-regjeringen) at jezidiene skulle være arabere. Baba Sheikh mente at nasjoner ble formet på bakgrunn av språk, og at jezidier derfor var kurdere.

Det er tydelig at etnisitet eller tilhørighet er et spørsmål folk er opptatt av, og det at noen stiller spørsmål ved jezidienes etnisitet, gjør det klart at det er en viss usikkerhet og uenighet rundt det. Selv om et overveldende flertall ser på jezidier som kurdere, er det ikke fullstendig enighet om dette.

### *Primær og sekundær identitet*

Selv om de fleste jezidier ser på seg selv som kurdere, var det tydelig at de så på seg selv som jezidier først. De snakket stort sett alltid om seg selv som jezider, og det var stort sett bare da jeg spurte om etnisitet, at de beskrev seg selv som kurdere. De aller fleste er svært lojale til andre jezidier, og de har et nært samhold.

I antropologien har det vært mye fokus på etnisk identitet. Andre former for identitet, som for eksempel religiøs identitet, har fått liten oppmerksomhet på tross av at dette ofte er like viktig eller viktigere for sosial organisering. I artikkelen "Beyond the ethnic lens" kritiserer Nina Glick Schiller, Ayşe Çağlar og Thaddeus C. Guldbrandsen tidligere studier av immigranter for å fokusere nesten utelukkende på etnisk identitet og etniske grenser, og for å beskrive etniske "samfunn" som en og samme gruppe, på tross av divisjoner innen "gruppen" når det gjelder for eksempel religion og klasse (Schiller et al., 2006, s. 613). Et eksempel som de gir, er pinsemenigheter i USA og Europa som legger vekt på et kristent fellesskap uten etnisk fokus. Forskere har imidlertid insistert på å kategorisere dem på bakgrunn av etnisk tilhørighet. Resultatet er at de kristne snakker om et samfunn i Kristus og deres "primære identitet som kristen", mens forskere omtaler dem som afrikanere, nigerianere osv. (Schiller et al., 2006, s. 615). Barth mener etnisitet klassifiserer en person på bakgrunn av hans mest generelle og grunnleggende identitet (Barth, 1998, s. 13). Derimot mener Maalouf at det ikke er noen tilhørighet som er overlegen andre tilhørigheter (Maalouf, 1999, s. 16). Han påpeker at man har en tendens til å identifisere seg med den av sine identiteter som oppleves som mest truet (Maalouf, 1999, s. 26). Hvis en persons tro blir truet, kan religion se ut til å utgjøre hele hans eller hennes identitet (Maalouf, 1999, s. 16).

Jeziene er et eksempel på at religiøs tilhørighet kan være viktigere enn etnisk tilhørighet. De fleste ser på seg selv som kurdere, men religiøs tilhørighet er viktigere for måten de identifiserer seg på og for sosiale relasjoner. De omtaler seg selv som jezidier først, så kurdere.

Pir Khayri beskrev seg selv som en kulturell jezidi; han var med andre ord ikke religiøs. Da jeg spurte ham hva han mente var spesielt med jezidisme, svarte han: "For det første [er det] en følelse av å høre til. For det andre [er det] ritualer. I Tyskland holder de ikke på ritualene. Ungene går på vanlig skole og får mange andre påvirkninger. De lærer om religionen hjemme, men det meste av tiden er de ikke hjemme." Ritualer er med andre ord noe av det som gjør jezidier til jezidier. På tross av at Kheyri ikke er religiøs, mener han at ritualer er svært viktige for jezidiens identitet. Utførelsen av ritualer kan beskrives som en form for "backstage" der de kan være helt seg selv. Det styrker samholdsfølelsen og er med på å skille jeziene fra andre grupper.

Vektleggingen av ritualer i jezidismen kan være med på å forklare hvorfor religionen minner så mye om etnisitet. Selv om jezidismen hovedsakelig forstås som en religion og ikke en etnisk gruppe, har den trekk som kan minne om etniske grupper. Dette kan delvis forklares ved at jezidismen er en ortopraks religion som kan minne mye om etnisitet.

### *Ortopraksi og ortodoksi*

Begrepene ortodoksi og ortopraksi blir brukt for å beskrive "ritual density" eller rituell tetthet; det vil si hvor mye ritualer blir brukt eller vektlagt (Bell, 1997, s. 173). Ordet ortodoksi kommer fra de greske ordene orthos som betyr korrekt, riktig eller rett, og doxa som betyr tro eller mening, det vil si rett tro. Ortopraksi kommer av ordene orthos og praxis og betyr rett handling. Innen ortopraks tradisjoner er religionen en del av dagliglivet, og praksis er viktigere enn læresetninger. Ortopraks tradisjoner fokuserer med andre ord på ritualer og handling, mens ortodokse tradisjoner fokuserer på læresetninger. Det er egentlig snakk om to motpoler i et kontinuum, og ikke enten eller. Begrepene er allikevel nyttige for å beskrive hvilke aspekter ved religiøst liv som er dominerende – handling eller læresetninger (Bell, 1997, s. 191). Jezidismen legger vekt på praksis framfor læresetninger og blir derfor klassifisert som ortopraks av blant andre Allison (Allison, 2001, s. 4).

Tilhørighet i ortopraks tradisjoner blir ofte definert i etniske termer eller gjennom avstamning. Jødedommen kan klassifiseres som en ortopraks religion – man blir jøde ved å bli født av en jødisk mor. Jødedommen søker ikke aktivt konvertitter, men vil bevare sin tradisjon mot press utenfra

(Bell, 1997, s. 194). Selv om jezidiene ikke hevder at de er en etnisk gruppe på lik linje med jøder, kan man finne flere likhetstrekk mellom de to gruppene. For eksempel er begge gruppene endogame (jezidier i større grad enn jøder), og de søker ikke konvertitter. Ideologi som oppfordrer til endogami er som nevnt en vanlig fellesnevner for etniske grupper.

Personer fra ortoprakse og ortodokse religioner kan ofte ha vanskelig for å forstå hverandre. Zoroastrismen er en annen religion som blir klassifisert som ortopraks. Michael Stausberg skriver at folk gjerne vil vite hva zoroastrere "tror på". Han mener at dette ikke er et uskyldig spørsmål, men at det tyder på det han kaller en "protestantisk" forståelse av religion som et spørsmål om personlig tro (Stausberg, 2008, s. 8). Trosartikler er ikke primært for zoroastrernes etno-religiøse identitet, men blir i større grad bestemt av rituell praksis og sosiale, kulturelle og etniske faktorer (Stausberg, 2008, s. 11).

Ortodoksi er vanlig i såkalte verdensreligioner som ønsker å overskride kulturelle, nasjonale og etniske grenser og holder religion separat fra politisk og sosial identitet. Ortopraksi er derimot vanligere i religiøse samfunn der religion, kultur og nasjonal og etnisk identitet er tett knyttet sammen. I småskalasamfunn med sterkt samhold er religion nært knyttet til gruppeidentitet, etniske tradisjoner, politiske institusjoner og sosiale tradisjoner. Troen er sjelden formulert i klare termer, og den trenger heller ikke å være det (Bell, 1997, s. 191).

Jezidier kan på mange måter minne om en etnisk gruppe, men som jeg har vist, vil de fleste jezidier insistere på at jezidisme er en religion og ikke etnisitet. Likhetstrekkene med etniske grupper kan forklares med at jezidismen er en ortopraks religion der religion ikke er adskilt fra andre institusjoner. Gruppeidentiteten relateres til religion, kulturelle verdier og tradisjoner i tillegg til at jezidiene er endogame, noe som kan minne om etnisk ideologi.

### **Etnisk identitet – Jezidier er jezidier**

"Jezid[ismen] er [en] religiøs identitet, jezidier er kurdere", forklarte Ferhad som jobbet på universitetet. "Noen mener at jezid[isme] er en etnisk identitet, hva mener du om det?" spurte jeg. "Det er av politiske grunner. Jezid[isme] er [en] religiøs identitet, de religiøse skriftene er på kurdisk. Noen stammer består av både jezidier og muslimer, og de sier at før de ble muslimer, var de jezidier. Forskere sier også at jezid[isme] er [en] religiøs identitet. Det er av politiske grunner at noen sier at jezidi[er] er [en] nasjon. På grunn av angrep mot jezidier vil de ikke ha noe med

kurdere å gjøre. Men vi snakker samme språk, bortsett fra to landsbyer, Bahzane og Bashiqa, som snakker arabisk på grunn av at de er i Mosul-området og av andre grunner.”

De fleste bøkene om jezidier beskriver dem utelukkende som kurdere. Imidlertid nevner både Açıkıldız og Allison at mange jezidier i Armenia ser på jezidier som en egen etnisk gruppe. De kaller språket sitt yezidiki for å skille det fra det kurdiske språket (Açıkıldız, 2010, s. 13). Sebastian Maisel skriver i en artikkel at noen jezidier, særlig i Sinjar som er det området med flest jezidier i Kurdistan, betrakter jezidier som en egen etnisk gruppe (Maisel, 2008). Jeg hadde dessverre ikke mulighet til å oppholde meg i Sinjar da dette blir regnet som et farlig område, men jeg var heldig nok til å få en informant fra Sinjar, Said, som studerte engelsk ved universitetet. Som nevnt så Said på jezidier som kurdere og jezidismen som religion og ikke etnisitet. Han kjente heller ikke til så mange som var av oppfatningen om at jezidiene er en egen etnisk gruppe.

#### *Mir Serwar forteller om etnisk tilhørighet*

En ettermiddag ble jeg med Lias og en venn av ham for å besøke mir Serwar. Han er medlem av prinsefamilien som er fra sheikh-kasten og har stor politisk makt blant jezidier. Mir Serwar er i slekt med Tahsin Bek som er jezidienes prins og politiske leder. Kreyenbroek skriver at prinsen i teorien har ubegrenset makt og kan forvise jezidier etter eget ønske. Han har blitt sett på som hellig og er betraktet som viseregent for Sheikh Adi og Malak Tavus (Kreyenbroek, 1992, s. 126). Serwar har selv vært politisk involvert og har bodd deler av livet i Europa, og samtalen foregikk for det meste på engelsk.

Da jeg spurte miren om jezidienes etniske identitet, gav han et utførlig svar: ”Den jezidiske religionen var før kristendommen og islam. Den kommer fra mithraismen. Den innebærer naturdyrkelse, og sola er et symbol på universet. [Religionen] kom fra India og beveget seg videre, helt til Persia og til Kurdistan. Folket hadde et land for lenge siden. De fleste muslimene var jezidier eller mithraister. Noen hadde konvertert til kristendommen uten noen kriger. Så kom islam – de konverterte folk ved å bruke makt i kampen mot religioner. Det var enten å bli muslim eller bli drept. Folket i området snakket språket som kalles kurdisk. [...] Før var ikke verden basert på religioner, men stammer. Jezidismen er som andre ikke-himmelske religioner basert på natur. Når sola går ned, tror de at Gud sover. Alle folkene i området var mithraister eller jezidier, og noen var muslimske kurdere. Noen kristne snakker ikke kurdisk. Jezidier snakker bahdini dialekt som [den kurdiske dialekten] i Tyrkia, Syria og Armenia. Alle snakker bahdini-kurdisk dialekt! Den

er annerledes enn [i] Suleimania, og noen ganger trenger vi oversettelser. Disse forskjellene kalles dialekter, og det er forskjeller fra by til by. Noen jezidier går dypt inn i historien og til tiden før disse religionene kom på en rasistisk måte. Noen jezidier tror på et eget jezidisk språk. Dette er et veldig dogmatisk syn. Denne gruppen av jezidier prøver å isolere seg selv fra det kurdiske samfunnet og skille seg fra det virkelige samfunnet.”

Miren knytter etnisk identitet til språk, sted og opprinnelse. For ham er det viktig å understreke at kurdere opprinnelig var jezidier, og at mange ble tvunget til å konvertere til islam. Han gjør et poeng av at bahdini og sorani (dialekten som snakkes i Suleimania) er to vidt forskjellige dialekter, men det er allikevel samme språk. Fra et lingvistisk synspunkt er de to dialektene mer som to forskjellige språk, og de kan for eksempel sammenlignes med tysk og engelsk (Kreyenbroek, 1992, s. 71). Til sammenligning varierer jezidiens dialekt kun i svært liten grad fra standard bahdini, og miren mener det derfor bør regnes som en dialektvariasjon og ikke et eget språk. Han sammenligner også med kristne grupper som ikke snakker kurdisk, og som regnes som egne etniske grupper.

Mir Serwar kaller jezidier som ser på seg selv som en egen etnisk gruppe, for rasister, og han mener de ønsker å distansere seg fra det han oppfatter som det virkelige samfunnet. Litt senere i samtalen kommenterte han: ”Vi er alle søstre og brødre hvis vi tror på én Gud. Den norske opprinnelsen er den samme som den var for 2000 år siden.” For å legitimere jezidiens kurdiske identitet, ville han vise at etnisitet ikke handler om religion, men opprinnelse. Han mener at på samme måte som nordmenn, har kurdere samme opprinnelse som for 2000 år siden, uavhengig av om de har skiftet religion. Miren beskriver jezidier og muslimer som brødre og søstre; de har samme opprinnelse og bør betraktes som én etnisk gruppe.

Miren kan ha rett i at de som definerer jezidier som en egen etnisk gruppe, kan ha et ønske om å distansere seg; dermed slipper de å dele etnisk identitet med muslimer. Barth forklarer det på denne måten: En person som sier at han eller hun tilhører gruppe A og ikke gruppe B, er villig til å bli behandlet som A og erklærer tilhørighet og troskap til gruppe A. Det betyr ikke noe hvor forskjellig deres oppførsel måtte være, men kun hvordan personen ønsker å bli definert (Barth, 1998, s. 15). Jeg tolker det slik at en jezidi som definerer seg selv som etnisk jezidi, ikke er villig til å bli behandlet som kurder og dermed assosiert med kurdiske muslimer. På samme måte mener



jeg at muslimer som avviser at jezidier har den opprinnelige kurdiske religionen, ikke ønsker å bli assosiert med jezidier.

### **Gruppeidentitet – jezidier var en etnisk gruppe tidligere**

En tredje diskurs om jezidiernes etnisitet gikk på at jezidier nå er kurdere, men at de opprinnelig var en etnisk gruppe. Under oppholdet hos miren spurte jeg Lias om jezidiernes etniske identitet: "Jeg vil ikke si at jezidier er kurdere, men at kurdere opprinnelig er jezidier." Dette er et viktig poeng for mange: Før islam kom, var kurdere jezidier. Regjeringen har erklært at den opprinnelige kurdiske religionen er jezidisme, men som nevnt tidligere er det ikke alle muslimer som deler dette synet. Det er interessant at Lias presiserer at han ikke vil si at jezidier er kurdere. Han mener at kurdere er fra samme etniske gruppe, men at den gruppen opprinnelig var jezidier. Ved en annen anledning forklarte han at han mente jezidiene har et eget språk.

Segvan, en av naboene mine i Dahuk, hadde et lignende syn på jezidiernes etnisitet. Han og kona Zeyneb var fra en landsby der de snakker en egen arabisk dialekt. Segvan underviste i engelsk på et universitet, og Zeyneb studerte engelsk på universitetet i Dahuk. Mens Zeyneb var på kjøkkenet og lagde mat, ble jeg sittende og snakke med Segvan.

Da jeg spurte om han så på seg selv som en religiøs jezidi, svarte han: "Jeg er glad for å være jezidi, for å tilhøre en gruppe, men jeg tror ikke på alt. [Jeg tror ikke på] sånt som hva jezidier og andre religioner sier om skapelsen, som Adam og Eva. Jeg tror alt skjer med en hensikt. Jeg tror jezidier opprinnelig var *en ideologi, en etnisitet, en nasjon, ikke en religion* (egen utheving). Det ble religion senere. De plukket opp mye av deres religiøse tro fra andre religioner. Jeg vet ikke om det var fordi de ble tvunget til å gjøre det eller hva." "Mener du at jezidier er en egen etnisk gruppe?" spurte jeg. "Ja", svarte Segvan. Jeg lurte på om det betydde at jezidier ikke var kurdere. "Nei, jezidier er kurdere. Selv om vi ikke snakker kurdisk [i vår landsby], men det kan forklares. For det første: Vi er nær Mosul. Tidligere var Mosul en stor by, og vi gjorde mye handel med Mosul. For det andre: Jezidier flyktet til Syria og Libanon og ble der i 40–50 år. Når de returnerte, hadde de tilpasset mye av språket." [...]

Segvan fortsatte å forklare: "Du kan si at jezidier går tilbake til begynnelsen av skapelsen. Jeg hørte mange folk si at de tror det. Jeg tror Khayri er en av dem. Noen sier at det startet med

zoroastrisme, det daterer bare tilbake til rundt 500 f.Kr., men faktisk kom zoroastrismen fra jezidiene. Det er derfor du ser zoroastriske templer i Iran som er akkurat som de som er her. "[...]

"En kristen sa til meg en gang at han trodde assyrere var en nasjon og at jezid[isme] var deres religion", forklarte Segvan. Litt senere spurte jeg: "Men du sa at jezidier er en egen etnisk gruppe, ikke sant?" "Nei, jeg sa om assyrerne – at de hadde assyrisk nasjonalitet og jezidisk religion." På dette tidspunktet virket Segvan litt defensiv, og jeg forklarte at jeg ikke mente å antyde at han motsa seg selv, men bare ville vite hans mening. Han tenkte seg om en stund og svarte: "Jeg tror at jezidier var en etnisk gruppe tidligere, så overtok de kurdisk etnisitet. Det er det jeg tror, men jeg er ikke sikker på det, du må høre med noen historikere."

Segvan nevner at jezidier er et eget folk eller en egen etnisk gruppe, og at deres opprinnelse kan spores tilbake til skapelsen. Han mener at jezidier var en nasjon med en egen etnisk identitet, og at de nå har overtatt den kurdiske identiteten. I motsetning til Said, som understreket at jezidismen er en religion og ikke en nasjon, mener Segvan at jezidisme var en nasjon i utgangspunktet og ikke en religion. Han legger vekt på gruppeidentitet og nevner innledningsvis at han er glad for å tilhøre en gruppe. Det virker som om han ønsker å distansere seg mer fra religion. Som mange andre fokuserer Segvan på språk som et viktig kriterium for etnisitet, men i og med at familien er fra en landsby som snakker et annet språk enn de fleste andre jezidier, blir han nødt til å komme med en forklaring på det. Når det gjelder uttalelsen om at assyrere har jezidisk religion, er jeg usikker på hva han sikter til. Assyrere er en kristen minoritetsgruppe som, naturlig nok, tror på kristendommen. Det er selvfølgelig mulig at en enkeltperson kan tro på jezidiens religion, men jeg tror de fleste assyrere ville protestere kraftig på dette.

Segvans og Lias' syn på jezidisme kan beskrives som nokså uvanlig. Jeg møtte allikevel en person til, Dilo, som mente at jezidisk etnisitet *har blitt* kurdisk. Dilo bodde i Chia og var opprinnelig fra en av de arabisktalende landsbyene. Lias var som nevnt av den oppfatningen at jezidiene hadde et eget språk, det vil si jezidiens versjon av kurdisk, som riktignok ikke var hans eget morsmål i og med at han kom fra en arabisktalende landsby. Som miren nevnte, brukes argumentet at jezidiene har et eget språk av de som er tilhengere av en egen jezidisk etnisitet. Det er interessant at alle tre, Segvan, Dilo og Lias, opprinnelig kommer fra de to jezidiske arabisktalende landsbyene og har arabisk som morsmål. Kanskje er det vanskelig for dem å identifisere seg med kurdisk identitet i og med at språk av mange blir sett på som det viktigste kriteriet for etnisitet. Det var imidlertid

andre som kom fra de arabisktalende landsbyene, blant annet Zeyneb (kona til Segvan), som ikke delte deres syn på at jezidisme i utgangspunktet var en nasjonalitet.

Lias, Segvan og Dilo er alle tre universitetsutdannet og snakket godt engelsk. Segvan og Lias jobbet som lærere ved universitet, og Segvan vurderte å ta en doktorgrad i Europa. Segvan var ikke religiøs, han hadde sterk tro på vitenskap, og han ønsket å forklare jezidiernes identitet på en annen måte enn religionen. Lias hadde også tro på vitenskapen, men ønsket samtidig å tro at det kunne finnes noe mer. Når det gjelder Dilo, er jeg usikker på hans religiøse overbevisning. Jeg mener mangel på religiøs overbevisning kan føre til behov for å forklare jezidiernes gruppeidentitet med noe annet enn religion.

Açıkyıldız beskriver en lignende samtale med en av hennes informanter fra Armenia. Informanten hennes var en ung, intellektuell sheikh, og hun skriver svært nedlatende om hans teorier: "As we strolled through the vineyard he himself had cultivated, he spoke about Yezidi ethnic identity in the same narrow-minded way. Despite his university background, he put forward some rather dubious theories: Yezidism was a nationality and not a religion, and this nation had existed since the prophet Moses. Its territory was vast, country, namely the country of the Yezidis, Yezidikhane. Of course, the Kurdish were originally Yezidis who had converted to Islam." (Açıkyıldız, 2010, s. 18).

Det virker ikke som om Açıkyıldız er tilhenger av et emisk syn på etnisitet i og med at hun kaller den unge sheikhens syn på sin etnisitet "narrow-minded" eller trangsynt. Hennes oppfatning kan kontrasteres med Barths som stiller seg svært kritisk til såkalte objektive kriterier. Det at denne informanten også beskrives som en intellektuell, støtter min teori om at personer som har sterk tiltro til vitenskap og ikke er særlig religiøse, har behov for å forklare jezidiernes gruppeidentitet med noe annet enn religion. Som nevnt tidligere i kapitlet oppfatter jeg studentenes bruk av ordet nasjonalitet som etnisitet. Açıkyıldız' informant nevner imidlertid eksplisitt at jezidiene har en egen nasjonalitet med et eget landområde: Yezidikhane (jezidiernes hus). Ingen av mine informanter nevnte ordet Yezidikhane eller snakket om at jezidiene hadde et eget landområde.

Synet på jezidisme som tidligere etnisk identitet kan forstås som en måte å identifisere seg med gruppen uten å måtte forholde seg til religionen. På den måten er gruppeidentiteten primær og den religiøse identiteten sekundær. Disse personene distanserer seg fra religion, men identifiserer

seg både med jezidier og kurdiske muslimer. Til sammenligning finnes det andre minoritetsgrupper i Kurdistan som ikke identifiserer seg med kurdisk etnisitet overhodet.

### *Assyrere og kaldeere*

I en samtale med Hisham, faren i familien jeg bodde hos, lurte jeg på om det stemte at det ikke var så mange kristne kurdere, og at de fleste kirkene var arabiske. Han presiserte: "Ikke arabiske, men kaldeere og assyrere fra Syria. De var kurdere, de snakker kurdisk, men også assyrisk. Kaldeerne er mer katolske."

Assyrere og kaldeere er kristne minoritetsgrupper. Til forskjell fra jezidier har assyrere og kaldeere et helt eget språk som betegnes som neo-aramaisk (Lovat, 2000, s. 69), og de snakker og forstår kurdisk i varierende grad. Ibrahim, en muslimsk kontakt fra universitetet, mente i likhet med Hisham at assyrere og kaldeere egentlig var kurdere, men at de ser på seg selv som en egen etnisk gruppe.

Assyrere og kaldeere som jeg snakket med, så ikke på seg selv som kurdere, men mente de var en egen etnisk gruppe. Det er interessant at Ibrahim og Hisham insisterer på at de også er kurdere, selv om de har en annen oppfatning selv.

Fuccaro skriver at stammeinndelingen hos assyrere i Kurdistan blir regnet som en indikasjon om gruppens kurdiske "bakgrunn" (Fuccaro, 1999, s. 42). Ifølge Francois-Xavier Lovat, som har skrevet om religioner i Kurdistan, kom kristendommen til Kurdistan i det 4. århundret e.Kr. (Lovat, 2000, s. 68). Han skriver at de kristne kurderne fulgte den nestorianske kirke fra det 6. århundret. Da islam kom i det 7. århundret, søkte de tilflukt i de kurdiske fjellene i nord der noen assyriske kristne landsbyer ble bevart (Lovat, 2000, s. 69). Ifølge Fuccaro var det i det 19. århundret mange utdannede kurdere som la vekt på kristendommen som et element av kurdernes pre-islamske identitet. Dette forklarer hun med at islam ble forbundet med arabere (Fuccaro, 1999, s. 42). Van Bruinessen forteller om en mann som var kurdisk jezidi, men som konverterte til kristendommen for å unngå forfølgelse. Han hadde senere konvertert til islam og hadde dermed "blitt kurder igjen" (Bruinessen, 1992, s. 46).

Poenget her er ikke å diskutere hvorvidt assyrere og kaldeere, som ofte blir regnet som én gruppe, egentlig har en kurdisk etnisk bakgrunn. Jeg ønsker kun å påpeke at kurdisk etnisitet kan ses på som en reell valgmulighet, men at i motsetning til de fleste jezidier klassifiserer assyrerne og

kaldeerne seg som etniske assyrere/kaldeere. En viktig forskjell mellom jezidier og assyrere er åpenbart språket. Det er ikke mye som skiller jezidiens dialekt fra muslimenes. Kurdisk er et indoeuropeisk språk, mens assyrernes og kaldeernes språk, neo-aramaisk, er fra den semittiske språkgruppen. Språk blir som nevnt brukt som et av de viktigste kriterier for etnisk klassifisering. Som jeg har vist, er det flere som mener at assyrere kan ha kurdisk etnisk bakgrunn, og jeg mener at klassifisering som etniske assyrere muligens kan ses på som distansering fra kurdisk etnisitet. Dette kan kanskje tolkes som religiøs distansering fra islam og jezidismen. Hvorfor velger assyrerne å distansere seg fra kurdisk identitet mens de fleste jezidiene ikke gjør det? Jeg mener dette delvis kan forklares med jezidiens status som de opprinnelige kurderne.

### **Hvem er kurderne?**

Etnisitet er flytende – det er verken objektivt eller statisk. Aktørene har selv, i alle fall i en viss grad, frihet til å velge sin etniske tilhørighet. Etnisk identitet kan være situasjonsbestemt og variere over tid, og mennesker kan gjøre krav på flere etniske identiteter. Kurdisk etnisitetsdiskurs har dessuten variert betraktelig over tid.

### *Historisk perspektiv*

Van Bruinessen trekker en parallell mellom Benedict Andersons beskrivelse av nasjoner som "imagined communities" og etnisitet. Nasjoner kan beskrives som "imagined communities" fordi man føler en tilhørighet med mennesker man aldri har møtt, og Anderson understreker at nasjoner er et relativt nytt fenomen som er et produkt av teknologisk og økonomisk utvikling. Van Bruinessen mener på samme måte at det å vektlegge etnisk tilhørighet kan beskrives som et relativt nytt fenomen (Bruinessen, 1992, s. 46). Kurdisk etnisitet har imidlertid eksistert mye lenger enn kurdisk nasjonalisme, og det er usikkert når en kurdisk etnisk identitet oppstod. Begrepet "kurder" ble først brukt i arabiske kilder i de første århundrene av den islamske perioden for å beskrive en type nomadisme. Det ble altså ikke brukt om en språkgruppe, og noen få ganger ble begrepet "arabiske kurdere" brukt (Bruinessen, 1989). Van Bruinessen viser at den kurdiske eliten hadde en bevissthet om etnisk tilhørighet fra rundt slutten av 1500-tallet, og antagelig mye tidligere. På dette tidspunktet var det bare eliten som ble beskrevet som kurdere. Dette inkluderte folk fra religiøse minoritetsgrupper som jezidier, men det ekskluderte for eksempel småbønder (Bruinessen, 1992, s. 49). På 1800-tallet sørget muslimske sheiker for større enhet blant kurdere ved blant annet å mekle i stammekonflikter. Sheikene ledet an i flere opprør

mellom 1880 og 1930. Dette førte til større bevissthet rundt etnisk tilhørighet, og nå ble også lavere samfunnsklasser regnet som kurdere. På den andre siden førte dette til at kurdisk etnisitet ble assosiert med sunniislam, og religiøse minoritetsgrupper som alevitter og jezidier ble marginalisert. På 1900-tallet oppstod det en fascinasjon for jezidisme som etter hvert ble sett på som den opprinnelige kurdiske religionen (Bruinessen, 1992, s. 51).

Fuccaro beskriver hvordan jezidier hadde vanskelig for å identifisere seg med kurdisk identitet under den kurdiske nasjonalistiske bevegelsen på 1920-tallet. Det var to grupperinger som ledet an i bevegelsen. På den ene siden var det sunnimuslimer som ønsket å fremme pan-kurdisk identitet, men som allikevel i stor grad identifiserte seg med islam (Fuccaro, 1999, s. 125). Jezidier hadde lenge hatt konfrontasjoner med muslimer og hadde derfor vanskelig for å støtte dem. På den andre siden var det kurdiske intellektuelle som også ønsket kurdisk selvstyre, men dette var like vanskelig for jezidiene å akseptere. De hadde avanserte ideer om hvordan staten skulle styres, og dette gav liten resonans blant jezidiske religiøse menn og stammeledere som var analfabeter. Jezidiene hadde heller ingen representanter i byene der bevegelsen fant sted (Fuccaro, 1999, s. 126).

Van Bruinessen forteller om en gutt som beskrev seg selv som perser, kurder og azeri – tre etniske tilhørigheter på samme tid (Bruinessen, 1992, s. 45). Den kurdiske nasjonalistiske bevegelsen la press på folk til å velge *en* etnisk tilhørighet. Mange som hadde blitt arabisert eller tyrkifisert, valgte å gjenoppta en kurdisk etnisk tilhørighet. Valget ble ofte gjort, i alle fall delvis, på bakgrunn av politiske sympatier (Bruinessen, 1992, s. 48).

### *Alevitter*

Alevitter er, i likhet med jezidier, en heterodoks religiøs minoritetsgruppe. Det hender at de blir regnet som muslimer, men deres religion skiller seg i stor grad fra sunniislam. De ber ikke fem ganger om dagen, faster ikke i ramadan og drar ikke på pilegrimsreise til Mekka (hajj). De ser dessuten på Ali som guddommelig eller overmenneskelig, noe som er utenkelig for ortodokse muslimer. Alevittene kan deles inn i fire lingvistiske grupper: aserbajdsjansk tyrkisk, tyrkisk, arabisk og kurdisk-talende. De to hovedgruppene av alevitter snakker henholdsvis tyrkisk og kurdisk (Bruinessen, 1996).

Den tyrkiske staten har lenge sett på etniske minoriteter som en trussel, og etnisk mangfold har blitt nedtrykt og fornektet. På 70-tallet begynte kurdiske intellektuelle å gjøre motstand, forsøk på å stanse dem mislyktes, og på 90-tallet innså staten at videre forsøk ville virke mot sin hensikt. Loven som forbød andre språk, ble opphevet i 1991. Etter dette ble det en fornyet interesse for alevittisk identitet og tradisjon. Både den tyrkiske staten og den kurdiske bevegelsen ønsket å ha alevittene på sitt lag (Bruinessen, 1996).

På 70-tallet hadde unge alevitter tatt avstand fra religion og så på alevisme som en ideologi og en demokratisk sosial bevegelse. Det ble det en fornyet interesse for alevittisk religion på 80-tallet. Radikale venstrevridde bevegelser som på 80-tallet hadde gått over til å bli ikke-religiøse alevittiske bevegelser, tok nå del i debatter rundt alevittisk identitet. Alevittiske grupper fikk støtte fra sekulære politiske bevegelser i kampen mot politisk islam. Kurdistans arbeiderparti (PKK) hadde voksende innflytelse blant tyrkiske og delvis alevittiske kurdere, noe som motiverte myndighetene til å støtte alevitter i å utvikle en alevittisk etnisk identitet som alternativ til kurdisk identitet. Regjeringens forsøk på å skape avstand mellom alevitter og PKK mislyktes til en viss grad. Regjeringen proklamerte at alevisme er en tyrkisk form av islam, og at alevittene kommer fra tyrkiske stammer og derfor er etniske tyrkere. Kurdiske nasjonalister, deriblant PKK, ville overbevise dem om at alevismen har iranske (zoroastriske) røtter, og mente med det at de er i slekt med kurderne, og at deres mest relevante identitet er kurdisk. Det er usikkert hvor effektive disse to strategiene var (Bruinessen, 1996).

### *Zaza*

Det er ikke bare alevitter som har begynt å betrakte seg selv som en egen etnisk gruppe i de senere årene. Også zazaer i Tyrkia har begynt å se på seg selv som etniske zazaer. Alevittene har alltid vært delvis adskilt fra andre kurdere, men i flere århundrer har zazaer blitt sett på og har sett på seg selv som etniske kurdere. Van Bruinessen mener det er en økt tendens til splittelse i det kurdiske samfunnet i de senere årene – noe som ikke er en rest fra fortiden og ikke automatisk vil forsvinne hvis den nasjonalistiske kurdiske bevegelsen fortsetter (Bruinessen, 1994).

I alle etniske grupper vil man finne en kjerne som har en mer eller mindre udiskutabel etnisk identitet. Det er de kurdisktalende sunnimuslimene som utgjør den kurdiske kjernen. Utover kjernen er det varierende grader av "kurdiskhet" og aktører som kan velge å vektlegge andre

identiteter. Dette er allikevel en forenkling, for alle kurdere har flere identiteter (Bruinessen, 1994).

Zazaene har et eget språk som ikke blir forstått av andre kurdere. Før første verdenskrig utgjorde ikke språk en skarp etnisk grense, men det gjorde religion. Dette var særlig tydelig når det gjaldt skillet mellom kristne og muslimer, og i mindre grad mellom heterodokse og ortodokse religioner, slik som mellom sunnimuslimer og alevitter eller jezidier. Det var også en skarp grense mellom stammefolk og småbønder. Det fantes kurdiske stammer som også inkluderte kristne. Stammefolk ble beskrevet som *'ashiret* (stamme) eller kurd, mens andre ble beskrevet som *ra'yat* ("subjects" eller undersotter) eller med mer presise beskrivelser som *feleh* (småbønder). Innen begynnelsen av 1900-tallet bestod den kurdiske kjernen av kurdisktalende sunnimuslimske stammefolk. Religiøse minoritetsstammer var mer perifere og så ikke på seg selv som del av den etniske gruppen. Dette gjaldt jezidier, så vel som alevitter, shi'aer og ahl-e haqq (Bruinessen, 1994).

Det skjedde en gradvis inkorporering av småbønder i den kurdiske etniske gruppen, og på 1920-tallet var det en livlig debatt blant alevitter i Tyrkia når det gjaldt hvilken etnisitet de skulle velge – tyrkisk eller kurdisk. Noen støttet de kurdiske nasjonalistene, mens andre valgte å ta avstand fra sunnimuslimske kurdere og heller støtte den sekulære, tyrkiske staten. Disse alevittene erklærte at de var "ekte tyrkere". Mange andre så på alevisme som sin eneste relevante identitet. Jezidier, kaka'i og andre minoritetsgrupper i Irak stod foran lignende valg. De var imidlertid ikke presset til å velge arabisk identitet før Ba'ath-regimet kom til makten (Bruinessen, 1994).

Den gradvise inkorporeringen av mer perifere grupper til kurdisk etnisitet fortsatte, men på 1980-tallet begynte denne inkorporeringen å bli motarbeidet av mindre, etniske grupperinger. Det har alltid vært en egen alevittisk bevissthet, men zaza-identitet har tidligere ikke har vært skilt fra den kurdiske og mange zazaer stiller seg svært kritiske til framveksten av en egen etnisk identitet.

Van Bruinessen mener at valg av etnisk identitet (blant de identitetene som er tilgjengelige) vil avhenge av økonomiske og politiske omstendigheter. Det har imidlertid vist seg at valg av etnisk identitet ikke behøver å være permanent, og at mange av de kurderne som følte seg presset til å assimileres til den dominante etnisiteten, har gått tilbake på sitt valg i forbindelse med den kurdiske nasjonalistiske bevegelsen (Bruinessen, 1994).



Jezidier og alevitter har begge vært utsatt for angrep fra kurdiske sunnimuslimer, og det er forståelig at noen vil ønske å skape distanse ved å gjøre krav på en egen etnisk identitet. Som nevnt kom etnisk bevissthet senere for minoritetsgrupper, og i motsetning til alevitter har få jezidier valgt å gjøre krav på en egen etnisk identitet. Som van Bruinessen viser, er valg av etnisk identitet ofte knyttet til politikk. Allison mener det var av politiske årsaker at jezidisme ble erklært for å være den opprinnelige kurdiske religionen, og jeg mener dette kan være med på å forklare at de har valgt en kurdisk identitet. Van Bruinessen stiller spørsmålet "Which identity is next?" (Bruinessen, 1994). Valg av etnisk identitet er ikke nødvendigvis permanent, og Fuccaro mener man ikke kan ta jezidiernes solidaritet til det kurdiske samfunnet for gitt (Fuccaro, 1999, s. 170).

### **Avslutning**

I dette kapitlet har jeg diskutert jezidiernes egne diskurser om etnisitet. De fleste mener at det er en selvfølge at de er kurdere. Noen vil påstå at de er en egen etnisk gruppe, ikke kurdere, men jezidier. Andre igjen mener at jezidier har vært en egen etnisk gruppe, men at deres etniske identitet nå har blitt kurdisk. Språk og opprinnelse er de kriteriene som oftest blir brukt for å begrunne etnisk tilhørighet, og som jeg har vist, er språk et kriterium som både blir brukt av de som er tilhengere av kurdisk identitet og de som mener jezidiene er en egen etnisk gruppe. Barth poengterer at de eneste kriteriene som er relevante for etnisk identitet, er de som aktørene selv velger å vektlegge. Disse kriteriene er ikke statiske, men kan forandre seg over tid.

Jezidisme kan på mange måter minne om en etnisk identitet; jezidiene tror på et felles opphav og er strengt endogame. Ortoprakse religioner faller gjerne sammen med etnisk identitet, noe som kan forklare hvorfor jezidisme har så mange fellestrekk med etnisitet. Først i senere tid har det blitt større bevissthet rundt kurdisk etnisitet, noe som kan forklare hvorfor det er så stor variasjon i jezidisk etnisitetsdiskurs. Det kan være flere grunner til valg av etnisk identitet, og som van Bruinessen påpeker, har politikk vært en viktig faktor for etnisk tilhørighet i kurdiske områder. Etnisitet forandrer seg over tid, og det har vært en tendens til økt splittelse i det kurdiske samfunnet i senere tid. Fremtiden vil vise om jezidiernes lojalitet til kurdisk etnisitet kan komme til å forandre seg.

## Ære og identitet

I kafeteriaen en formiddag spurte jeg studentene om de kunne gifte seg med noen som ikke var jezidi. "Selvfølgelig ikke", svarte Kajin. "Hva synes dere om det?" lurte jeg på. "Jeg synes det er bra", konstaterte Kajin. Jeg så på de andre jentene som nikkete bekræftende, og Kajin fortsatte: "Jezid[ismen] er et lukket system. [...] [Det er] for at man ikke skal forlate religionen, men også fordi en som er muslim ikke skal komme (konvertere til jezidismen) og fem jezidier bli drept på grunn av det." Jeg spurte hva som ville skje hvis noen giftet seg med en muslim. "Man blir utstøtt, [og] kan ikke lenger være jezidi", svarte Kajin. "Uansett om det er ei jente eller en gutt?" spurte jeg. "Ja. For å være ærlig kan man bli drept. Det gjelder ikke bare jezidier, men muslimer også."

Da jeg var på besøk hos Kajin i landsbyen en ettermiddag, kom vi inn på temaet æresdrap, og jeg spurte om familien til jenta kanskje ville prøve å finne en annen løsning først. Kajin svarte: "Det å drepe er en forferdelig løsning. Jeg tror ikke alle ville ha gjort det. Jeg mener de er bra gutter. Hvordan kan de bli til dyr på et øyeblikk? Det er også mange ganger de ikke dreper henne. Det kommer an på situasjonen og familien og hvor mange personer som har hørt om det – det kommer bare an på situasjonen. Muslimer dreper så vel som jezidier. Jeg har ikke hørt om noen kristne. Bra for dere!"

### Innledning

Som det kommer fram av samtalen over, er jezidier strengt endogame, og overskridelse av grenser kan ha alvorlige konsekvenser. Det er viktig for Kajin å understreke at æresdrap også skjer blant muslimer og ikke bare blant jezidier. Hun har ikke hørt om noen tilfeller blant kristne, men det betyr ikke at det ikke skjer. Hun sier også at familien ofte kan finne andre løsninger, og at det er lettere hvis hendelsen ikke har blitt offentliggjort. Narin, den eldste datteren i familien jeg bodde hos, fortalte meg at man også kunne bli drept som følge av et (usant) rykte, og at de derfor måtte være forsiktige med hva de gjorde. Wikan skriver at ære er et offentlig anliggende og at det avhenger av hvordan verden virker for de rundt deg. I samfunn der ære er alfa og omega, kan rykter ødelegge en familie og deres plass i samfunnet (Wikan, 2008, s. 58). Det er derfor forståelig at jentene i familien blir passet nøye på, og at de sjelden eller aldri går ut alene. For å komme meg fra sted til sted i løpet av feltarbeidet ble jeg nødt til å ta mye taxi, noe familien bemerket, og Narin fortalte meg at hun bare hadde tatt taxi alene én gang.

Som Wikan påpeker, er det mange som er imot æresdrap også i samfunn der dette blir praktisert. Jentene på universitetet var tydelige på at de var imot æresdrap, og Rejin mente at man burde jobbe for å beskytte personer som var i fare for å bli utsatt for det. Kajin sa imidlertid at selv om hun var imot æresdrap, var dette noe hun ikke kunne uttrykke for eldre medlemmer i familien.

Det å gifte seg med noen fra en annen kaste kunne ha samme konsekvenser som å gifte seg med noen fra en annen religion, og det kunne til og med bli betraktet som verre. Det eneste tilfellet jeg hørte om der både gutten og jenta var blitt drept, var et par der begge var jezidier, men fra forskjellige kaster.

”Selv om de blir kvitt kastesystemet, kunne jeg ikke [gifte meg med en fra en annen kaste]”, sa Kajin. ”De skifter i det minste ikke religion”, mente jeg. ”Ja, men det er verre. De ler av hele systemet. De kan ikke dra noen steder, for de vil bli gjenkjent.” Jeg hørte også noen beskrive det som å gifte seg med sin egen bror. På tross av dette var det mange som var imot kastesystemet og ønsket å avskaffe det. Særlig vanskelig var det for de som var fra mindre kaster eller kastegrupper og hadde færre personer de kunne gifte seg med. Jezidienes tro på sjelevandring er med på å legitimere kastesystemet, og ifølge tradisjonene avstammer de forskjellige gruppene av sheikh og pir fra de siste manifestasjonene av de hellige vesenene i heptaden (sju engler eller hellige vesener) (Allison, 2004).

Kajin undrer seg over hvordan bra gutter og menn kan utføre så forferdelige handlinger. Hvordan kan vi forstå æresdrap? Kan æresdrap forstås som beskyttelse av identitet? I dette kapitlet vil jeg ta for meg et æresdrap som skjedde i 2007 og som hadde alvorlige konsekvenser for det jezidiske samfunnet. Hvordan kan vi forstå dette drapet og hevnaksjonene som fulgte?

### **Drapet på Dua' Khalil**

I april 2007 ble 17 år gamle Dua' Khalil steinet til døde etter at hun hadde rømt hjemmefra for å være sammen med sin muslimske kjæreste. Det er uenigheter om detaljene rundt drapet. Noen mener hun hadde konvertert fra jezidismen til islam, mens andre mener at hun bare ønsket å være sammen med kjæresten sin.

#### *Video av drapet*

Drapet ble filmet og lagt ut på YouTube. Videoen viser bevæpnede sikkerhetsvakter som ikke griper inn, og Dua' som blir dratt inn i en folkemengde av en mann med armen rundt halsen

hennes. Deretter vises en delvis avkledd Dua' liggende på bakken kun iført en rød genser og undertøy. Senere ser vi at noen har lagt en jakke over henne, trolig for å dekke henne. Mange av de tilstedeværende står passivt og ser på, og noen menn roper eller sparker henne mens hun ligger nede. Hun forsøker å reise seg, men blir sparket ned igjen. Mennene fortsetter å sparke henne mens hun forsøker å beskytte hodet med armene. Mot slutten av videoen ser vi en mann som løfter opp en stor steinblokk og slipper den på hodet hennes. Blod flyter utover bakken, og Dua's kropp ligger livløs tilbake.

Det kommer tydelig fram av videoen at det var flere titalls, og noen kilder nevner hundrevis eller til og med tusenvis av menn til stede. Flere av dem filmet hendelsen med mobiltelefoner. Steiningen skal ha foregått i rundt 30 minutter.

Ifølge CNN var Dua's foreldre imot drapet, mens noen av hennes øvrige slektninger tok del i steiningen. Det jezidiske samfunnet tok offisielt avstand fra hendelsen. Mine informanter var meget tydelige på at de mente drapet på Dua' var forferdelig, og at de var imot æresdrap generelt.

### *Narrativer*

Omstendighetene rundt drapet er uklare, og det finnes mange versjoner. Følgende er hentet fra en samtale med tre søsken fra en sheikh-familie som bodde i området da drapet skjedde. Samtalen foregikk på en blanding av arabisk og engelsk. Søstrene, Behar og Sulav, snakket stort sett arabisk. Broren, Dilo, snakket godt engelsk og oversatte deler av det Behar sa:

"Hun forelsket seg i en muslim, og hun skulle rømme med ham, men han bad henne bli der (i landsbyen)", fortalte Behar. "Hun tilbrakte natten i huset til en venn av [den muslimske kjæresten], og så oppdaget familien hans det og ringte familien hennes. De sa at de ikke ville ha noen problemer med jezidier, og sa til familien hennes at de kunne komme og hente henne. Politiet kom og tok henne. Familien plasserte henne i et stort hus som tilhørte en *qawwaal* (en religiøs sanger). Venninna mi dro og snakket med henne før de steinet henne. Hun spurte henne om hun ville bli muslim. [Dua'] sa nei, at hun elsket ham som person, ikke fordi han var muslim. Hun elsket ham fordi han var en bra person, men det viste seg at han lurte/bedro henne (*khaan*). Hun trodde de skulle rømme, men han sa: 'Bli der!' Etterpå kastet de store steiner på henne. Det var 10–15 personer. På grunn av det var det 24 arbeidere som ble drept. Har du hørt om det? Og

det var bombeangrep i Sinjar som drepte 700 mennesker – 700?” Hun snudde seg og så på søsteren. ”Nå sier de det er nærmere 1000. Og 500 mennesker ble skadet”, sa Sulav.

”Har du sett videoen på YouTube?” spurte Behar meg. Jeg svarte at jeg ikke hadde særlig lyst til å se den. Hun fortsatte: ”Det er lagt ut to videoer av drapet. En er den originale, i den andre har de satt hijab på Dua’, men det er ikke sant. De sier at hun ble muslim, men det gjorde hun ikke. Hun gjorde det fordi hun elsket ham.” ”Hvem var det som drepte henne?” spurte jeg. ”Det var onkelen hennes – [og] fetteren hennes”, sa Dilo. ”Du sa at det var 10–15 personer. Jeg har lest et sted at det var hundre.” Dilo svarte: ”Det var 10–15 som drepte henne, det var hundre til stede. De var ikke enige i det, men de var redde for å gripe inn.” ”Var de ikke enige?” spurte jeg for å få ham til å utdype. ”Nei. Da de rev av henne klærne, prøvde de å dekke henne, men de var redde for å gjøre noe.”

”Hva syntes folk om drapet?” lurte jeg på. Dilo smilte litt: ”Det er et godt spørsmål – de fleste var uenige i det. Noen få mente at det var bra. For det første er mord ulovlig i jezidismen. Det er *mahroom* (forbudt). For det andre var hun for ung – bare 17 år gammel. Hun var ikke en voksen som kunne bestemme for seg selv.” [...] ”Familien kan gjøre det for å beskytte sin ære. Det er ikke som i Vesten. Familier kontrollerer jentene sine”, sa Behar. ”Det er orientalistisk”, kommenterte Dilo.

Mahroom kan bety utelukket, og er av samme rot som *haram*. Det kan virke som Dilo bruker ordet på samme måte som haram, det vil si forbudt, synd eller tabu. Denne samtalen viser noen av uenighetene om omstendighetene rundt drapet. Muslimer mente ifølge mine informanter at Dua’ hadde konvertert til Islam, og de så dermed på drapet på Dua’ som drapet på ei muslimsk jente og et angrep mot deres religion. Noen muslimske kontakter jeg hadde, delte synet på at Dua’ hadde blitt muslim. Mine informanter holdt imidlertid fast ved at hun bare ønsket å være sammen med kjæresten sin som var muslim, og at hun ikke selv trodde på islam.

Ferhad var en middelaldrende, jezidisk mann som jobbet på universitetet. Dessuten var han bahai. I et intervju på hans kontor nevnte han Dua’, og jeg spurte hva han syntes som det som hadde skjedd: ”Dua’ ble drept på grunn av sosiale problemer, men noen ville gjøre det politisk. Problemet var mellom to familier. Hun hadde en relasjon med en araber. De sa at hun ble muslim,

men det var ikke sant. I virkeligheten visste hun ikke noe om islam eller jezid[ismen], hun var bare 17 år. Noen muslimske ekstremister prøvde å si at hun hadde konvertert til islam fordi de ville drepe alle jezidier, men det var ikke sant. Noen jezidier prøvde også å gjøre det politisk fordi de ikke ville at noen andre skulle gjøre det samme. De reagerte med følelser, ikke med fornuft. Det er noen religiøse ekstremister som reagerer slik, som i alle religioner.”

”Hvordan mener du de burde ha reagert annerledes?” spurte jeg. ”Det er et sosialt problem, det er familiens ansvar. Hvis hun vil være muslim, så la henne, det er ikke noe problem. Også hvis noen andre vil være muslim, så la dem gjøre det. Før i tiden var det mange som ble muslimer uten at det skjedde noe sånt.”

Søsknene i sheikh-familien nevnte også at hendelsen var politisk motivert. De mente at de bevæpnede soldatene valgte å ikke gripe inn fordi de ønsket å skape konflikt mellom jezidier og muslimer. Som det kommer fram av samtalen med Ferhad, er han imot æresdrap, og han ser ikke på det som et problem hvis noen ønsker å forlate religionen.

### *Hevnaksjoner*

Ifølge mine informanter bad en gruppe muslimer om å få utlevert gjerningsmennene etter drapet. Da dette ikke skjedde, ble det kapret en buss med tekstilarbeidere fra Mosul. Arbeiderne måtte vise fram identitetskort der det stod hvilken religion de tilhørte. Muslimer og kristne ble bedt om å forlate bussen, mens de 23 jezidiene om bord ble skutt ned og drept.<sup>1</sup> Dette skulle være en hevnaksjon etter drapet på Dua’.

I august 2007 eksploderte fire lastebilbomber i Sinjar, det største jezidiske området i Kurdistan. Denne hendelsen ble også knyttet til drapet på Dua’. Ifølge en nyhetssending på BBC etter hendelsen døde 250 mennesker som følge av bombene. Mine informanter mente det siste tallet lå nærmere 1000. I august 2011 var det mange av mine informanter som la ut bilder på Facebook til minne om de avdøde, og mange forandret profilbildene sine for å hedre ofrene i Sinjar. Jezidier ble tydelig sterkt preget av denne hendelsen. Det er viktig å understreke at hevnaksjonene ble utført av såkalte terrorister, og at ikke alle muslimer støtter slike angrep. Relasjoner mellom muslimer og jezidier ble generelt sett mer anspent etter drapet på Dua’, og mange jezidier så seg nødt til å flykte fra byen Mosul etter hendelsen for å unngå hevnaksjoner.

---

<sup>1</sup> Noen kilder nevner 23 drepte, andre 24.

En informant som flyktet med familien, fortalte meg: "Fem personer drepte [Dua']. Vi var ikke enige i det, men vi måtte, hva heter det, betale prisen (pay the *thamman*)."

### **Beskyttelse av gruppeidentitet**

"... Jeg er stolt av å være jezidi. Fordi vi er så få, har det mye å si hvis vi mister bare én person. Kristne og muslimer er mange – mister dere en person, gjør det ikke noe." – Kajin

Som nevnt kan ikke jezidier konvertere og godtar heller ikke konvertitter. De er strengt endogame, og æresmotiverte trusler, vold eller drap kan forstås som en effektiv måte å opprettholde grenser. Når det er sagt, er det viktig å understreke at æresdrap ikke er en religiøs praksis, og det foregår uavhengig av religiøs tilhørighet. Wikan mener æresdrap ikke bør kobles til religion, men mener det kan knyttes til kaste- og klantradisjoner (Wikan, 2008, s. 20).

Ifølge Wikan er kvinner symbolet på solidaritet og kontinuitet i sosiale grupper. De er bærere av kulturell identitet, og menns kulturelle eller nasjonale identitet kommer til uttrykk i kontrollen av kvinner (Wikan, 2008, s. 68). I jezidienes tilfelle er beskyttelse av gruppeidentitet særlig viktig. Flere informanter uttrykte bekymring for religionens/gruppens framtid i forbindelse med angrep fra muslimer og fordi stadig flere jezidier flytter til Europa og USA. Jezidier opplever å bli diskriminert og forfulgt, og noen var bekymret for at religionen kunne forsvinne. Som Hylland Eriksen påpeker, blir sosial identitet spesielt viktig når den blir truet, og opprettholdelse av grenser blir ekstremt viktig når grensene kommer under press (Eriksen, 2010, s. 81). Det forekommer æresdrap i kurdiske områder, men steining er uvanlig, og drapet på Dua' er et spesielt tilfelle i og med at drapet skjedde offentlig og det var mange mennesker til stede. Jeg mener at både drapet og hevnaksjonene, fra jezidiers og muslimers side, kan ses som et ønske om å beskytte sin identitet. Familiemedlemmer var involvert i drapet, og det kan beskrives som et æresdrap, det vil si at det ble utført for å gjenopprette familiens ære. På samme tid mener jeg æresdrap blant jezidier kan forstås som en måte å beskytte gruppens identitet. En families krenkelse kan forsterkes i og med at gruppesolidaritet er svært viktig, og personen som prøver å rømme, svikter ikke bare familien, men hele gruppen.

Drapet på Dua' er som sagt spesielt i og med at det var mange mennesker til stede. Jeg har ikke fått full klarhet i hvem som faktisk utførte drapet, men det kan virke som om personer som ikke var i Dua's familie, også var involvert. Hvis dette er tilfellet, vil drapet fra deres side handle om å

beskytte gruppens identitet, ikke bare familiens. Eller sagt med andre ord: De ønsket å gjenopprette "familiens ære" i vid forstand, det vil si den jezidiske familiens ære, og dermed opprettholde gruppens identitet. King skriver: "In this article I offer a new way of conceptualizing "honor" (namus, 'ird) by unpacking the set of ideas and practices associated with "honor killings". I argue that such killings represent a show of reproductive sovereignty by a patrilineage *or larger entity, such as a state*, that defines its composition patrilineally." (King, 2008, s. 318, egen utheving). King mener altså at æresdrap kan bli utført av en større patrilineær gruppe og fortsetter med å si at æresdrap kan forstås som et svar på et angrep mot denne gruppens suverenitet.

Drapet på Dua' er sentralt for å forstå relasjoner mellom jezidier og muslimer. Flere informanter nevnte at før denne hendelsen var det mange muslimer som ikke hadde hørt om jezidier, eller de brydde seg ikke så mye om dem. Som nevnt har det vært flere angrep på jezidier etter drapet, og det kan virke som om mange muslimers bilde av jezidier er nært knyttet til denne hendelsen. Noen informanter fortalte at det samme hadde skjedd med ei muslimsk jente i Suleimania. Hun hadde også blitt steinet, men denne hendelsen hadde fått mye mindre oppmerksomhet, både lokalt og internasjonalt. Det er heller ikke usannsynlig at det samme kunne ha skjedd hvis det var ei muslimsk jente som hadde tenkt å rømme med en jezidisk gutt. Jeg synes derfor det er bemerkelsesverdig at æresdrapet førte til så store hevnaksjoner.

Jezidier blir på mange måter betraktet som anomalier; det vil si noe som ikke passer inn i et gitt mønster. De er kurdere, i alle fall ifølge de aller fleste, men de er ikke muslimer. Andre religiøse grupper, som assyrere og kaldeere, regnes som egne etniske grupper og har eget språk. Jezidier mener å ha den opprinnelige kurdiske religionen, noe også regjeringen har gått ut med, men dette er det ikke alle muslimer som godtar. Jezidier kan beskrives som litt mer liberale enn muslimer på enkelte områder. De går ikke med hijab, og jentenes klær er ikke alltid like dekkende som de muslimske jentenes klær. Når det gjelder interaksjon mellom kjønnene, kan jezidier bli betraktet som mer liberale, selv om de også praktiserer streng kjønnssegregering. Allison forteller at det gikk rykter om at jezidiene hadde masseorgier under religiøse festivaler. Hun mener at dette ryktet har sin årsak i muslimenes misnøye med at jezidiene samhandlet relativt fritt, det vil si at de danset og snakket sammen under religiøse festivaler (Allison, 2001, s. 37). Etter hva jeg kunne observere, var samhandling mellom kjønnene (det vil si personer av det motsatte kjønn som ikke var i familie) svært begrenset, også i bryllup og festivaler.



Jezidier blir ofte beskrevet som urene, og som ikke-muslimer kan jezidier bli sett på som "forurensende" for kurdisk etnisitet. Simon Harrison skriver i en artikkel for *Anthropology today* at kulturelle grenser som blir brukt for å opprettholde etnisk identitet, hovedsakelig kan bli truet på to måter, enten ved at noen prøver å kopiere og misbruke kulturelle former eller man kan oppleve at kultur trues av ytre påvirkning. I det siste tilfellet brukes en retorikk om kulturell forurensning. Harrison viser til Handlers studie av nasjonalister i Quebec i Canada. Nasjonalistene opplevde at deres identitet, som var knyttet til det franske språket og folketradisjoner, ble truet av USA og engelsktalende kanadiere. Handler foreslår at nasjonalister ser på nasjonen som en avgrenset enhet som kan bli forurenset eller utryddet på grunn av ytre påvirkning (Harrison, 1999, s. 10). Det er ikke bare utenforstående som kan bli oppfattet som en trussel for en etnisk gruppe. Nettopp fordi jezidier gjør krav på kurdisk identitet, kan de bli oppfattet som forurensende og en trussel for kurdisk etnisitet.

I boken "A world of insecurity" beskrives det hvordan muslimer med marokkansk bakgrunn i Nederland kan bli betraktet som en trussel. Muslimene blir sett på som mindre tolerante, og nederlendere ser på toleranse som en svært viktig verdi. Muslimene selv ønsker å bli sett på som nederlendere, men dette har ført til at mange andre nederlendere føler at deres verdier og identitet blir truet (Eriksen et al., 2010). Jeg tror dette kan illustrere et viktig poeng i forhold til relasjoner mellom jezidier og muslimer i Kurdistan. Jezidier blir ofte betraktet som djevledyrkere, og de blir også kanskje sett på som litt for liberale. Jezidienes kurdiske tilhørighet kan dermed oppfattes som en trussel for kurdisk-muslimske verdier og identitet. Så lenge jezidiene holdt seg i bakgrunnen og ikke fornærmet muslimene, ble de stort sett ikke sett på som et problem. Drapet på Dua' ble av muslimer sett på som drapet på ei muslimsk jente og er dermed en fornærmelse og en trussel mot kurdiske muslimer. Hvis "de andre" oppleves som en trussel mot gruppens opprinnelse, tro eller nasjon, blir alt som kan gjøres for å fjerne trusselen, legitimt (Maalouf 1999, s. 31).

## **Avslutning**

Drapet på Dua' har hatt stor innvirkning på interreligiøse relasjoner og muslimers oppfatning av jezidier. Som jeg har vist, mener jeg drapet og hevnaksjonene som fulgte, kan forstås som opprettholdelse av grenser og beskyttelse av identitet både fra jezidienes og muslimenes side. Dua's familie ønsket å gjenopprette sin ære, mens andre jezidier ønsket å beskytte gruppen og

deres identitet. Mange jezidier oppfatter gruppen som truet, og hvis noen forlater gruppen, kan det oppleves som et svik og en trussel mot gruppens framtid.

Æresdrap er et svært sensitivt tema, og det er vanskelig å forske på. Jeg mener, med Unni Wikan, at det er behov for videre forskning på dette området.

## Interreligiøse relasjoner og identitet

En formiddag i kafeteriaen begynte jentene på universitetet å diskutere forskjellige lærere, og noen mente at de ikke alltid ble behandlet rettferdig fordi de var jezidier:

Kajin: "På sist prøve fikk jeg sju. I fjor var jeg nummer to i klassen min. Jeg er redd for at jeg gjør det dårlig fordi jeg er jezidi."

Rejin: "Så du innrømmer det? De behandler oss dårlig fordi vi er jezidier."

Kajin: "Nei, jeg har ikke forandret mening. Vet du hva som skjedde? Dagen før sa [læreren] at jezidier ikke vet noe om sin religion. Jeg sa at han ikke skulle si det, at han skulle holde kjeft – fordi det ikke er sant. Kanskje jeg ikke vet mye om min religion, men det betyr ikke at jezidier ikke vet noe om sin religion. Etter det fikk jeg 7, og jeg begynte å tenke at det kanskje var derfor, men jeg vil ikke tenke sånn. Jeg har ikke forandret mening om muslimer."

[...]

Zeyneb: "Nå er alle diskusjonene i klassen snudd til religiøse diskusjoner. Vi snakker om noe annet, og så blir det vinklet inn på religion. De sier ikke noe direkte, men vi vet at det er for å plage oss. Folk her bryr seg bare om religion. Det første de spør om, er hvilken religion du tilhører."

### **Innledning**

I samtalen med læreren reagerer Kajin kraftig på beskyldningen om at jezidiene ikke vet noe om sin religion. Det var ikke uvanlig for studentene å snakke veldig direkte til læreren uten at det nødvendigvis opplevdes som frekt. Kajin tenkte ikke over at hennes reaksjon kanskje kan ha medvirket til en dårligere karakter, men mente det kunne være fordi hun er jezidi. Det viste seg imidlertid å ikke være tilfellet – da semesteret var over, fikk jeg en melding av Kajin der hun stolt fortalte at hun hadde blitt nummer en i klassen.

Samtalen viser at Kajin og Rejin har forskjellige holdninger overfor muslimer. I utgangspunktet er ikke Kajin negativt innstilt, men hendelsen med læreren viser at hun også kan føle seg urettferdig behandlet på bakgrunn av religiøs tilhørighet. Zeyneb understrekte at religion blir gjort relevant i de fleste situasjoner, og hun følte seg ofte urettferdig behandlet. I dette kapitlet vil jeg se

nærmere på interreligiøse relasjoner og hvordan dette kan knyttes til identitet. Hvorfor føler jezidier seg ofte diskriminert? Hvordan samhandler jezidier med muslimer og kristne, og hvordan påvirker dette jezidiens identitet?

En onsdag morgen satt Kajin og jeg i kafeteriaen og pratet. Det var Kajin jeg stort sett kontaktet hvis jeg ville møte jentene på universitetet. Hun spurte meg hvordan det gikk med forskningen, og jeg svarte henne at det gikk greit, men at det kunne være litt vanskelig å få avtalt med jenter i og med at de ikke gikk ut etter skolen. Lana og en venninne av henne kom bort til oss. Venninnen hennes, Zara, hadde svart hijab og en gul og hvit tubetopp (topp uten stropper eller ermer) med en stram svart genser under. Jeg regnet med at hun var muslim, men i og med at det kan virke fornærmende på noen, ville jeg ikke spørre direkte. Hun spurte meg hva jeg holdt på med og hvilken religion jeg tilhørte. Da jeg svarte at jeg var kristen, smilte hun og påpekte at vi var fra tre religioner, kristendommen, islam og jezidismen.

Kajin hadde time, og jeg ble sittende og prate med to muslimske jenter: Zara og Nermal, og to av mine informanter: Lana og Rejin. Jeg var usikker på hva det var best å snakke om, og jeg spurte dem litt ubetenksomt om jezidier var kurdere. "Ja, selvfølgelig", svarte Rejin. "Den opprinnelige kurdiske religionen var jezid[isme]." Nermal ristet alvorlig på hodet. "Hun er ikke enig", sa Rejin vantro og så på meg med store øyne. Zara smilte vennlig, men sa at heller ikke hun var enig. "Dere har ikke bevis", sa hun. "Dere har ingen bøker som dere kan lese." Rejin svarte at det var en hemmelig bok i Tyskland, og jentene begynte å diskutere fram og tilbake. Lana hadde forlatt bordet vi satt ved, og stod på den andre siden av kafeteriaen. Rejin ringte henne på mobilen for å få oppmerksomheten hennes og formet ordene "just go" med leppene. Diskusjonen ble ganske intens, og det var tydelig at Rejin ble mer og mer irritert. Etter en stund foreslo Zara at vi skulle skifte samtaleemne.

Etter at Zara og Nermal hadde gått, og Lana og Kajin var kommet tilbake, fortalte Rejin om hva som hadde skjedd. Hun mente de to muslimske jentene hadde blitt kjempeirriterte og skjønnte ikke hvordan de kunne tro på en religion som ikke var sann. Kajin innvendte at hun ikke kunne si det, at de bare trodde på det de hadde lært av foreldrene, og at hun ikke diskuterte religion med muslimer. Lana fortalte at selv om Nermal var hennes beste venninne, unngikk hun også å diskutere religion med dem. Rejin framholdt opprørt at hun ikke skjønnte hvordan de kunne lyve.

Denne hendelsen illustrerer mange av problemene ved interreligiøse relasjoner som jeg tar opp i dette kapitlet. Religion er et tema som lett kan føre til konflikter, og mange velger å unngå det mest mulig. Jezidiene er stolte av å ha det de mener er den opprinnelige kurdiske religionen, men det ville ikke de muslimske jentene gå med på. Hvis de medgir at jezidisme er den opprinnelige kurdiske religionen, går de samtidig med på at forfedrene deres var jezidier. Rejin ble svært opprørt og mente at de løy. Regjeringen erklærte jezidismen for å være den opprinnelige kurdiske religionen, og for henne er dette et faktum som ikke kan benektes. Muslimene bruker jezidismens mangel på skrifter som et argument på at deres religion ikke er legitim. For begge parter er det et spørsmål om identitet; muslimene vil avskrive jezidismen som religion for å slippe å assosieres med noe som mange av dem ser på som djevledyrking, og jezidiene (i dette tilfellet særlig Rejin) er opptatt av å bevise at jezidismen er en ekte religion, og at de har like mye krav på kurdisk etnisitet som muslimene. Det å nekte for at jezidiene har den opprinnelige kurdiske religionen, kan være en måte å indirekte stille spørsmål ved deres etniske tilhørighet.

### **Sersala – nyttårsfeiring**

Dilo, som er sheikh og kommer fra en arabisktalende landsby, forklarte meg at han ikke hadde mye kontakt med muslimer, men at de besøkte hverandre hvis det hadde skjedd et dødsfall i familien eller hvis det var høytid. "Vi er sammen i sorg og glede", sa han.

Jezidisk nyttår er et eksempel på en høytid da det foregår økt samhandling mellom de to gruppene, men høytiden er også en mulighet for jezidier å samles.

Nyttårsfeiringen er en høytid som er preget både av sorg og glede. Tidlig om morgenen ble jeg med kvinnene til gravplassen som ligger utenfor Chia og som bare er åpen for besøkende et par ganger i året. Ikke overraskende var jeg den eneste ikke-jezidien til stede. Kvinnene samlet seg rundt forskjellige graver. De begynte å synge sørgesanger for de avdøde og gråt mens de slo seg på bryst og lår. Sorgen ble uttrykt på en veldig tydelig måte, og Narin sa en gang til meg at vi ikke var like glade i våre slektninger i Vesten fordi vi ikke gav like tydelig uttrykk for sorgen vår. Da en av kvinnene sa at det var nok, stoppet de å synge og begynte å småprate. Det ble en lettere stemning, og vi hadde etter hvert piknik sammen og spiste mat som var tatt med til ære for de avdøde.



*Piknik på gravplassen*



## *Lalesh*

Lalesh kan beskrives som jezidienes Mekka og er templet alle jezidier bør besøke minst en gang i livet. Det ligger en times tid utenfor Dahuk i en idyllisk liten dal, omgitt av grønne fjell på tre sider. Om vinteren er det stille og fredfullt og nesten ikke et menneske å se. Om våren, særlig under høytidene, er det yrende liv.

Det er et titalls mindre bygg i Lalesh. Et av dem har to rom der veggene er dekket av bilder. Det er kvinner og menn, portretter og brudebilder. En peshmerga fortalte meg at alle jezider som dør som martyrer, får bildet sitt sendt til Lalesh. Et annet lite bygg blir brukt til å døpe og inneholder en kilde med hellig zimzim-vann. Da jeg var i Lalesh om våren, var det en eldre kvinne som døpte. Barna som ble døpt, var i 2–3 års alderen. Jentene var kledd i hvite kjoler med slør og lignet brudepiker. Etter dåpen kastet medlemmer av familien små sjokolader og godteri som barn ivrig plukket opp.

Selve templet har to karakteristiske spir som peker mot himmelen. Sett ovenfra ligner det på ei sol, den samme sola som er avbildet i det kurdiske flagget. Før man går inn i forgården til templet, er det viktig å ta av seg på beina og å passe på ikke å trække på dørstokken. Inngangen til templet har nydelige utsmykninger, og på høyre side er det en svart slange som ser ut til å komme krypende ut av veggen. Slangen skal symbolisere den svarte slangen som tettet hullet i Noahs ark ifølge jezidisk tradisjon. Svarte slanger skal ikke drepes og er knyttet til mystisisme.

Inne i templet er det en kjølig og ganske mørk sal. Til venstre for inngangen er det en brønn som inneholder hellig zimzim-vann, og rundt brønnen er det et beskyttende gjerde. Langs den ene vegg er det vinduer som slipper noe av dagslyset inn. Fem stolper dekket med glatte, fargerike stoffer danner bueganger som skaper et skille på langs i salen. Langs motsatt vegg er det en grav dekket med de samme fargerike stoffene. På enden av disse stoffene knyttes det ønskeknuter; når din knute blir knyttet opp, vil du få ønsket ditt oppfylt.

Til venstre i enden av salen er inngangen til neste rom. Det eneste som finnes i dette lille rommet, er trappen ned til zimzim-kilden. Egentlig er det bare jezidier som kan gå ned dit, men det hender at de gjør unntak. Ved å gå ned en trapp kommer man ned til en liten gang der man må bøye seg for å komme igjennom. Gangen åpner seg opp til en opplyst grotte der det renner rent og friskt zimzim-vann. Jezidier drikker gjerne av vannet eller ber mens de spruter vann med hånden.

Til venstre for rommet med trappen ligger det et kvadratisk rom der graven til Sheikh Adi befinner seg. Linda fortalte at det betydde lykke å gå rundt graven tre ganger fra venstre mot høyre, noe som også blir gjort under rituelle seremonier. Taket er buet, og pir Khayri fortalte at det var rester fra tiden da templet ble brukt som kirke, og at det senere ble brukt som moské.

Ved å fortsette videre innover kommer man til tre avlange rom med store, antikke krukker på begge sider og som blir brukt til å oppbevare olje for å tenne lys – de var tusenvis av år gamle etter hva jeg fikk høre. Like ved inngangen til det første rommet er det en hylle i steinveggen. Ved å stå på et bestemt punkt kan man kaste et tøyestykke og prøve å få det til å bli liggende på hylla. Den første gangen jeg besøkte templet, fikk jeg høre at hvis man fikk det til å bli liggende tre ganger på rad, betydde det at man kom til å bli gift. Ved en annen anledning fikk jeg høre at man fikk tre sjanser, og hvis tøyestykket ble liggende, fikk man et ønske oppfylt.

Det neste rommet er noe mindre. Langs veggen i enden av rommet er det to hull ved siden av hverandre i en steinhylle ved veggen. Hullene symboliserer himmel og helvete. Ved å kaste en stein og se hvilket av hullene den havner i, kan man finne ut av sin egen skjebne, men jeg observerte aldri noen som faktisk gjorde det. Helt innerst i det innerste rommet er det en svart grav som står i kontrast til gravene med fargerike stoffer.

Om ettermiddagen under nyttårsfeiringen fikk jeg min faste taxisjåfør fra landsbyen til å kjøre meg til Lalesh. Vel oppe ved templet ble jeg introdusert for svigerinna til Baba Sheikh (jezidiens religiøse leder) som snakket engelsk. Hun forklarte at det egentlig var Baba Sheikh som skulle starte lystenningen, men i fjor hadde han ikke gjort det, og det var det mange som var misfornøyde med. Videre forklarte hun at de feiret starten på nytt liv og det nye året (feiringen foregikk i midten av april). "Jezidier gifter seg ikke i denne måneden fordi de sier det var måneden gudinnen giftet seg. Ikke guden, men gudinnen", understreket hun. Dette er den eneste gangen jeg har hørt noen nevne "gudinnen".

I forgården til templet støtte jeg på pir Khayri som sa jeg kunne bli med opp til et utsiktspunkt. Det var ikke mørkt ennå, men lys var allerede i ferd med å bli tent. Lysene var laget ved å dyppe veker i olje og legge dem på flate steiner. Vi gikk opp på muren til forgården der det allerede hadde samlet seg noen for å få god utsikt. Jeg spurte Khayri om Baba Sheikh startet lystenningen, men han mente de kanskje kom til å ha en stedfortreder. Khayri lurte på om jeg hadde snakket med noen om feiringen, og han understreket at det var en veldig viktig høytid for jezidier.



Det hadde samlet seg et par hundre mennesker på plassen foran templet. Flere og flere lys ble tent selv om det ikke var blitt mørkt ennå og Baba Sheikh ikke hadde innledet lystenningen. Rett før mørkets frambrudd kom Baba Sheikh ut sammen med tre andre prester, og alle jublet mens de ventet spent på at han skulle starte lystenningen. Prestene var kledd i karakteristiske hvite klær og hadde hvite hodeplagg. Baba Chawish er svært høy og har svart skjegg. Han har spesiallagde sokker med en slags lærsåle som han går med hele året på grunn av forbudet mot å bruke sko. Baba Peshimam har også skjegg, han er lavere og har usedvanlig blå øyne. Baba Sheikh er kraftig og har langt, grått skjegg. Han hadde vanskelig for å stå, og to av prestene støttet ham. Jubelen ble gradvis høyere idet det var i ferd med å bli mørkt. Prestene og noen andre menn dannet en liten, beskyttende sirkel mot den påtrengende folkemassen mens to av tempeltjenerne tente på vekene som lå på en metallpanne.

Stemningen under nyttårsritualet var meget spesiell. Jeg hadde god utsikt fra taket der jeg stod og var takknemlig for at jeg slapp å stå midt i folkemengden. Det var vakkert å se hundrevis av flammer lyse opp den mørke vårkvelden og alle ansiktene som ble opplyst av de små flammene. Det tennes 365 lys som plasseres rundt om i Lalesh, en for hver dag i året. Det gamle templet og menneskene som var kledd i tradisjonelle kurdiske og jezidiske klær, ble for meg en kontrast til de moderne kameraene som folk filmet og tok bilder med.

Mens jeg stod der, kom jeg i prat med ei av jentene som stod ved siden av meg. Hun bodde i nærheten og deltok på feiringen hvert år, men visste ikke så mye om den. Tradisjonen og samholdet var med andre ord viktigere enn feiringens betydning. Dette peker ikke på jezidiens uvitenhet, slik som orientalistiske forfattere ville påstå, men vitner om at jezidismen er en ortopraks religion der handling og ritualer er viktigere enn læresetninger. Jenta inviterte meg til å spise sammen med dem, men jeg måtte dessverre komme meg hjemover før det ble for sent.

### *Chia*

Etter lystenningen dro jeg til Chia for å tilbringe natten hos Linda og Nechirvan så jeg kunne få med meg feiringen neste dag. Da jeg kom fram, ble jeg ønsket hjertelig velkommen av Linda som sa at hun hadde savnet meg.

Dagen etter vekket Linda meg, og hun sa at det kom til å komme rundt hundre menn forbi huset, og at jeg måtte være der og filme. De satte ut et lite bord med fargerike egg, sjokolade og frukt

som mennene og barna kunne komme og forsyne seg av. Jeg stod og filmet mens Linda, broren og svigerfaren stod klare for å hilse på mennene som gikk forbi. De fleste var middelaldrende, men det var også noen gutter. Mennene hadde på seg dress eller kurdiske klær. En av mennene testet hvor hardt egget var ved å slå det forsiktig mot tennene. Eggene ble brukt til å "spille" med; de slo dem mot hverandre for å se hvilket som ble knust, og vinneren fikk begge eggene.

Det var satt ut noen stoler på plenen, og vi satt og ventet på at det skulle komme noen flere gjester. Innimellom kom det noen som tok en sjokolade eller et egg. Over utgangsdørene og porten hadde Linda festet valmuer og farget eggeskall med en deig som hun hadde laget. Dette symboliserte at de var jezidier, forklarte hun. Ifølge en dokumentarfilm laget av Anja Breien, er dette den dagen i året da Malak Tawus kommer ned fra himmelen og besøker sine etterfølgere som han gjenkjenner ved hjelp av blomstene over døråpningen.

Vi fikk besøk av en muslimsk familie til lunsj, og moren i familien var ivrig etter å fortelle meg om islam. Hun fortalte at mennene deres jobbet sammen, og at de bare hadde vært på besøk hos Linda en gang tidligere.

På ettermiddagen ble jeg med familien til broren til Rengin tilbake til Dahuk. I løpet av den ettermiddagen og neste dag fikk familien stort sett besøk av muslimske naboer. De fleste av dem hadde jeg ikke sett før, for det var ikke så vanlig at det kom naboer på besøk til familien. Mange av dem var vennlige, men noen virket distansert. En kvinne med hijab virket nervøs og var svært skeptisk til å spise av maten. Shevin måtte spørre hvorfor flere ganger uten å få noe svar, men til slutt fikk hun overtalt kvinnen til å ta en av kakene. Etter at hun hadde tatt kaken, ombestemte hun seg og sa at hun ikke hadde smakt en sånn kake før. Hun fikk byttet den ut med en annen type som hun til slutt spiste. De andre naboene som var innom, virket det ikke som om hadde problemer med å smake på maten.

En familie kom sent om kvelden da vi var i ferd med å legge oss. Narin var sliten etter en lang dag med gjester, matlaging og servering. Etter en stund ble jeg med inn i gjestestua for å hilse på dem. Der var det samlet menn og kvinner fra begge familier. Det er ikke vanlig for kvinner å le høyt når personer av motsatt kjønn som ikke er fra kvinnens familie, er til stede. Men under besøket pratet og lo både mennene og kvinnene, og det var tydelig at de kom godt overens.

Jezidienes nyttårsfeiring kan inndeles etter Erving Goffmans begreper om "frontstage" og "backstage". Goffman bruker begrepet "performance" eller forestilling om et individs handlinger foran et bestemt publikum. Han bruker begrepet "front" om den delen av en persons forestilling som fungerer på en fastsatt måte for å definere situasjonen for de som observerer forestillingen (Goffman, 1959, s. 32). "Frontstage" er arenaen der aspekter av handlingen er framhevet, mens andre aspekter blir undertrykt for å gi publikum riktig inntrykk. Det er i arenaen Goffman kaller "backstage" at disse andre aspektene kommer til uttrykk (Goffman, 1959, s. 114). Feiringen ved templet i Lalesh er en arena for backstage. Der samles jezidiene og har frihet til å utøve sin religion uten å bli dømt av utenforstående.

Etter nyttårsfeiringen, som er på en onsdag, er det vanlig at folk går på besøk til hverandre i opptil tre dager. Da får jezidier besøk av andre jezidier, men også muslimer. Dette konstituerer en "frontstage". Hus i Kurdistan (og Midtøsten mer generelt) har som nevnt gjerne to stuer, en for familien og nære venner, og en stue som blir kalt *oda meyvana* – gjesterommet eller gjestestua. Det er en arena for "frontstage", og det var der Linda mottok de muslimske gjestene som kom til landsbyen i forbindelse med nyttårsfeiringen. På gjestestua stod de fine møblene, og også den store flatskjerm-TV-en. Jeg la ikke merke til noen religiøse symboler på gjestestua, men i den andre stua var det et bilde av en påfugl sammen med andre religiøse symboler.

### **Relasjoner med kristne**

Relasjoner mellom jezidier og kristne regnes for å være bedre enn mellom jezidier og muslimer. Noen jezidier understreket at de likte kristne og at det ikke var mye som skilte kristne og jezidier. Ved to separate anledninger fikk jeg høre at det ifølge jezidisk tradisjon bare var et hårstrå som skilte de to gruppene. Nechirvan mente at jezdisme stod nær alle religioner, bare ikke islam. Dagens jezdisme minner riktignok lite om islam, men jeg synes denne uttalelsen er interessant i og med at reformanten Sheikh Adi faktisk var sufimuslim.

Det var flere jezidier som viste interesse for kristendommen. Linda hadde for eksempel hatt en drøm om et kloster, og hun og mannen dro dit for at hun skulle bli bedt for slik at hun skulle kunne få barn. På en annen side var det også noen som interesserte seg for islam. Said sa for eksempel at han både trodde på jezdismen og islam og at ingen religion var dårlig.

Allison skriver at jezidier lenge har vært villige til å leve side om side med kristne (Allison, 2001, s. 35). Hun hevder at jezidier hovedsakelig samhandler med andre jezidier, og at de liker kristne, men ikke muslimer. Det er ikke så overraskende i og med at de har vært undertrykt og ofre for flere massakrer (Allison, 2001, s. 35). Jeg mener at påstanden om at jezidier liker kristne, men ikke muslimer, er for generaliserende. Jeg kan si meg enig i at det var en tendens til at de kom bedre overens med kristne, men oppfatningen av muslimer kunne også variere.

### **Relasjoner med muslimer**

Det er ikke så overraskende at relasjoner mellom jezidier og muslimer kan være ganske anstrengte. Jeg opplevde at jezidier i hovedsak hadde tre strategier når det gjaldt å forholde seg til muslimer.

1. Distansere seg fra muslimer
2. Unngå å snakke om religion (delvis distanse)
3. Informere

En fjerde og mye sjeldnere respons var å distansere seg fra jezidier. De som ønsker å distansere seg fra jezidier, har et stort problem i og med at de ikke kan konvertere offentlig, og de kan heller ikke gifte seg ut av gruppen uten at det har store konsekvenser.

Ved å bruke begrepet strategier mener jeg ikke at dette nødvendigvis er et bevisst valg fra aktørens side. Jeg bruker begrepet som "måter å forholde seg til andre" og mener at for de fleste vil dette være delvis bevisst ubevisst.

#### *Distansere seg*

Rejin gjorde bruk av den første strategien. Hun sa at hun var veldig lei av hvordan muslimer behandlet dem og sa at hun hadde lyst til å flytte til Europa. Hun fortalte at de ikke hadde sagt noe til henne direkte, men indirekte. Hun mente at den eneste gangen de var hyggelige, var når de ville noe. Ifølge den logikken har muslimer baktanker selv når de gjør noe hyggelig, og er altså ikke til å stole på.

I boken "A world of insecurity" skriver Hylland Eriksen sammen med andre forfattere om hvordan utrygghet er med på å forme personers identitet. Hylland Eriksen bruker en vestafrikansk skilpaddemetafor for å beskrive hvordan mennesker veksler mellom å stikke ut hodet og være

utadvendte og sårbare eller trekke inn hodet og være innadvendte og fokusert på det familiære og trygge (Eriksen et al., 2010, s. 11). Utrygge sosiale situasjoner er i mye større grad preget av improvisasjon og forhandling over situasjonelle definisjoner. Dette gjør personer mye mer usikre i forhold til hvem de står overfor, og som resultat mer usikre i forhold til hvem de selv er. Mulighetene er større og mer varierte for de som våger å stikke ut hodet, men farene er også større (Eriksen et al., 2010, s. 11).

Rejin var den av jentene jeg hadde kontakt med på universitetet, som var mest negativt innstilt til muslimer. Som det kommer fram i samtalen med de muslimske jentene, ble hun ganske irritert og tok det svært personlig når de ikke var enige med henne. De fornektet på mange måter hennes identitet, og de motsa hennes krav på den opprinnelige kurdiske religionen. Rejin ble irritert og frustrert, antagelig fordi hun følte seg nødt til å stille spørsmål ved egen identitet på grunn av jentenes argumenter. I lys av skilpaddemetaforen er hun en person som ofte velger å trekke hodet inn for å unngå ubehagelige situasjoner som kan gjøre henne mer usikker på seg selv.

#### *Delvis distanse*

Ari gjorde bruk av den andre strategien. "Noen ganger spør muslimer hva jeg tror på, men jeg liker ikke å snakke om det – bare hvis det er en feiring eller noe og de virkelig vil vite det. Jeg gikk på universitetet i [en annen by], der var det bare muslimer. De spør fordi de virkelig ikke vet det, og da har jeg ikke noe imot å snakke om det. [...] Det er [et engelsk] ordtak som sier: 'Snakk til folk på deres eget språk.' Jeg gjør det. Hvis folk er hyggelige, er du hyggelig tilbake. Hvis de ikke er hyggelige, er du ikke hyggelig tilbake heller."

I den klassiske introduksjonen til "Ethnic groups and boundaries" skriver Barth at mange minoritetssituasjoner er preget av avvisning fra majoritetsbefolkningen. Interaksjon finner sted innenfor rammeverket til den dominante majoritetsgruppens statuser og institusjoner (Barth, 1998, s. 31). For eksempel er det ikke relevant at Ari er sheikh i interaksjon med muslimer. Kulturelle forskjeller uttrykkes i ikke-artikulerte sektorer, og minoritetsgruppen kan uttrykke kulturelle forskjeller som ellers kan virke stigmatiserende "backstage" (Barth, 1998, s. 32). Backstage er det sosial sikkerhet og man kan uttrykke seg og oppføre seg på måter som kanskje ikke ville være akseptabelt ellers (Eriksen, 2010, s. 11).

Ari valgte å uttrykke det som hadde med religion å gjøre, backstage i selskap med andre jezidier, der det var trygt og folk ikke ville plage ham. Han kunne godt være venner med muslimer, men de nærmeste vennene hans var jezidier, og tiden han var sammen med muslimer, var begrenset til tiden han tilbrakte på universitetet.

### *Informere*

Kajin gjorde bruk av den tredje strategien. Hun hadde flyttet mye og påpekte at hun hadde vokst opp sammen med muslimer og at hennes beste venner hadde vært muslimer. Hun mente at det var mange som hadde fordommer mot jezidier, men at når de ble kjent med jezidier, fant de ut at de var normale mennesker. Året før hadde hun laget et teaterstykke som omhandlet bombingene av to jezidiske landsbyer der 500 personer døde. Hun sa det beste med stykket var at både kristne og muslimer hadde deltatt i forestillingen, og etterpå hadde de muslimske lærerne, som alle brukte hijab, kommet bort og gitt henne en klem. Kajin uttrykte et ønske om å utrette noe godt for å gi mennesker et bedre inntrykk av jezidier. Ved å informere ville hun at muslimene skulle få forståelse for jezidier og se at de var bra personer.

### *Bruk av strategi*

Bruk av strategi kan blant annet ha sammenheng med alder, oppvekst og utdanning. Noen kombinerte flere strategier. Det var en tendens til at de som var oppvokst blant muslimer eller måtte omgås dem på grunn av studier, var mer åpne for å danne vennskskapsrelasjoner.

Ronahi er et godt eksempel på at økt samhandling kunne føre til mindre fordommer. Hun bodde og var oppvokst i landsbyen, men hadde studert i en by med flertall av muslimer. Jeg spurte henne hva hun tenkte om relasjoner mellom muslimer og jezidier: "Før trodde jeg at muslimer ikke var bra. Vi lærte at de ikke var til å stole på. Da jeg kom til universitetet, fant jeg ut at det ikke var sant. Jeg ble gode venner med muslimer, men bare med jentene. Guttene er annerledes, de er ikke som jezidier. Jeg vet ikke hvorfor."

Kajin framstod som selvsikker, og det kan være noe av grunnen til at hun ikke så det som problematisk å være venner med muslimer. Trygghet på egen identitet gjør det mindre problematisk å møte sosialt utrygge situasjoner. I lys av skilpaddemetaforen var Kajin en person som ikke hadde problemer med å stikke hodet ut det meste av tiden.

Shoresh studerte også engelsk på universitetet. Han var en annen person som virket svært trygg på seg selv og hadde flere muslimske venner. Han var dessuten svært ivrig når det gjaldt å gi meg informasjon og presiserte at det var veldig viktig. Jeg spurte om noen hadde beskyldt ham for å være djevledyrker. Han svarte muntert: "Ja, når jeg var i [en annen by]. Jeg sa det er deres mening, de forstår ikke." "Ble du ikke sint?" lurte jeg på. "Nei", smilte han. "De spurte om jeg ikke ville sloss, men jeg sa: 'Nei, det er din mening.' Det er noen som ikke forstår, men for det meste er det bra."

## Avslutning

Selv om relasjoner mellom de religiøse gruppene kan være vanskelige, finnes det mange eksempler på det motsatte, og mange av dem jeg snakket med, hadde venner fra andre religiøse grupper. Noen ganger kom jeg i snakk med taxisjåfører på vei til landsbyen. Disse korte samtaler foregikk stort sett på arabisk og litt kurdisk. Flere sa at de kjente jezidier, og det var særlig én som understrekte at de var bra mennesker – "De er *muhtaramin* (respektable) og renlige. Bare ikke dem", sa han og pekte på gjeterne. "Ellers er de rene."

Som jeg har vist, kan interreligiøse relasjoner være problematiske, men jeg har ønsket å få fram et nyansert bilde av situasjonen. Jeg har beskrevet hvordan jezidiene velger å forholde seg til personer fra andre religiøse grupper, og hva som kan ligge til grunn for bruk av strategi. Gruppene har gjensidige stereotypier, og i noen tilfeller kunne økt samhandling føre til at negative stereotypier ble avkreftet.

Interetniske og interreligiøse relasjoner kan også være avgjørende for valg av etnisitet, og Van Bruinessen har vist at sammenstøt med tyrkisk sunnimuslimsk politi var medvirkende til at mange alevitter tok avstand fra tyrkisk etnisitet (Bruinessen, 1996). Interreligiøse relasjoner kan også påvirke personlig identitet og omvendt. Noen jezidier valgte å distansere seg hvis de følte seg personlig angrepet, mens de som var trygge på seg selv, tok seg kanskje ikke like mye nær av det og ønsket at andre skulle bli kjent med jezidier og deres religion for å få bedre forståelse og aksept.

Hvis flere jezidier velger å flytte inn til byene og flere velger å utdanne seg, er det en mulighet for at interreligiøse relasjoner også kan forandre seg. Økt samhandling kan i noen tilfeller bidra til å avkrefte stereotypier, men i alevittenes tilfelle førte økt samhandling med tyrkere til økt konflikt

(Bruinessen, 1996). Det er vanskelig å si hvordan situasjonen i Nord-Irak vil utvikle seg, og det kunne være interessant å studere dette videre.



## Stigmatisert identitet

En ettermiddag intervjuet jeg Said som studerte engelsk på kveldsuniversitetet. Han fortalte meg om jezidienes religion: "Vi tror på Tawus Malak (Malak Tawus) – vi tror at det var sju engler. De sa til Gud at han skulle hente støv og skape Adam. Han skapte Adam og sa at englene skulle tilbe ham, men Tawus Malak nektet, og Gud satte ham i fengsel i 7000 år før han ble satt fri. Muslimer sier at Tawus Malak er Satan. De tror vi tilber Satan."

"Hvorfor er det ikke lov for dere å nevne ordet 'shaytan' (Satan)?" spurte jeg.

"Det er fordi muslimer mener at Tawus Malak er Satan. Hvis noen sier shaytan og de ikke vet at jeg er jezidi, så gjør det ikke noe. Det kommer an på intensjonen." [...] "Jeg har en venn som sa til meg: 'Hvorfor blir du ikke muslim? Jezidier tror på Malak Tawus som er djevelen.' [...] Jeg sa nei, det er ikke sant. Jeg sa: 'Jeg er født jezidi, hvis Gud ville jeg skulle bli muslim, hadde jeg blitt født muslim.'" Jeg lurte på om de fortsatt var venner. "Vi var venner – ikke nå lenger", svarte Said.

### Innledning

Som Said forteller, tror jezidiene på sju hellige vesener eller engler (også kalt heptaden eller *khassa*). Den største av englene er Malak Tawus eller *Tawusi Malak* – påfuglengelen. Ordet shaytan (Satan) er tabu for jezidier – noe som kan forklares med muslimenes beskrivelse av Malak Tawus som Satan. Ikke bare er det tabu å nevne ordet shaytan, men i den jezidiske dialekten er flere kurdiske ord som begynner med sh, og på den måten minner om ordet shaytan, byttet ut med andre ord. Yngre mennesker bryr seg riktignok ikke like mye om dette tabuet.

Som tidligere nevnt henger det at jezidiene blir betraktet som djevledyrkere av andre religiøse grupper i området, sammen med at jezidienes skapelseshistorie minner om skapelseshistorien i Koranen. Ifølge informantene mine gjorde Malak Tawus opprør mot Gud ved å nekte å tilbe mennesker, men Gud tilga ham. I Koranen gjør Satan opprør mot Gud ved å nekte å tilbe Adam (Koranen 17:61)<sup>2</sup>. Mange av studentene hadde opplevd å bli kalt djevledyrkere – om ikke direkte så indirekte. Flere av dem nevnte at muslimer kunne si ordet shaytan, Satan, "med intensjon" uten å si det til dem direkte; med dette hintet de om at jezidiene var djevledyrkere ved å bruke ordet når de var i nærheten. Selv om ordet shaytan er tabu, brydde ikke de jezidiske studentene

---

<sup>2</sup> Koranen, oversettelse ved M. M. Khan og M. T-u-D Al-Hilali, 2007

seg om at noen sa shaytan hvis det ikke siktet til dem, de kunne kanskje si det selv også. Problemet oppstod hvis noen sa det for å plage dem.

I dette kapitlet vil jeg se nærmere på stigmatisering av jezidier. Det er en rekke stereotypier som blir brukt om jezidier; jeg vil beskrive hvilke stereotypier som blir brukt om dem av andre religiøse grupper i området og hva som kan være bakgrunnen for disse stereotypiene. Hvilke diskurser blir brukt om jezidier og hvordan konstruerer jezidier identitet i en kontekst der de ofte blir sett på som djevledyrkere?

Orientalistisk tradisjon har vært med på å skape og opprettholde et negativt bilde av jezidier. Som jeg har skrevet om tidligere, kan orientalisme beskrives som en måte Vesten forholder seg til Orienten. Said beskriver tre typer orientalisme: orientalistiske studier i academia, som et erkjennelsesteoretisk skille mellom "Orienten" og "Oksidenten" og orientalisme som en måte å dominere, rekonstruere og få makt over Orienten (Said, 2004, s. 13). Jeg vil vise hvordan orientalistisk tradisjonen fortsatt blir opprettholdt av enkelte forskere, og jeg vil se nærmere på argumentasjonen de bruker for å male et feilaktig og negativt bilde. Jeg vil også beskrive hvilke strategier jezidier tar i bruk når det gjelder samhandling med muslimer og kristne og hva som er avgjørende for valg av strategi.

### **Samtaler med muslimer og kristne**

"Hva tenkte du om jezidier [tidligere]?" spurte Kajin og vendte seg mot Nancy. "Ok, ikke drep meg", lo Nancy. De andre forsikret henne om at hun kunne fortelle. "Jeg hadde hørt at de var djevledyrkere, men det trodde jeg ikke på. Jeg trodde de var skitne, men nå er det helt annerledes. Nå er de mine beste venner." Jeg lurte på om hun hadde vært venner med jezidier tidligere. "Nei, bare siden jeg har vært her [på universitetet] – i to år nå."

Da hun fikk høre at jeg gjorde feltarbeid blant jezidier, spurte en kaldeisk kvinne meg om det stemte at de var djevledyrkere. Jeg forklarte at jezidiene dyrket engler, og at de hadde fått ryktet som djevledyrkere på grunn av at Malak Tawus kunne minne om hvordan djevelen ble beskrevet i Koranen. Hun utbrøt overrasket at engledyrkelse var noe helt annet enn å dyrke djevelen, men da hun senere fortalte dette til andre medlemmer av familien, virket de ikke like overbeviste.

Selv om jeg ikke hadde så mye kontakt med personer fra andre religiøse grupper, ble det tydelig for meg at muslimer og kristne ofte så på jezidier som djevledyrkere, og at dette ikke bare var

jezidiernes eget inntrykk. En person med jezidisk bakgrunn som nå trodde på islam, forklarte meg at jezidier var skitne og prøvde å overbevise meg om at de tilba djevelen. Det var heller ikke bare lokalbefolkningen som trodde jezidier var djevledyrkere. Når jeg møtte personer fra andre land (også vestlige) og de fikk høre hva jeg forsket på, var noe av det første de nevnte at de hadde hørt at jezidier tilba djevelen. Ofte sa ikke muslimer direkte til meg at de så på jezidiene som djevledyrkere, men det var likevel tydelig at de var skeptiske til jezidier.

En gang fikk jeg høre et litt spesielt rykte om jezidier. En muslim fortalte meg at jezidiene ble gravlagt stående rett opp og ned i et dypt hull i jorda, ikke liggende som muslimene. Jeg sa jeg hadde vært til stede ved noen begravelser og mente at dette ikke stemte. Da han spurte om jeg faktisk hadde sett det når de ble lagt i jorda, måtte jeg medgi at det hadde jeg ikke. Det er mennenes oppgave å gravlegge den døde, mens kvinnene kommer til graven like etterpå og gråter og synger sørgesanger. Jeg kunne ikke si med sikkerhet hvordan jezidiene faktisk ble gravlagt, men størrelsen på steinhaugen som dekket hullet til graven og den avlange gravstøtten som senere erstattet den, tydet på at de ble gravlagt liggende. Mannen fortsatte å insistere på at jezidiene ble gravlagt stående, og sa at han hadde sett det på film. Da jeg spurte Nechirvan om hvordan de døde ble gravlagt, forklarte han at de ble gravlagt liggende med føttene mot sola slik at når sola står opp, skinner den dem i ansiktet. Videre forklarte han at menn ble begravet slik at graven er så dyp at den når en person til livet, og for kvinner skal graven nå til brystet, uten at han kom med noen nærmere forklaring på det.

En jezidisk mann spurte meg ved en annen anledning om hvordan vi gravla våre døde. Han snakket ikke engelsk, og han prøvde å vise med kroppsspråket mens han forklarte for meg på arabisk. Han lente seg tilbake og strakk ut det ene benet for å vise liggstilling, og sto rett opp og ned med armene inntil siden for å vise stående stilling. Da jeg forklarte at vi gravla våre døde liggende, så han litt vantro på meg. Kanskje hadde han hørt et lignende rykte om oss, det vil si kristne, vestlige eller ikke-jezidier, som den muslimske mannen hadde om dem.

Disse samtalene viser noe av mistenksomheten som muslimer kan ha mot jezidier, og hvordan jezidiene også kan være mistenksomme mot andre grupper.

## **Stigmatisering**

Stigmatisering av jezidier er i stor grad knyttet til forestillingen muslimer og kristne gjerne har om at jezidier er djevledyrkere. Dette kan beskrives som stigmatisert identitet i og med at jezidiene er svært opprørt over denne kategoriseringen og understreker at det ikke stemmer. Ifølge Goffman ble ordet stigma først brukt av grekerne, og det refererte til merker eller stempel som ble kuttet eller brent inn i kroppen på slaver eller kriminelle for å tydeliggjøre deres status (Goffman, 1963, s. 1). Stigmatisert identitet er identitet man ikke nødvendigvis er enig i selv – det er et stempel man får av andre. Hylland Eriksen beskriver stigmatisert identitet som identitet tilknyttet negative personlighetstrekk som man antar er uforanderlige” (Eriksen, 2010, s. 36). Stigmatisering kan ha svært negative konsekvenser for de det gjelder, noe Eidheim har beskrevet.

Eidheim gjorde feltarbeid blant samer i Finnmark på 1960-tallet. Han beskriver hvordan forholdet mellom samer og nordmenn i Finnmark førte til at samene fikk en stigmatisert identitet. For å unngå sanksjoner vektla samene norsk identitet offentlig og samisk identitet privat (Eidheim, 1998, s. 40). Nordmennene så på samene som dumme, og samene hadde selv begynt å tro at de faktisk var det (Eidheim, 1998, s. 44). Hylland Eriksen skriver at slik selvforakt er typisk for diskriminerte minoritetsgrupper (Eriksen, 2010, s. 36). Jeg hadde regnet med å finne noe av det samme blant jezidier, men for det meste var jezidiene overbevist om at muslimene tok feil når det gjaldt deres forestillinger om dem. Det betyr selvfølgelig ikke at jezidiene ikke ble påvirket av muslimenes fordommer om dem. Hvis det ikke hadde plaget dem når de ble beskyldt for å være djevledyrkere, hadde de heller ikke følt behov for å bevise at muslimene tok feil.

## **Stereotypering**

Jezidiene blir ikke bare beskyldt for å være djevledyrkere. En rekke stereotyper og fordommer blir brukt om dem, men som Allison nevner, kan jezidier også gjøre bruk av stereotyper (Allison, 2001, s. 37). Hylland Eriksen beskriver stereotypering (som brukt i antropologien) som skapelsen og bruken av forestillinger om kulturelle særegenheter til en bestemt gruppe. Stereotyper kan bli holdt av dominerte så vel som dominante grupper. Han argumenterer for å reflektere over årsaken til stereotyper og bruken av dem. Det kan være tre grunner til stereotypering: For det første er de med på å skape orden i kompliserte sosiale univers ved å gi enkle kriterier for å klassifisere mennesker. Den andre grunnen er at de kan være med på å rettferdiggjøre forskjeller eller privilegier for majoriteten, eller de kan gi utløp for frustrasjon og maktesløshet blant

minoritetsgrupper. Og til sist: Stereotypier er viktige når det gjelder å definere gruppens egne grenser (Eriksen, 2010, s. 29-30).

### *Urenhet*

”Jeg var på toalettet, og to jenter stod foran speilet. De visste ikke at jeg var der. De begynte å si at jezidier var skitne og at de ikke kunne akseptere mat fra jezidier, at det var 'aib (skam). Det er tabu for dem. Jeg snakket ikke med dem igjen etter det.” – Rejin

Noen fordommer muslimer kan ha mot jezidier, går på urenhet. Mange mener at jezidiene er skitne og at maten deres er uren. Det kan være helt konkret; noen av informantene mine ble for eksempel spurt hvor ofte de vasket seg. Det kan også være snakk om en slags religiøs urenhet – at noen mener at jezidiene er skitne på innsiden. Disse fordommene har ført til at mange muslimer unngår å spise mat som er laget av jezidier og at jezidier kan ha problemer med å få jobb på restauranter.

“The food of people of the Scripture is lawful to you and yours is lawful to them. (Lawful to you in marriage) are chaste women from the believers and chaste women from those who were given the Scripture” (Koranen 5:5)<sup>3</sup>. Muslimske menn har altså lov til å gifte seg med ”folk av boken” og spise mat som er gitt dem av ”folk av boken” – det vil si jøder og kristne. Jezidier blir derimot ikke regnet som ”folk av boken”. Muslimske menn kan ikke gifte seg med kvinner fra andre religioner enn de som blir medregnet som ”folk av boken”, og mange vegrer seg mot å spise jezidienes mat. Kanskje er det nettopp derfor så mange jezidier og muslimer er opptatt av at jezidier ”ikke har en bok”.

”O you who believe (in Alläh’s Oneness and in His Messenger Muhammad)! Verily, the *Mushrikün* (polytheists, pagans, idolaters, disbelievers in the Oneness of Alläh, and in the Message of Muhammad) are *Najasun* (impure)” (Koranen 9:28). Det har vært uenighet om hvorvidt dette verset gjelder kristne og ”folk av boken” (Safran, 2003, s. 199), men det vil antagelig uansett gjelde de fra andre religioner som jezidismen.

Janina M. Safran har skrevet om regler for renhet blant muslimer og hvorvidt kristne har blitt oppfattet som urene eller forurenset. Hun mener at i motsetning til andre renhetssystemer klassifiserer ikke klassisk sunniislam folk eller grupper som grunnleggende urene eller

---

<sup>3</sup> Koranen; oversettelse ved M M Khan og T-u-D Al-Hilali, 2007

forurensede, og sunniislam bruker ikke dette som en måte å uttrykke sosialt hierarki, slik som for eksempel zoroastriere og hinduer gjør. Regler for renhet og urenheter er allikevel viktig for å utføre ritualer og er med på å trekke grenser mellom muslimer og ikke-muslimer. Måten dette har blitt gjort på, har variert i forskjellige samfunn og til forskjellige tider. Hvorvidt kristne har blitt oppfattet som *najas* (urene eller forurenset), har også variert (Safran, 2003, s. 198). På samme måte er det med jezidier. Selv om noen vil kunne argumentere for at de har støtte i Koranen for ikke å spise deres mat eller at de er urene, betyr ikke dette at muslimer generelt ikke vil spise mat laget av ikke-muslimer eller mat som ikke er laget av "folk av boken". Som Safran nevner, vil dette variere i forskjellige samfunn og til forskjellige tider, og som det kommer fram i kapitlet om interreligiøse relasjoner, vil det også variere fra person til person. Reglene for renhet i sunniislam deler muslimenes verden inn i "oss" og "dem" på en fleksibel måte (Safran, 2003, s. 201).

"Dirt is matter out of place" er et velkjent sitat av Douglas. Hun beskriver urenheter som noe som ikke passer inn i et klassifikatorisk system, og anomalier kan ofte oppfattes som urent (Douglas, 1997, s. 52). Jezidier kan bli oppfattet som en anomali i og med at de er kurdere, men ikke muslimer. Til sammenligning blir assyrere og kaldeere, som er kristne minoriteter, sett på som andre etniske grupper. Ifølge Açıkıldız blir kurdere forbundet med islam i Armenia, og noen av jezidiene der ser på seg selv som etniske kurdere med et eget språk (Açıkıldız, 2010, s. 13). En annen ting som gjør at jezidier skiller seg ut fra muslimer og noen av de andre religiøse grupper i området, er at de legger vekt på muntlig tradisjon og ikke har religiøse skrifter på lik linje med islam og kristendommen.

Elisabeth Fürst beskriver hvordan Julia Kristeva viderefører teoriene til Douglas om at kategoriene renhet og urenheter avhenger av klassifisering, men at hun også legger til en emosjonell dimensjon. Kristeva bruker begrepet abjeksjon for mat som skaper avsky og vemmelse (Fürst, 1995, s. 79). For Kristeva handler mattabuer om konstruksjon av identitet og differensiering av "oss" og "dem" (Fürst, 1995, s. 78). Fürst beskriver mat som "et grunnleggende felt for sosiale distinksjoner", og hun mener at ideer om gruppens egen "renhet" i motsetning til andres "urenheter" tydeligst kommer til uttrykk igjennom hva man spiser og hvem man spiser sammen med (Fürst, 1995, s. 80). Ved å nekte å spise jezidienes mat skaper muslimene en distinksjon mellom seg og dem. Jezidiene på sin side har ingen problemer med å spise mat tilberedt av muslimer. Dette kan knyttes til jezidiers ønske om å bli akseptert og noen muslimers vegring mot å akseptere dem og ønske om å skape distanse.

Plassering av "renhet" og "urenhet" i en større kontekst kan også være med på å bidra til forståelsen av begrepene. Carolyn Rouse og Janet Hoskins har skrevet om renhet og mattabuer blant afroamerikanske muslimer i USA. De argumenterer for at oppfatning om renhet ikke bare er klassifikatorisk, men også historisk og politisk (Rouse & Hoskins, 2004, s. 246). I motsetning til Douglas mener de at konseptene forurenset og ren ikke burde forstås som binære opposisjoner, men som relasjoner mellom objekter og ideer i kulturelle og sosiale kontekster (Rouse & Hoskins, 2004, s. 228). Mat handler ikke bare om den føden man tar til seg. Ved å spise gjør aktørene valg om hva som skal bli del av dem selv, både symbolsk og fysisk (Rouse & Hoskins, 2004, s. 246). Når de nekter å spise jezidiernes mat, velger muslimer å distansere seg fra dem. På den måten uttrykker de at de ikke ønsker at jezidiene og deres mat skal være en del av deres gruppe.

Renhet og urenhet er også viktige begreper innen jezidismen og kommer blant annet til uttrykk i kastesystemet og i ulike tabuer. Jezidiene har tidligere fulgt en rekke tabuer, noen følges fremdeles, mens andre har blitt mindre viktige. For mye kontakt med ikke-jezidier ble regnet som forurensende, og tidligere var det forbud for jezidier mot å gjøre tjeneste i militæret. Jezidiene hadde tidligere tabu mot å lære å lese og skrive, noe som også kan knyttes til at for mye kontakt med utenforstående ble regnet som forurensende (Allison, 2004).

Jezidier har hatt tabu mot å bruke blåfarge og å spise salat. Bakgrunnen for disse tabuene er usikker, og man kan få forskjellige forklaringer. En forklaring på tabuet mot blåfarge kan være at det er fargen til Malak Tawus. Mattabuets gjelder ikke bare salat, men også kål og blomkål, og en teori går ut på at det er tabu på grunn av at det er mat som påfuglen spiser. Det finnes altså ingen entydig forklaring på tabuet mot salat, men det er heller ikke nødvendig. Allison skriver at fra tid til annen oppstår det forskjellige historier for å støtte opp om tabuet, men at tabuet har kraft nok i seg selv (Allison, 2001, s. 35). Jezidier i Dahuk-området i dag følger ikke lenger disse tabuene. Noe av det første jeg ble servert av mine kontakter, var salat, og familien jeg bodde hos, holdt til i et stort, blått hus.

Når det gjelder interreligiøse relasjoner mellom jezidier og muslimer i Dahuk, er det muslimene som gjør mattabuer relevant. Som nevnt er ikke jezidier lenger opptatt av å overholde mattabuets mot salat. På noen områder kan det virke som om jezidier assimileres mer og mer, særlig i forhold til mat og klesstil, mens de fortsatt holder fast på endogamitabuets. Dette kan tolkes som at de

ønsker å skille seg ut minst mulig, men samtidig bevare gruppens renhet. Endogamitabuet er effektivt nok til at andre tabuer blir mindre nødvendige.

### *”Uvitenhet”*

”Det var en gutt på skolen som alltid spurte meg spørsmål for å plage meg. Så en dag kom han og sa at han hadde pratet med moren sin som hadde bedt han å si unnskyld. Jeg sa: ’det går bra’. Jeg er nødt til å vite mye for å kunne svare folk. De tror ikke vi kan noe om religionen vår. Når jeg svarte ham [på det han spurte om], ble han overrasket.” – Kajin

Det er en vanlig beskyldning at jezidier ikke vet noe om sin religion, og Kajin ble naturlig nok svært irritert da læreren hennes en dag kommenterte dette for klassen. Flere av informantene mine nevnte at muslimer kunne stille dem spørsmål bare for å plage dem. Ari mente at hvis de virkelig ikke visste svaret (og ønsket å vite det), var det greit at de spurte, men han mislikte at noen stilte spørsmål av andre grunner.

Beskyldningen om at jezidier ikke vet noe om sin religion, er også en del av den orientalistiske tradisjonen som Kreyenbroek og Allison kritiserer (Kreyenbroek, 1995, s. 18; Allison, 2001, s. 53). Her kommer det fram et eksempel på neoorientalisme fra Açıkyıldız – hun skriver at hun ble skuffet over å oppdage hvor lite de få kvinnene hun snakket med, visste om sin religion, og at skolegang for jezidiske jenter nesten er ikke-eksisterende (Açıkyıldız, 2010, s. 11). Den siste påstanden var kanskje sann for 30 år siden, men i Chia og Dahuk gikk alle de jezidiske jentene jeg møtte, på skole, og mange tok universitetsutdanning.

I en kritikk av Lescot skriver Kreyenbroek ironisk: ”The Yezidies, it seems, have not only failed to produce an acceptable version of their sacred text and let go of their true Islamic identity, they have also forsaken any claims to intelligence.” (Kreyenbroek, 1995, s. 17). Denne kritikken kunne like gjerne ha vært skrevet til Açıkyıldız selv om hennes bok ble utgitt over 70 år etter at boken til Lescot ble utgitt. Kreyenbroek forsetter med å skrive at Lescots forståelse av religion som bestående av bestemte læresetninger gjør at han ikke tar i betraktning jezidismens muntlige karakteristikk og søker å finne en slags idealversjon av religionen som ikke eksisterer i muntlige religioner (Kreyenbroek, 1995, s. 17). Dette gjelder i stor grad Açıkyıldız også.



## Motstand

En gang jeg var på besøk hos Kajin i landsbyen, påpekte hun hvor ulogisk muslimers fordommer var: “De sier at jezidier ikke er ekte, men når de sier at vi tror på shaytan, betyr det at vi er ekte. De tror at fordi vi ikke har en bok og en profet, er vi ikke en ekte religion. Når de sier at vi tilber shaytan, betyr det at vi tror på noe, skjønner du? Men det er ikke sant. Det er den eldste kurdiske religionen. Til og med muslimer sier at de var jezidier før de ble muslimer.”

Kajin påpeker her hvordan påstanden om at de er djevledyrkere, ikke passer sammen med påstanden om at de ikke har en ekte religion. Hvis de virkelig var djevledyrkere, ville det bety at de trodde på noe – det vil si en form for religion. Hun er ikke enig i noen av påstandene, og hun nekter å la seg definere på den måten.

Mange jezider virker stolte av sin religiøse tilhørighet. Det virker ikke som om de skammer seg, og de kan ofte ta igjen hvis noen rakker ned på dem. En gang jeg var på besøk hos Sulav, fortalte hun meg oppgitt at ei muslimsk jente fra instituttet hadde sagt til henne at jezidier var skitne. Jenta hadde så tatt ut en tyggis av munnen som satt fast på gensen sin, for å kunne tygge den senere. Sulav hadde forsvart seg selv ved å si at hun i alle fall ikke satte tyggisen sin på gensen for å putte den i munnen igjen senere, uansett hvor ren gensen var.

Ferhad, som var ansatt ved universitetet, sa at hvis man ville gjøre noe bra for seg selv, skulle man gjøre det samme for 72 andre grupper. Antallet er betydningsfullt i og med at jezidiene regner at de har vært utsatt for 72 angrep, blant annet fra de muslimske ottomanene. Jeg mener at dette også kan ses på som en form for motstand. De ønsker ikke å gjengjelde angrepene med vold, men vil ta avstand fra volden ved å gjøre noe godt tilbake.

Motstand kan ses på som et aspekt ved makt. Michel Foucault mener at der det er makt, er det nødvendigvis også motstand (Hook, 2007, s.84). Foucault var en svært innflytelsesrik og kontroversiell fransk filosof og historiker som særlig er kjent for sine teorier om makt. Han definerer utøvelsen av makt som en måte å utføre handling over andre menneskers handling (Foucault, 2000, s. 341). Dette innebærer imidlertid også at de som makten blir utøvet over, har en viss grad av frihet til å utføre handling. For Foucault er dermed slaveri bare en maktrelasjon når slaven har en viss grad av frihet og for eksempel har mulighet til å rømme – ikke når slaven er lagt i lenker. Da definerer han det som en begrensende fysisk relasjon. Han sier at maktrelasjoner ikke

kan skilles fra frihetens vegring til å underkaste seg (Foucault, 2000, s. 342). Foucault mener at bruken av ord har kraft i seg selv, og han ser på diskurs som handling og makt (Hook, 2007, s. 120). Med andre ord er stereotypering en form for utøvelse av makt, og ved bruk av stereotypering vil det også finnes en form for motstand eller motdiskurs. Som jeg har vist, ønsker ikke jezidiene å la seg definere av stereotyper. Motstand ble som regel uttrykt ved å understreke at fordommene mot dem var feil. Fordommer mot muslimer kan også forstås som en form for motstand.

### *Fordommer mot muslimer*

Ronahi var engelsklærer og bodde i Chia. En gang ble jeg med henne på besøk til noen av slektningene hennes, og jeg spurte dem hva som ble sagt om muslimer. Etter å ha tenkt seg om en stund svarte Ronahi at de hadde blitt fortalt at hvis man fikk gull av muslimer, skulle man legge det i lommen for så å kaste det. Hun smilte: "Det betyr at muslimer ikke er til å stole på, at selv om de er hyggelige, må du ikke tro på dem". At man først skulle putte gullstykket i lommen, tyder på at de ikke åpenlyst vil gå imot muslimer eller vise at de ikke stoler på dem, noe som kan skape større problemer. Selv hadde Ronahi fått muslimske venner på universitetet da hun studerte, og hun mente at det ikke stemte at muslimer generelt ikke var til å stole på.

Det virket som om den største fordommen jezidier hadde mot muslimer, var at de ikke var til å stole på, og jeg opplevde ikke at jezidier hadde like mange fordommer mot muslimer som muslimer ofte hadde om dem. Noen av informantene mine kunne oppgitt si: "Jeg vet ikke hvorfor de hater oss."

Allison fikk høre av kristne og muslimer at de trodde at jezidier ikke vasket seg fordi religionen deres forbød det – noe som selvfølgelig ikke stemmer. Jezidiene på sin side uttrykte at muslimene måtte være urene i og med at religionen deres måtte fortelle dem når de skulle vaske seg (Allison, 2001, s. 37). Selv hørte jeg ikke at jezidiene omtalte muslimene som urene. Det kan selvfølgelig hende at de var redde for konsekvensene av å snakke negativt om muslimer. For eksempel sluttet en middelaldrende, jezidisk mann å snakke negativt om muslimer da han hørte at jeg studerte interreligiøse relasjoner. Generelt sett opplevde jeg allikevel at informantene var ganske åpne, også de som var negativt innstilt til muslimer.

## Mangel på skrifter

En formiddag jeg satt med noen av studentene i kafeteriaen på universitetet, spurte jeg hva muslimer sa om dem:

Zeyneb og Kajin: "For det meste tror de vi er djevledyrkere."

Jeg: "De fleste av dem?"

Kajin: "Ja, de fleste av dem."

Zeyneb: "Alle sammen. Kristne også."

Kajin: "Du vet, problemet er at vi ikke har en bok. Noen ganger er jeg enig med dem fordi vi ikke har noen bok."

Zeyneb: "Men det betyr ikke at vi ikke er en ekte religion. Selv om vi ikke har noen bok, er vi fortsatt en religion. Diin al kutubi u diin al tabi'ai (bokreligion og naturreligion). Vi er en naturreligion."

Ronak: "Du vet, vi hadde en bok, men den gikk tapt. Kitaba jilwa og meshaf resh."

Zeyneb: "Det er meshaf roj, ikke resh. Roj betyr sol, men de forandret det til resh som betyr svart. Jeg tror det finnes en bok, de har den på et museum i Italia... Jeg er ikke sikker."

Denne samtalen belyser noen av hovedproblemene mellom jezidier og muslimer og noen av de største fordommene mot jezidier. Som det kommer fram av samtalen, er det nokså vanlig at jezidiene blir sett på som djevledyrkere, om ikke av alle, så i hvert fall av en stor andel av personer som tilhører andre religiøse grupper.

Zeyneb beskriver jezidismen som en naturreligion i motsetning til bokreligioner. Naturen har en viktig plass i jezidismen, og naturelementene jord, luft, ild og vann skal behandles med respekt og må ikke forurennes. For eksempel regnes det som forurensende å spytte på bakken (Allison, 2004). Noe annet som knytter jezidismen til naturen, er at fire av englene i heptaden assosieres med de fire naturelementene (Kreyenbroek, 1995, s. 100). Sola er spesielt viktig for jezidier og symboliseres av spirene på templet, og hellige menn ser mot sola når de ber. Ved å påpeke at deres religion er en naturreligion og ikke en bokreligion, sier Zeyneb at deres religion også er legitim og ikke må bedømmes på samme grunnlag som bokreligioner som er grunnleggende forskjellige. Jezidismen er ikke en bokreligion og trenger derfor ikke en hellig bok for å være legitim. Det er ikke uvanlig at jezidier blir beskyldt for å ikke ha en ordentlig religion. Dette henger sammen med at de ikke har religiøse tekster på lik linje med Koranen eller Bibelen.

### *Koranen og hadith*

Som det også kommer fram av samtalen, mener gjerne ikke muslimer at muntlig tradisjon er legitim på samme måte som religiøse skrifter. De tror at versene i Koranen kom direkte fra Gud, ord for ord, åpenbart til Mohammed gjennom engelen Gabriel (Lovat, 2000, s. 88). Dette er grunnen til at oversettelser av Koranen alltid står sammen med den arabiske originalversjonen og at de kalles tolkninger av Koranen. Mohammed selv skal ifølge muslimsk tradisjon ha vært analfabet, og han fikk hjelp med å skrive ned versene (Vikør, 2004, s. 55). Versene ble ikke samlet til en bok mens profeten levde, og overleveringen foregikk for det meste muntlig. Det varte imidlertid ikke lenge før man innså behovet for en samlet versjon, og Uthman, en av de fire første kalifene (etterfølgere etter Mohammed), gikk i gang med innsamlingen nesten 20 år etter profetens død. Minst to troverdige vitner måtte attestere for et vers, og det var kun mindre avvik (Vikør, 2004, s. 57).

Hadith er også viktige religiøse skrifter i islamsk tradisjon og inneholder profeten Mohammeds utsagn og handlinger. Knut Vikør skriver at man på 700-tallet begynte å samle inn historiene om profetens gjerninger og utsagn. Koranen hadde begrenset med klare regler, og det ble behov for å få profetens uttalelser og gjerninger verifisert og nedskrevet for å få visshet om Guds vilje. Profetens uttalelser og handlinger ble regnet som i tråd med Guds vilje, selv om de ikke kom direkte fra Gud på samme måte som versene i Koranen (Vikør, 2004, s. 96). Selv om hadith regnes for å være en viktig del av islamsk tradisjon, er ikke bøkene på langt nær like viktige som Koranen, i og med at de ikke kom direkte fra Gud. Til sammenligning tror kristne at Bibelen er inspirert av Gud, men ikke at versene kom direkte fra Gud.

### *Jezidisk tradisjon*

Som jeg har beskrevet, er jezidismen er en religion med ortopraksi, det vil si at praksis, ritualer og regler for det daglige liv er viktigere enn skriftlige tekster og dogmer (Allison, 2004). Tilhørere av ortodokse tradisjoner kan ofte ha vanskelig for å forstå ortoprakse tradisjoner og motsatt (Bell, 1997, s. 191), og det kom tydelig fram at muslimer kan ha vanskelig for å forstå og godta jezidiens tradisjoner.

Kreyenbroek understreker hvor viktig det er å studere jezidismen som en muntlig religion; det innebærer å ikke lete etter en slags idealversjon av jezidismen, men studere hva folk faktisk tror

på. Jezidier har ofte forskjellige meninger om samme tema. Det finnes for eksempel ikke noe entydig svar på hvordan livet etter døden arter seg. Noen tror på reinkarnasjon, mens andre tror på himmel og helvete eller en slags kombinasjon av reinkarnasjon og himmel eller helvete. Det er dermed ikke alltid så lett for jezidiene å gi noe enhetlig svar på utenforståendes spørsmål, noe som kan bli tolket som at deres tradisjon er illegitim eller at jezidiene har manglende kunnskap om den.

Det meste av jezidienes religiøse kunnskap blir overført i form av qawler, som er religiøse sanger/vers. Qawlene har tradisjonelt blitt overført muntlig og er de viktigste religiøse tekstene jezidiene har. Sangerne som hadde i oppgave å fremføre disse versene og spille religiøse instrumenter, kalles qawwaaler. I dag er det få medlemmer igjen av qawwaalfamiliene som læres opp i denne tradisjonen, og det er stort sett sheikhenes oppgave å lære og å videreformidle versene (Allison, 2004). Sheikene ble kritisert av noen intellektuelle informanter for å forandre versene slik som det passet dem. Tidligere kom qawwaalene til jezidiske landsbyer to ganger i året, men i de senere årene har ikke qawwaalene kommet til landsbyene i Dahuk-området. Forklaringen jeg fikk på dette, var at de var redde for angrep når for mange jezidier samlet seg på samme sted.

I senere tid har noen begynt å samle inn og skrive ned versene, og mye tyder på at jezidisk tradisjon er i ferd med å gå over fra å være muntlig til å bli skriftlig. I 1979 ble den første samlingen qawler gitt ut på trykk, noe som skapte stor misnøye i samfunnet. Senere ble det startet et prosjekt i Tyskland som hadde som mål å utgi upubliserte qawler til fordel for akademisk forskning og for å kunne undervise barn i diasporaen (Allison, 2004).

Mange jezidier svarer på beskyldningen om at de ikke har noen religiøse skrifter, ved å si at de har hatt en bok, men at den har gått tapt eller er gjemt for å beskytte den. Det virker som om de har akseptert at muntlig tradisjon ikke er like legitim som skriftlig tradisjon, og jeg har aldri hørt noen vise til qawlene når de blir beskyldt for å ikke ha noen skrifter.

### *To omdiskuterte tekster*

I 1911 ble det utgitt to tekster ved navn kitaba jilwe (åpenbaringsboken) og meshaf resh (den sorte boken). Det ble påstått at de var religiøse tekster som var blitt hemmeligholdt fram til da. Kitaba jilwe er skrevet i første person, og det er Malak Tawus som snakker, mens meshaf resh er

en fortelling av skapelseshistorien. Tekstene vakte selvfølgelig stor oppsikt da de kom ut, men det varte ikke lenge før man begynte å stille spørsmålstegn ved dem. De var skrevet på en uvanlig måte, de arabiske bokstavene var ikke skrevet sammenhengende slik det er vanlig, og bøkene var skrevet på sorani som skiller seg fra den kurdiske dialekten jezidier snakker (Kreyenbroek, 1995, s. 12-13). Bøkene ble utgitt i en samling med andre tekster, og ifølge John S. Guest hadde Jeremiah Shamir lurt tekstene til seg på en tvilsom måte (Guest, 1987, s. 147). Shamir var en tidligere kristen munk som blant annet jobbet med distribusjon av bøker og manuskripter (Kreyenbroek, 1995, s. 11). Manuskriptene viste seg å være forfalskninger skrevet av en ikke-jezidi for å tilfredsstille vestlige forskere (Allison, 2004). Deler av tekstene stemmer imidlertid overens med muntlig tradisjon, og Kreyenbroek mener at meshaf resh representerer en autentisk, muntlig tradisjon (Kreyenbroek, 1995, s. 15).

Det er viktig å påpeke at jezidiene selv ikke har godtatt disse tekstene som autentiske (Kreyenbroek, 1995, s. 13). Navnene er kjent i jezidisk tradisjon, men forbindes med tekster man ikke riktig vet hva inneholder eller hva som har skjedd med. Det gikk mange rykter om tekstene. Kajin fortalte for eksempel ved en anledning at hun hadde hørt at de befant seg i Tyskland. Ifølge Açıkyıldız befinner skriftene seg på biblioteker i Europa, blant annet i Berlin, og i Istanbul (Açıkyıldız, 2010, s. 238). Dette betyr imidlertid ikke at disse tekstene er godkjent som jezidisk tradisjon i det jezidiske samfunnet. Mange jezidier har emigrert til Europa, og når det ryktes om autentiske jezidiske skrifter, er det ikke overraskende at noen jezidier ønsker å tro på det. På tross av dette har ikke tekstene blitt godtatt som autentiske skrifter av det jezidiske samfunnet.

Selv om disse utgivelsene ikke er godkjent av jezidier, bruker de fleste forfattere som skriver om jezidier, disse to tekstene for å analysere jezidismen. Selv Kreyenbroek, som argumenterer for å studere jezidisemen som en muntlig religion og kritiserer andre for å forsøke å studere det som en skriftlig religion, bruker disse tekstene. Kreyenbroek understreker også at jezidiene selv ikke har godkjent tekstene. Jeg stiller meg svært kritisk til bruken av disse tekstene av flere grunner. En av grunnene er at skapelseshistorien som beskrevet i meshaf resh ikke stemmer overens med noen versjon av skapelsesfortellingen som jeg fikk høre av mine informanter.

Meshaf resh beskriver skapelsesmyten som følger: I begynnelsen skapte Gud en hvit perle og en hvit due, og han plasserte perlen på duens rygg i 40 000 år. På søndag skapte Gud engelen 'Ezrail

(Guest: 'Azazil) som er Malak Tawus, den største av alle. På mandag skapte han engelen Dardail som er sheikh Hassan, på tirsdag skapte han Israfil som er sheikh Shems osv.

Han skapte de sju himlene, jorden, sola og månen. Fakhr ad-Din (en av englene) skapte mennesker, dyr, fugler og rovdyr. Han kom ut av perlen sammen med englene, de skrek til perlen som delte seg i fire, og fra innsiden av den kom det vann som ble til havet. Gud bad Gabriel hente jord, luft, ild og vann fra de fire verdenshjørnene, og han skapte Adam. Så bad han Gabriel føre Adam til paradiset og si at han kunne spise av alle treets frukter, men ikke av hveten (hvete er "den forbudte frukten" i Koranen). Malak Tawus spurte Gud hvordan Adam kunne få avkom hvis han ikke kunne spise av hveten, og Gud overlot saken i hans hender. Malak Tawus overtalte Adam til å spise korn, magen hans ble oppblåst, og Gud måtte sende en fugl for å lage et utløp for maten.

Adam var ensom, og Gud befalte Gabriel å skape Eva fra Adams skulder. Adam og Eva begynte å krangle om hvem menneskerasen skulle avstamme fra. De bestemte seg for å putte frøet sitt i hver sin krukke. Etter ni måneder var Evas frø råttent og illeluktende, mens i Adams krukke var den en liten gutt (eller en gutt og en jente). Adam fikk brystvorter så han kunne amme sine barn. Etter dette fikk Adam og Eva to barn med hverandre, disse barna ble forfedrene til jøder, kristne, muslimer og alle andre sekter og nasjoner, mens jezidiene kun stammer fra Adam (Kreyenbroek, 1995, s. 55-56, oversettelse av Isya Joseph).

Som jeg har nevnt, stemmer ikke innholdet i denne teksten overens med mine informanternes utsagn om skapelseshistorien. Ifølge meshaf resh gjorde Malak Tawus opprør mot Gud ved å få Adam til å spise korn, som er beskrevet som "den forbudte frukten" i Koranen, men det var ingen av mine informanter som nevnte at Malak Tawus gjorde opprør mot Gud ved å få Adam til å spise korn. De mente derimot at Malak Tawus gjorde opprør mot Gud ved å nekte å tilbe mennesker. Som jeg nevner i begynnelsen av kapitlet, fortalte Said meg at Malak Tawus ble straffet i 7000 år og at Gud tilgav ham, mens andre mente at Malak Tawus nektet å tilbe Adam fordi Gud først hadde befalt Malak Tawus at han bare skulle tilbe Gud selv. Etter dette skjønte Gud at Malak Tawus var smartere enn de andre englene, og Gud satte ham over dem alle. Said nevnte også at englene bad Gud om å skape mennesker, men i meshaf resh er det engelen Fakhr ad-Din som skaper menneskene.

Ifølge Kreyenbroek er det sannsynlig at meshaf resh kan være basert på en muntlig tradisjon på grunn av felles elementer i meshaf resh og qawlene som han samlet inn, og likheter med

skapelseshistorien ifølge preislamsk tradisjon. Han mener dessuten at det er sannsynlig at kitaba jilwe også er basert på en muntlig tradisjon på grunn av likhetstrekkene i meshaf resh og qawlene (Kreyenbroek, 1995, s.15). Det er riktignok noen få felles elementer med meshaf resh og qawlene som Kreyenbroek har samlet inn, for eksempel når det gjelder perlen, men jeg kan ikke se at det er nok likheter til å kunne gå ut ifra at tekstene stammer fra en muntlig tradisjon. Det er selvfølgelig mulig at tekstene kan være *en del* av en muntlig tradisjon slik som Kreyenbroek argumenterer for, i og med at det er store variasjoner i hva folk tror på. Jeg mener allikevel at det vil være mye mer hensiktsmessig å samle inn data empirisk og studere qawler som faktisk er en del av jezidisk tradisjon.

Hvis disse tekstene faktisk stammer fra en muntlig tradisjon, representerer de bare en liten del av denne tradisjonen, og det vil være viktig å analysere empirisk materiale for å få fram mest mulig av hele spekteret. Ved å vektlegge disse tekstene vil man i beste fall bare få fram et lite aspekt av jezidiens tro. Jeg vil argumentere for at antropologien kan ha mye å bidra med i studiet av jezidier og deres religion.

Hvis bøkene faktisk stammer fra en muntlig tradisjon, er det ikke enighet om denne tradisjonen, og jeg mener det blir feil å primært analysere jezidismen ut ifra disse skriftene slik noen forfattere gjør. Her kan etnografiske studier ha mye å bidra med. Som jeg skal vise, kan disse tekstene tolkes på en negativ måte, og Açıkıldız bruker tekstene for å argumentere for at jezidier virkelig er djevledyrkere. Denne tolkningen ligger svært fjernt fra jezidiens egen oppfatning – de er som nevnt opptatt av å motbevise stemplet som djevledyrkere. Jezidiene tror ikke på djevelens eksistens overhodet, men mener at mennesket i seg selv både er godt og ondt uten at det kommer av noen ytre kraft.

### **Stigmatisering i litteraturen**

”Hva mer vil du spørre om? Det er kjempeviktig!” sa Shoresh ivrig da vi satt i kafeteriaen på universitetet og pratet. ”Hvorfor er det så viktig for deg?” lurte jeg på. ”Jeg vet ikke. Jeg kan ikke forklare det, men jeg synes det er viktig.” ”Vil du at andre skal lære om din religion?” foreslo jeg for å få ham til å utdype. ”Ja. For eksempel er det skrevet ting om oss som ikke er bra. I Syria og andre steder er det skrevet bøker som sier dårlige ting om jezidier. [De ble skrevet] for 20-30 år siden. De skriver at vi tilber djevelen. Når Gud skapte verden sa han til Tawus Malak at han skulle



tilbe Adam, men [Tawus Malak] ville ikke fordi [Gud] tidligere, kanskje 300 år tidligere, hadde sagt at [Tawus Malak] ikke skulle tilbe mennesker. Derfor tror de at det er djevelen.”

”Vårt problem er at mange islamske forfattere skrev om jezidier i det 7. eller 8. århundret og gav et dårlig bilde av jezidier. For det første sammenlignet de det med islam. For det andre snakket de ikke om grunnlaget for denne religionen (jezidismen), hvor den kom fra, hvorfor folk er jezidier og ikke noe annet, og hva det betyr.” – Ferhad

Som nevnt har orientalistene vært med på å gi jezidier et rykte som djevledyrkere. Som det kommer fram av samtalene ovenfor, har muslimske forfattere også gjort sitt til å bidra til dette ryktet. Heldigvis har de fleste forskere i senere tid gått bort fra denne oppfatningen. Allison skriver: ”The popular fallacies that Yezidis have no form of prayer and that they worship the devil is still believed” (Allison, 2001, s. 37). Hun påpeker med andre ord at det fortsatt eksisterer en oppfatning om at jezidier er djevledyrkere, men understreker at denne oppfatningen er feilaktig. Kreyenbroek åpner sin bok med å si at den faktoren som har hatt størst innflytelse på synet av jezidisme både i Midtøsten og Vesten, er den feilaktige betegnelsen av jezidier som djevledyrkere, og at dette synet har vært med å legitimere dårlig behandling av dem (Kreyenbroek, 1995, s. 1).

Det finnes dessverre også eksempler på nyere orientalistisk litteratur om jezidier. I 2010 kom Birgül Açıkyıldız ut med boken ”The Yezidis: The history of a community, culture and religion” som tok utgangspunkt i hennes doktorgrad i arkeologi. Overraskende nok argumenterer Açıkyıldız for at jezidier faktisk er djevledyrkere. ”Tawusi malak appears in the Book of Revelation and says ‘O, people, who observe my injunctions, reject such sayings and teachings as they are not from me. Mention not my name or my attributes, as strangers do, lest you be guilty of sin, for you have no knowledge thereof’. Thus, in Yezidi religious belief, Satan is not a fallen angel, but the most beautiful and powerful angel and the only representative of God on earth” (Açıkyıldız, 2010, s. 75).

Det er påfallende at Açıkyıldız ikke stiller spørsmål til kilden sitatet er hentet fra før mye senere i boken. Som tidligere nevnt ble meshaf resh (den sorte boken) og kiteba jilwe (åpenbaringsboken) gitt ut i 1911 og regnes for å være forfalskninger produsert for å tilfredsstille vestlige forskere (Allison, 2001, s. 47). Det er viktig å understreke at jezidiene selv ikke har akseptert disse utgivelsene som autentiske skrifter (Kreyenbroek, 1995, s. 13). I denne sammenhengen er det relevant å nevne at Açıkyıldız har en tyrkisk-muslimsk familiebakgrunn. Açıkyıldız’ syn på jezidier





*Porten til templet*

kan beskrives som neoorientalisme og stigmatiserende; ved å gi jezidiene en merkelapp de selv ikke ønsker, er hun med på å videreføre en orientalistisk tradisjon.

Videre skriver Açıkyıldız: "The image of the peacock is also depicted on the triangular pediment of the main gate of the Sanctuary of Sheikh 'Adi in Lalish where there is a representation of a black snake as well. It is evident that the trio of Satan, the peacock and the serpent has a central role in Yezidi belief." (Açıkyıldız, 2010, s. 80). Açıkyıldız gir ingen videre begrunnelse for at Satan, påfuglen og slangen representerer en trio. Dette er slutten på et avsnitt, og hun påstår at det er tydelig at Satan, slangen og påfuglen representerer en trio uten å gi noen som helst begrunnelse for dette. Hun går heller ikke nærmere inn på hva slangen representerer i jezidisk tradisjon før mye senere i boken. Jezidier mener at en svart slange tettet et hull i Noahs ark og reddet de som var om bord. Svarte slanger er også knyttet til mystisisme, og en familie av sheikher blir regnet som slangetemmere (Fuccaro, 1999, s. 26). En slange er som kjent et bilde på Satan i kristen tradisjon, og jeg går ut ifra at det er det Açıkyıldız sikter til her, men jeg har aldri hørt at svarte slanger er knyttet til Malak Tawus eller påfugler i jezidisk tradisjon.

Ifølge Kreyenbroek prydes inngangen til templet nå kun av den svarte slangen, men han nevner at tidligere kilder beskriver mange andre symboler: påfugler, halvmåner, stjerner, kammer osv. (Kreyenbroek, 1995, s. 81). Kreyenbroek spesifiserer at det har vært mange symboler som har prydet inngangen, og at påfuglen ikke lenger er synlig. Det er ikke kun den såkalte trio som Açıkyıldız sikter til. Jeg kan ikke se noen sammenheng med verken Satan, påfuglen eller Malak Tawus på bakgrunn av dette, og avbildningen av slangen i nærheten av påfuglen foran templet kan like gjerne være en tilfeldighet. Etter min mening bruker Açıkyıldız mange svært tvilsomme argumenter for å begrunne hvorfor hun mener at Malak Tawus i virkeligheten er Satan.

Açıkyıldız skriver at mange sufimuslimer framstilte Satan som god, men som Kreyenbroek og Allison påpeker, er det ingenting som tyder på at Sheikh Adi var av denne oppfatningen (Kreyenbroek, 1995, s. 47; Allison, 2004). Açıkyıldız skriver også at 'Azazil er et annet navn på Tawusi malak som brukes i meshaf resh og som også er et annet navn på djevelen i muslimsk tradisjon (Açıkyıldız, 2010, s. 74). Navnet 'Azazil forekommer ikke i Koranen, og jeg er usikker på når den tradisjonen oppstod. Det er allikevel tydelig at Malak Tawus er en tvetydig figur ifølge kitaba jilwe og meshaf resh. Allison mener at denne tvetydigheten kan forklares med pre-zoroastrisk kosmologi der man trodde på et godartet vesen som skapte jorda. Denne figuren ble

tvetydig, det vil si han begynte å bli sett på som både god og ond når de kom i kontakt med zoroastriere som hadde lignende kosmologi, men trodde på Ahriman, et skapervesen som forurenset verden. Det var også en link mellom Ahriman og påfuglen (Allison, 2004). Ifølge Lias som var en av mine informanter og jobbet som universitetsprofessor, tror ikke jezidier på noe ondt vesen utenfor mennesket som prøver å påvirke menneskene, men at i seg selv er menneskene både er gode og onde. Gud og engler har gode og dårlige sider på samme måte som mennesket.

I en kritikk av Lescot argumenterer Kreyenbroek for å studere jezidisme som en muntlig religion: "The plaint that Yezidis are not intelligent enough to explain Yezidism, moreover, implies that there is an ideal version of the faith which has a separate existence, unconnected with the community of believers. [...] In religions where only an oral tradition exists, however, teachings or insights which once formed a part of the system are lost when they are no longer handed down as part of the faith. By definition, therefore, the only forms of an orally transmitted religion that can be said to be representative at any given moment are those which are known to its followers." (Kreyenbroek, 1995, s. 18). Jeg mener Kreyenbroek trekker fram et viktig poeng her; den eneste måten å studere jezidismen er å behandle den som en muntlig religion og ikke søke etter en eller annen slags idealversjon som ikke eksisterer. Som Kreyenbroek understreker, er den eneste versjonen av religionen som finnes, den som blir videreført av religionens tilhørere. Jezidismen er heterodoks, det finnes ulike meninger og tradisjoner, og det er viktig å få med mest mulig av hele spekteret.

Mine informanter var veldig tydelige på at de mislikte å bli betraktet som djevledyrkere, og ingen gav uttrykk for at de trodde på Satan, men at han i virkeligheten var god. Jeg mener det er galt å hevde at jezidier tilber djevelen når de selv er opptatt av å motbevise det.

### **Avsluttende tanker**

I dette kapitlet har jeg vist at det brukes en rekke stereotypier om jezidier, og jeg har forsøkt å vise hva disse kan komme av. Jeg har gjort rede for hvordan orientalistisk tradisjon har vært med på å forsterke og bekrefte bildet av jezidier som djevledyrkere. Jeg stiller meg svært kritisk til denne tradisjonen og har forsøkt å forklare hvorfor deres beskrivelse av jezidier er feilaktig. Jeg ser på det som svært viktig med videre forskning på jezidier og kanskje særlig fra et antropologisk

perspektiv der fokuset ikke er på mindre relevante tekster, men empiri innsamlet fra et lengre feltarbeid.

I denne oppgaven har jeg fokusert på konstruksjon av identitet og har relatert dette til interreligiøse relasjoner. Jeg har ikke forsøkt å gi noe entydig svar på hvem jezidiene er, men vil vise hvordan de ser på seg selv og også hvordan de mener å bli oppfattet av andre. Jeg har kun i liten grad hatt kontakt med muslimer og kristne, og mitt fokus har stort sett vært jezidienes egne oppfatninger.

Det er ikke alltid lett for jezidier å forholde seg til personer fra andre religioner, nettopp fordi disse gjerne har andre oppfatninger av hvem jezidiene er enn jezidiene selv har eller ønsker å ha. Utøvelse av ritualer der de kan være seg selv og dele noe med andre jezidier, blir en måte å styrke samholdet. På samme tid er det mange jezidier som lengter etter å bli akseptert av andre, og noen ser det som sin oppgave å informere andre personer om sin religion.

Jezidienes ønske om å bli akseptert av majoritetsbefolkningen kommer til uttrykk i at de på enkelte områder assimileres mer og mer. På en annen side er de også opptatt av å opprettholde tradisjoner, og samholdet innad i gruppen er svært viktig. Assimileringen gjelder for eksempel klesstil og bruken av bart, og det er en markant forskjell mellom eldre og yngre generasjoner. Enkelte tabuer blir ikke lenger observert, men endogamitabuets blir fortsatt fulgt, og det er svært effektivt når det gjelder opprettholdelse av grenser.

Kurdiske muslimer har gjerne et ambivalent forhold til jezidier. På den ene siden kan det være en viss fascinasjon over dem som blir regnet for å ha den opprinnelige kurdiske religionen. Samtidig er det en del skepsis, og det er mange som har fordommer mot jezidier. Interreligiøse relasjoner kan, som jeg har vist, være nokså anspente. Det finnes allikevel mange eksempler på vennskap på tross av religiøse grenser, og kanskje særlig mellom kristne og jezidier som begge er minoritetsgrupper.

En del jezidier uttrykte en viss bekymring over jezidienes framtid. Mange velger å forlate Kurdistan for å bosette seg i Vesten. Jezidier kan gå langt for å beskytte sin identitet, og muslimer slår hardt ned på det de ser på som et angrep mot islam. Noen nevnte at det bare var et tidsspørsmål før det skjedde nye angrep mot jezidier, mens andre valgte å se positivt på situasjonen og mente den gradvis ble bedre.

Som etnisitetsdiskursene tyder på, ønsker de fleste jezidier å bli godtatt av andre kurdere, mens noen ønsker å distansere seg og går inn for en jezidisk etnisk identitet. Som jeg har vist, er etnisitet flytende og ikke statisk. Fremtiden vil vise hvordan interreligiøse relasjoner vil utvikle seg, og om jezidier kommer til å holde fast på sin kurdisk-etniske identitet.

## Litteraturliste

- Açıkyıldız, B. (2010). *The Yezidis: The history of a community, culture and religion*. New York, I. B. Tauris.
- Allison, C. (2001). *The Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond, Curzon Press.
- Allison, C. (2004, July 20). Yazidis i. general. *Encyclopædia Iranica* [Internett], Tilgjengelig fra: [www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1](http://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1) [Nedlastet 15. oktober 2011]
- Barth, F. (1998). Introduction. I: Barth, F. red. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo, Waveland press, s. 9-38.
- Barth, F. (1999). Comparative Methodologies in the Analysis of Anthropological Data. I: Peterson, J. B. red. *Critical Comparisons in Politics and Culture*. Cambridge, Cambridge University Press. s. 78-89.
- Beck, R. (2002, July 20). Mithraism. *Encyclopædia Iranica* [Internett], Tilgjengelig fra: [www.iranicaonline.org/articles/mithraism](http://www.iranicaonline.org/articles/mithraism) [Nedlastet 22. oktober 2011]
- Bell, C. (1997). *Ritual: perspectives and dimensions*. New York-Oxford, Oxford University Press.
- Bengio, O. (1999) Nation building in multiethnic societies: The case of Iraq. I: Bengio, O. & Ben-Dor, G. red. *Minorities and the state in the Arab world*. Colorado: Lynne Rienner Publishers, s. 124-141.
- Bruinessen, M. v. (1989). The ethnic identity of the Kurds in Turkey. I: Andrews, P. A. red. *Ethnic groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert, s. 613-621. [Internett], Tilgjengelig fra: [www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Bruinessen\\_Ethnic\\_identity\\_Kurds.pdf](http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Bruinessen_Ethnic_identity_Kurds.pdf) [Nedlastet 10. august 2012]
- Bruinessen, M. v. (1992). Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems. I: Kreyenbroek, P. G. & Sperl, S. red. *The Kurds: a contemporary overview*. London-New York, Routledge, s. 33-67.
- Bruinessen, M. v. (1994). Kurdish nationalism and competing ethnic loyalties. Original English version of: "Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes", *Peuples Méditerranéens*, 68-69, s. 11-37. [Internett], Tilgjengelig fra: [www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Competing\\_Ethnic\\_Loyalties.htm](http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Competing_Ethnic_Loyalties.htm) [Nedlastet 10. august 2012]
- Bruinessen, M. v. (1996). Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey. Extended article of the article published under the same name in *Middle East report*, 26 (200), s. 7-10. [Internett], Tilgjengelig fra: [www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Alevi\\_revival.htm](http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Alevi_revival.htm) [Nedlastet 10. august 2012]



- Delaney, C. (1987). Seeds of honor, fields of shame. I: Gilmore, D. D. red. *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*. Washington D.C., American Anthropological Association, s. 35-38.
- Douglas, M. (1984). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London-New York, Routledge.
- Eidheim, H. (1998). When ethnic identity is a social stigma. I: Barth, F. red. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo, Waveland press, s. 39-57.
- Eriksen, T. H. (2008). *Røtter og føtter; identitet i en omskiftelig tid*. Oslo, Ascheoug.
- Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. New York, Pluto Press.
- Eriksen, T. H., Bal, E., & Salemink, O. red. (2010). *A world of insecurity: Anthropological perspectives on human security*. London-New York, Pluto Press.
- Foucault, M. (2000). The subject and power, I. Faubion, J. D. red. *Essential works of Foucault: Power, Vol.III*. New York, The New Press.
- Fuccaro, N. (1999). *The other Kurds: Yazidis in colonial Iraq*. London-New York, I. B. Tauris Publishers.
- Fürst, E. L. (1995). *Mat – et annet språk. Rasjonalitet, kropp og kvinnelighet*. Oslo, Pax Forlag.
- Goffman, E. (1959). *The representation of self in everyday life*. London, Penguin Books.
- Goffman, E. (1963). *Stigma; notes on the management of spoiled identity*. United States of America, Prentice-Hall.
- Guest, J. S. (1987). *The Yezidis: a study of survival*. London-New York, Kegan Paul International.
- Harrison, S. (1999). Cultural Boundaries. *Anthropology Today* 15 (5), s. 10-13.
- Hook, D. (2007). *Foucault, psychology and the analytics of power*. New York, Palgrave Macmillan.
- Khan, M. M., & Al-Hilali, M. T.-u.-D. (2007). *Interpretation of the Meanings of The Noble Qur'ân*. Saudi Arabia, Darussalam Publishers.
- King, D. E. (2008). The personal is patrilineal: Namus as sovereignty. *Identities*, 15 (3) s. 317-342.
- Kreyenbroek, P. G. (1992). On the Kurdish language. I: Kreyenbroek, P. G. & Sperl, S. red. *The Kurds – a contemporary overview*. London, Routledge, s. 68-83.
- Kreyenbroek, P. G. (1995). *Yezidism – Its background, observances and textual tradition*. Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press.
- Lovat, F.-X. (2000). *Kurdistan: land of God*. London-Arbil, GID.
- Maalouf, A. (1999). *Identitet som dreper*. Oslo, Pax forlag.
- Maisel, S. (2008). Social change amidst terror and discrimination: Yezidis in the New Iraq. *The Middle East Institute policy brief*, 18, s. 1-9. [Internett], *Tilgjengelig fra:*

<http://dspace.cigilibrary.org/jspui/bitstream/123456789/27132/1/Social%20Change%20Amidst%20Terror%20and%20Discrimination%20-%20Yezidis%20in%20the%20New%20Iraq.pdf?1> [Nedlastet 13. august 2011]

- Malandra, W. W. (2005, July 20). Zoroastrianism i. historical review. *Encyclopædia Iranica* [Internett], Tilgjengelig fra: <[www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review](http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review)> [Nedlastet 20. oktober 2011]
- Neumann, I. B. (2001). Kap. 3: Ett skritt: avgrensning, representasjoner, lagdeling & vedlegg: Diskursanalysens grunnbegreper. I: *Mening, materialitet, makt. En innføring i diskursanalyse*. Bergen, Fagbokforlaget, S. 50-79, 177-179.
- O'Leary, B., McGarry, J., & Salih, K. red. (2005). *The future of Kurdistan in Iraq*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Regis, H. A. (2003). *Fulbe Voices: marriage, Islam, and medicine in Northern Cameroon*. Boulder, Colorado, Westview Press.
- Rouse, C., & Hoskins, J. (2004). Purity, soul food, and Sunni Islam: Explorations at the intersection of consumption and resistance. *Cultural Anthropology* 19 (2), s. 226-249.
- Safran, J. M. (2003). Rules of purity and confessional boundaries: Maliki debates about the pollution of the Christian. *History of religions* 42 (3), s. 197-212.
- Said, E. W. (2004). *Orientalismen*. Oslo, Cappelen forlag.
- Salih, K. (1996). Demonizing a minority: The case of the Kurds in Iraq. I: Schulze, K. E., Stokes, M. & Campell, C. red. *Nationalism, minorities and diasporas: Identities and rights in the Middle East*. London, Tauris Academic Studies.
- Schiller, N. G., Çağlar, A., & Guldbandsen, T. C. (2006). Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist*, 33 (4), s. 612-613.
- Stausberg, M. (2008). *Zarathustra and zoroastrianism*. London-Oakville, Equinox Publishing.
- Stewart, F. H. (1994). *Honor*. Chicago, University of Chicago Press.
- Vikør, K. S. (2004). *Ei verd bygd på islam*. Oslo, Det norske samlaget.
- Wikan, U. (2008). *In honor of Fadime*. Chicago, University of Chicago Press.
- Wikan, U. (2008). *Om ære*. Oslo, Pax forlag.