

M. Wika

Frau Lic. phil.
Winet Monika
Bärschwilerstr. 20
CH- 4053 Basel

D

P.P.
3000 Bern 21

Adressänderungen und Rücksendungen an: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern

Über die SGMOIK / Sur la SSMOCI

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie tut dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches und künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für all diejenigen, die mit der Region Westasien/Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen der universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que le travail professionnel amène à travailler sur la zone Moyen-Orient/Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et un public intéressés.

SGMOIK SSMOCI

Beitrittsklärung - Déclaration d'adhésion

Ich möchte/wir möchten der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) beitreten als:
Je souhaite/nous souhaitons adhérer à la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique (SSMOCI) en qualité de:

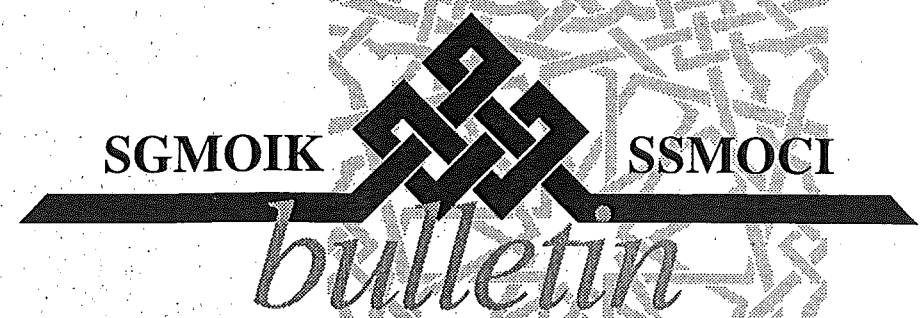
Einzelmitglied/membre individuel Name/Nom _____
 Ehepaar/Couple Vorname/Prénom _____
 StudentIn/Étudiant(e) Adresse _____
Universität: _____
Tel. Privat/Privé _____

Sprache/Langue: Deutsch Français Tel. Geschäft/Bureau _____

Einladung(en) zu regionalen Treffen in / Invitation(s) pour les rencontres régionales à
 Basel Bern Genève/Lausanne Zürich

Beruf oder Tätigkeit, die mit dem Vereinszweck im Zusammenhang steht / Quelle est votre occupation relative au but de la société

Einsenden an / A Renvoyer à SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern Datum/Date _____



Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

- Arabesk – Turkish Popular Music*
- L'Islam et la «Question Bosnienne»*
- Garnisonsstadt Juba*
- Effat – ägyptischer Karikaturist und Volksmaler*
- La femme dans le conflit afghan*

Nr.2, Mai 1996 – No.2, Mai 1996



Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich (Herbst und Frühjahr). Der Vorstand der Gesellschaft ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.— pro Jahr abonnieren.

Die SGMOIK dankt der Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften für die finanzielle Unterstützung des Drucks dieses Bulletins.

Redaktion: Moncef Djaziri, Hartmut Fähndrich, Heinz Hug, Sybille Oetliker

Layout: Marc Renfer

Druck: Schaub Druck AG, Bern

Das nächste Bulletin erscheint Anfang Oktober 1996, Redaktionsschluss: Ende August 1996.

Adresse: SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern

Le bulletin de la SSMOCI apparaît deux fois par an (automne et printemps). Le comité de la société est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.— francs par an.

La SSMOCI remercie à l'Académie Suisse des Sciences Humaines pour son soutien financier de ce bulletin.

Comité de rédaction: Moncef Djaziri, Hartmut Fähndrich, Heinz Hug, Sybille Oetliker

Layout: Marc Renfer

Impression: Schaub Druck AG, Bern

Le prochain bulletin apparaîtra début octobre 1996, date limite pour des contributions: fin octobre 1996.

Adresse: SSMOCI, Bulletin, Case Postale 8301, 3001 Bern

Inhalt – Sommaire

Editorial.....3

Martin Stokes
Arabesk – Locality and hybridity in Turkish Popular Music.....4

Tarek Havelić
L'Islam et la «Question Bosniaque».....9

Andreas Tunger-Zanetti
Garnisonsstadt Juba.....11

Portrait
Effat – Ägyptischer Karikaturist und Volksmaler.....14

Notes de Lecture
Micheline Centlivres-Demont
Les femmes dans le conflit afghan.....16

Buchbesprechungen/Comptes Rendus.....19

Erfahrungsbericht
Victor Kocher
Wo bleibt die Versöhnung?.....21

Architecture22

Agenda22

Art23



Editorial

In der ersten Nummer des ILSGMOIK-Bulletins ging es in den Hauptartikeln einerseits um islamische Positionen gegenüber der Vorstellung von Demokratie, andererseits um die Rolle des Wassers im Rahmen des Friedensprozesses im Nahen Osten.

Diesmal sind zwei völlig andere Schwerpunkte gewählt: eine besondere Art der Unterhaltungsmusik in der Türkei (Arabesk) und die politische Entwicklung der gegenwärtigen Vorgänge in Bosnien.

Vielfalt der Themen und der Meinungen also! So ist es gedacht, und so spielt es sich hoffentlich ein – Aspekte eines Mittleren Ostens, Westasiens und Nordafrikas zu zeigen, die nicht allein aus Islam bestehen, und einen Islam zu zeigen, der nicht nur in Westasien und Nordafrika existiert. So entspricht es der Gründungsidee der SGMOIK vor bald sechs Jahren.

Nicht alles kann und darf durch die islamische Brille hindurch gesehen werden, und muslimische Gemeinschaften gibt es auch, viele, anderswo.

Das Redaktionskomitee hofft, in dieser Richtung weiterzugehen, und Ihnen als Mitgliedern, Leserinnen und Lesern, damit eine Vielfalt von Themen vorzulegen, die ausserhalb des Interesses der Tagespresse liegen.

Dass Sie zur Mitarbeit besonders an der «Agenda» und der Buchbesprechungsrubrik nach wie vor herzlich eingeladen sind, sei nicht vergessen. Das nächste Bulletin ist für Ende September/Anfang Oktober 1996 vorgesehen. *

Dans le premier numéro du bulletin de la SSMOCI figuraient deux articles de fond, l'un traitant de la position de l'islam vis-à-vis de la démocratie, l'autre abordant le rôle de l'eau dans le processus de paix au Proche-Orient.

Cette fois-ci, nous avons choisi de porter l'accent sur deux objets totalement différents: une figure particulière de la musique de divertissement turque, dite «arabesque», la situation présente en Bosnie faisant l'objet du second article.

Variété de thèmes, variété d'approches: ceci pour mieux refléter la complexité d'un Moyen-Orient, d'une Asie de l'Ouest, d'une Afrique du Nord qui ne serait pas uniquement connotés par l'islam, ainsi que pour montrer un islam qui n'existe pas seulement en Asie de l'Ouest et en Afrique du Nord. C'est bien là l'idée fondatrice de la SSMOCI, depuis bientôt six ans.

Tout ne peut et ne doit pas être vu au travers du prisme de l'islam; et des sociétés musulmanes existent aussi ailleurs.

Le comité de rédaction espère poursuivre dans cette voie, afin de présenter aux membres et aux lecteurs une variété de thèmes qui aillent au-delà des intérêts restreints de la presse.

N'oubliez pas que vous êtes invités à participer à l'élaboration de l'Agenda, ainsi qu'à la rubrique de recensions du bulletin. Le prochain numéro paraîtra fin septembre/début octobre 1996. *

Hartmut Fähndrich
Präsident der SGMOIK

Hartmut Fähndrich
Président de la SSMOCI

Hartmut Fähndrich
Presidente della SSMOCI

Martin Stokes
Arabesk

Locality and Hybridity in Turkish Popular Music

Martin Stokes is Lecturer in Social Anthropology and Ethnomusicology at the Queen's University of Belfast. He is author of «The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey» (Clarendon 1992) and the Editor of «Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place» (Berg 1994)

The idea that some musics are pure and others hybrid, that some are culturally legitimate and others illegitimate is a relatively recent phenomenon in Turkey, but one which governs much of the way in which music is understood, practiced and experienced. Questions of purity and hybridity, legitimacy and illegitimacy in relation to certain musical genres throw into sharp focus the issue of transcultural movements, borrowings, migrations, from East to West, and within the Middle East – a fact which is often explicitly and implicitly denied in much nationalist writing in the Middle East. What I am describing is of course true in many Middle Eastern societies which have a shared historical trajectory: post-colonialism and nationalist ideologies have turned the cultural domain into a battleground. Intimate details of everyday life in the Middle East have become the site of struggle between imposed concepts of science, order, rationality, purity, legitimacy etc. imposed by reformist bureaucracies, and that which these concepts have sought to supplant. Everything from dress to nuances of everyday language has become an arena of bitter dispute, subtle indexes of the extent to which one agrees with, opposes, or maintains a nonchalant distance from symbols of «progress», reform, westernisation etc. Music, and particularly popular musics, have, of course, been thoroughly implicated in these processes, as both a focus for cultural control on the part of state bureaucracies and simultaneously as a focus for resistance to that control. Few cultural activities are so public and yet so intensely private: the powerful possibilities for social con-

control that music offers for the dirigiste mind set of many reforming and westernising bureaucracies in the Middle East have seldom been ignored. Institutes of national folk music, radio and television stations, exemplary orchestras and performers have been marshalled in the service of the state around invariable notions of national cultural legitimacy. The focus at which arbitrary forms of state power encounter everyday life is invariably a point of resistance, and we should not be surprised by the fact that counter cultural and oppositional voices have often been explicitly articulated and mobilised in musical performance. The explosive popularity of Cheb Khaled and Algerian Rai throughout the Middle East, and amongst migrant and diaspora Middle Eastern populations in Europe and elsewhere, is a case in point.

The case that I wish to mention today, that of Turkish Arabesk is, in this respect, interesting and instructive. It is impossible not to see in Turkish Arabesk the musical, poetic and filmic representation of values that are highly inimical to the westernising aspirations of the Kemalist bureaucracy. It is also undeniably the case that Arabesk has not become the focus for explicitly oppositional politics, as in the case of, say, the politicised folk song movement of Ewan McColl or Woody Guthrie in Europe and the States, or in the case of rock in Eastern Europe and the former Soviet Union. This can be explained by the explicit moves on the part of Turkish governments in the 1980s to coopt a cultural movement that could, indeed, have become explicitly oppositional. Seen at the most general level, this co-

option reflects the fact that in an age of global industrial and communications structures, the old rhetoric of the nation-state makes little sense. A gap has emerged between the nation-state and the current global political structures, and this in turn has produced a gap between nationally «invented traditions» and forms of popular culture readily accessible by audio cassettes, personal computers, satellite TV, etc. The former look increasingly unpersuasive, not to say absurd. Old nationalist-bureaucratic elites have been forced to adopt different strategies to maintain power, and one of these has been to minimise this gap, to diminish the production of national imagery, and to deal more positively with the proliferation of hybrid popular cultural forms. The problem in Turkey is that many of these «hybrid» forms are matters of immense political sensitivity: most, along with various forms of Islam, have been dismissed by nationalist ideologues from the 1920s-50s as backward and unacceptably Eastern. The other component of these hybrid popular cultural forms has been equally unacceptable to the managers of Turkey's national culture: broadly speaking it is the product of youth-orientated Western music and film industries, with a cultural baggage of hedonism and rebellion, specifically associated by some commentators with the problems of young Turks in Germany. Nonetheless, improbable though it might seem, forms which are the result of a synthesis of precisely these Western and Eastern elements have now become politically respectable.

This has, of course, happened elsewhere. Until recently, the Algerian government had also attempted to coopt voices which they had hitherto excluded as degenerate, hybrid and culturally illegitimate. Algerian Rai was, as it were, decriminalized, with the first officially promoted Rai festival of Oran of 1985. This immediately made Rai, with its celebration of sex, drink and drugs, even less acceptable to the FIS opposition. Only a few weeks ago, another Rai singer, Cheb Hasni, was shot dead by gunmen – in all probability supporters of FIS (who are known to have kidnapped a number of singers). For broadly parallel reasons in Turkey, the civilian governments which succeeded the military in 1983 have adopted a compromising attitude towards popular culture and popular religion. They have claimed a Kemalist line, but in fact they have been highly accommodating to things which Kemalism ex-

PLICITLY rejected – notably the public expression of Islam, but also many things that had come to be seen as unacceptable remnants of Turkey's «Eastern» face.

The political line of the ANAP government of Turgut Özal, which dominated Turkish politics in the 1980s, was one of the promotion of political liberalism and laissez-faire economics. Behind this was, without doubt, a more cynical attitude to the question of law and order, following civil unrest in the late 1970s, the mounting foreign debt situation, and the concerns of Turkey's debtors that the situation had got out of hand. The cooption of popular culture by Özal was a direct move to counter arguments (which had their origin, quite separately, in liberal and Marxian debates in Turkey about the state) that excessive bureaucratic control of the reform process had caused the institutions of civil society to wither; that the two had been oppositional, and had not been working to support one another. Arabesk became an explicit focus for Özal's populist politics, and the object of a remarkable and somewhat comic compromise between the popular cultural domain and the state. The thing which most angers Kemalist intellectuals about Arabesk is its high current of masochistic emotion, its «acı», «pain». In 1987, the Turkish minister of culture and tourism, Mustafa Tinaz' Titiz, convened a conference in Istanbul to discuss the «Arabesk» problem, and to advocate an Arabesk which would be removed of its «acı». The result was an officially promoted «painless Arabesk» – «Acısız Arabesk».

Hakki Bulut and Esin Engin's model piece of painless Arabesk, «Sevenler Kiskanır», enjoyed a brief period of popularity in 1987 for entirely ironic reasons, and then disappeared without trace. However, the Anavatan government had, I believe, succeeded in persuading many people that they were sympathetic to a whole range of liberal causes. The absurdity of «painless Arabesk» was not entirely without consequence, alienating what one might call hard-core fans, whose support for a number of stars who remained remarkably unassimilated by the Özal government, such as Müslüm Gürses, intensified. This was a result, I believe, of the refusal of stars such as Müslüm Gürses to participate in ANAP political rallies along with many big Arabesk names, İbrahim Tatlıses and Emrah, or to join the entourage of Özal and his wife Semrah, as did singers

such as Orhan Gencebay and Bulent Ersoy. Arabesk therefore has not been entirely assimilated: as Meral Özбек points out in her study of Orhan Gencebay, citing Raymond Williams and Stuart Hall, the popular cultural domain of Arabesk is today one of simultaneous coercion and resistance (*hem direnme hem de bir boyun eğme alanıdır*), a viewpoint which conforms neatly to her Gramscian approach to popular culture.

Özбек's study of Orhan Gencebay reflects a certain dismay by intellectuals on the political left with the success of the right in coopting popular culture. Her argument is that the left have to stop criticising popular culture as false consciousness, and to stop supporting chauvinistic notions that arabesk is a hybrid cultural form and therefore has no place in modern Turkey. The left, she argues, has to see Arabesk as something more positive: a vehicle of popular utopianism which articulates, in a highly coded, metaphorical language, a desire for a political system which is based on a «sharing» as opposed to capitalist rationality (*paylaşımçı rasyonalitesi*). It is clear from her interviews with the singer Orhan Gencebay that he had some difficulty agreeing with her political interpretation of his music. However it is clear that both left and right in Turkey are engaged in a highly significant intellectual enterprise – significant, that is to say, when viewed in relation to earlier and entirely negative attitudes towards Arabesk.

These attitudes can be summed up as follows: in the opinion of its critics, Arabesk is a hybrid cultural form which has no legitimacy in Turkey today. For observers of Arabesk on the right of the political spectrum, whose nationalism looks back to and celebrates the Ottoman period, Arabesk is the inevitable result of seventy years of bureaucratic reformism. This reformism explicitly rejected the notion of an Islamic international culture, over which the Ottoman Turks had not only presided, but to which they had made their own distinct contribution. The classical music of urban, Ottoman Turkey was cultivated not only at court, but also amongst the popular religious confraternities, and leisure spaces of the capital dominated by a non-Muslim minority bourgeoisie towards the end of the 19th century. Since the reformist bureaucratic elite of the early republic were in opposition to all of these, Ottoman art music became a particularly powerful symbol of everything that the new republic re-

jected. The closing of the Ottoman art music conservatories in 1926-9, and its continued censure, were considered by its supporters both undemocratic and, ironically, un-nationalistic. Lacking a solid cultural lead, the people, it is argued, turned to Egyptian popular musics in the 1930s and 40s, since they offered at least some kind of continuity, musically speaking, with the past. A great deal of scholarly speculation continues in relation to what Mustafa Kemal Atatürk actually said, and what he had in mind when he was saying it. Supporters of the art music genre, notably Hüseyin Sadettin Arel, and more recently, Yılmaz Öztuna, have conducted their critique on this basis – ie of deference to Mustafa Kemal, but are highly critical of heavy-handed bureaucratic reformism.

Critics of Arabesk on the left such as Ertan Eğribel and Nazife Güngör also deplore the hybrid origins of Arabesk, along with its sentimentalism and fatalism, and similarly find the source of its popularity in misdirected bureaucratic reformism. Here, however, they argue that turning away from the Ottoman legacy was in itself a good thing, but the reformist elites did so in a manner that was insensitive to the practical and cultural needs of the people. This critique is based on the idea that the new republic was better at tearing the old order down than at replacing it with a viable alternative. It is precisely this culture of «lack-of-alternatives» (*alternatifsizlik*) identified by the sociologist Ertan Eğribel that generated Arabesk, along with a number of other «social problems». In particular, transport infrastructure problems in Istanbul have become acute over the last two decades. This in turn relates to the continued development of squatter-towns around the peripheries of all large industrial cities; in particular Istanbul, in the wake of laissez-faire economics and a lack of political commitment to sort the problem out. The link between the squatter-towns, the transport infrastructure and Arabesk has been so strong that Arabesk continues to be associated with the *dolmuş* – a kind of privately run shared taxi or minibus which connects the squatter town to the city center. Arabesk has been jokingly known as *dolmuş* music – a perfect symbol of a kind of meandering vitality, of a rapid but directionless mobility which summarised, for critics, the politics of the Özal years.

Özбек's study, which is explicitly situated in a kind of new left intellectual project, corresponds to a new juncture in the response to Arabesk by Turkey's intelligentsia and the state. Her conclusion, that a musical form can and should be seen as a simultaneous moment of resistance and coercion, leaves me in some doubt. I sympathise, broadly with her Gramscian politics, and the fact that we must not dismiss popular culture from elitist standpoints. But there are some specific problems with the analysis, and one of these relates to the question of hybridity and syncretism. Özбек's discussions of Arabesk with Gencebay lead to many conclusions similar to my own discussions with practicing musicians: today there is very little one can point to in it that is demonstrably and purely Arab in origin, and very little that musicians see as being «Arab» in any simple sense. Even if one is to investigate the idea that the borrowing from film music simply lifted Arab tunes and musical ideas from an Arab to a Turkish musical culture, one runs up against the fact that a huge number of Turks were employed in the Arab film industry, as musicians as well as other things. This is not to deny «Arab influence», but to say that that Arab influence itself is hybrid, or, to use a less value-laden term, syncretic, including many Turkish and of course Western European elements.

Secondly, other forms of musical contact are more important to Arabesk musicians than contacts with the Arab world. For Orhan Gencebay, according to Özбек, it was Bach and Elvis, for Mustafa Keser (a lesser known arabesk singer with whom I worked), it was Frank Sinatra and Nat King Cole who provided inspiration. Arabesk instrumentalists inhabit a world of sitars and tablas, bongos, congas, electric guitars, synthesizers and the latest recording technology. The one sound which is held by many musicians to be a *real* borrowing from the Arab popular domain is the chorus of violins, cellos and double-basses. This is somewhat ironic, since the legitimacy in Arab music circles of western violins were being debated furiously in 1932 at the Congress of Arab Music in Cairo.

Music travels easily and lightly, requiring only a memory, and small and generally easily transportable technology. The means of production are dispersed and not concentrated solely in the hands of elite groups. Those musicians who are predisposed towards eclecticism thus do not

have difficulty in locating new ideas – all that is required, for example, is a radio set, and a vast panoply of musics from southern and eastern Europe, and the main Arab musical centers are immediately available. The reverse is true of more material forms of culture, or rather, cultural forms which require a greater capital investment in their basic materials such as architecture. The syncretic components of Arabesk music are seldom commented upon by the writers I have mentioned, except for passing comments that Arab music is not the only element in the mix. This reflects a certain reluctance to discuss the details of the music, or the specificities of musical expression, or the lives and cultural positions of musicians in Turkey. It is indeed true that much recent critical discussion of popular culture tends to ignore the particularities of musical practice: what is going on in and through music is not necessarily identical to that going on elsewhere (for example in the visual arts, literature, architecture, or indeed the formal representations of official politics). A more musicologically sensitive approach is certainly required. I am not yet able to elaborate this, but I will conclude with two brief points concerning the nature of cross-cultural experiences through music.

Firstly, musicians in Turkey have for many centuries been ambiguous figures. Music is at best an ambiguous activity for Muslims, and in Turkey, as elsewhere in the Middle East, it has as a consequence been associated with non-Muslim minorities (much has been written about this). Minority populations in Istanbul, especially following the gradual expansion of European trade networks into the Middle East during the 19th century, have always been culturally inclined to look both East and West, for broad socio-economic reasons. This has also meant that Western European foreigners resident in Istanbul, whether diplomats, spies, tourists, or hostages, have always found a home in Ottoman musical circles. Their influence has been profound, particularly in introducing, slowly and haphazardly, western musical concepts into Turkish musical practice. Around 1650 a Polish palace servant, Ali Ufki Bobowski compiled a collection of songs he heard around him in western musical notation. Later in the 17th century, the Romanian prince, Demetrius Cantemir notated and codified a large body of instrumental music, and became a significant authority on theory and composer in the

art music tradition. From the late 16th century a series of travellers, merchants and diplomats noted the music they heard, and spent time mastering its theory: Charles Fonton's *Essai sur la Musique Orientale* of 1751 is a notable example. My first point is then that the moral ambiguity of music, as far as the religious and political majority were concerned, and the consequent involvement of non-Muslim minorities meant that music was a field dominated by a marginalised but significant group with multiple cultural ties both across the Ottoman Empire and to Europe. This situation pertained before the creation of a mass market for music publishing and later sound recording.

My second point relates to the contemporary period: the mass music market is dominated by two contradictory forces. One is for modernist exotica – a demand which has periodically been satisfied by rock and roll, swing, tango, chanson, flamenco, progressive rock, punk, rap and hip hop – all forms which have been appropriated in one way or another by Turkish popular musicians, within and outside of Arabesk. Many young Turkish people have direct experience of this music through labour migration in Europe,

travel (for the privileged), and experience of Western tourism, or simply watching satellite TV and listening to the radio. The other is an abiding, if continually mutating, demand for «traditional» musics in particular Anatolian folk genres and the Arab music popularised by Umm Kulthum and Farid al-Atrash. To any musicians possessing a cassette recorder and a radio, the musical resources for catering for this mass audience lie immediately at hand. In recent years, lingering official disparagement of music which is not considered «properly Turkish» has been continually undermined by the ready availability of non-Turkish musics. The creative eclecticism of Turkish musicians has always moved a little ahead and outside of state control, whose attempts to construct a national yet modern music have absorbed huge resources. Popular music has always been a problem and a profound threat in Turkey for the ease with which it is able to construct its own East-West trajectories. Whilst the Turkish state has enjoyed limited success in appropriating a once threatening form, Arabesk, it seems likely to me (as a romantic) that in different, even unexpected ways, popular music and its audiences will keep one step ahead.■

Selected bibliography:

Arel, H.S.
Türk Musikisi Kimindir?
İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Egribel, E.
Nicin Arabesk Değil?
Ankara, Sürce, 1984.

ditto
Türk Müziği
İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1993.

Fonton, C.
Essai sur la musique orientale comparée à la musique européenne 1751.

Gungor, N.
Sosyokültürel Acidan Arabesk Müzik
Bilgi, Ankara, 1990.

Oransay, G.
Atatürk ile Küg: Belgeler ve Veriler
Küg, İzmir, 1985.

Özbek, M.
Popüler Kültür ve orhan Gencebay Arabeski İstisim, İstanbul, 1991.

Öztuna, C.
Türk Musikisi: Teknik ve Tarih
Türkpetrol Vakfı, İstanbul, 1987.

Gencebay, O.
Yalnız Değilsin, Kervan Kasetçilik ve Plakçılık, 1993.

Tarek Haverić L'Islam et la «Question Bosnienne»

Auteur de nombreux travaux politiques et philosophiques, et actuellement orienté vers la sociologie Tarek Haverić est un spécialiste de la «question bosnienne» pour laquelle il a consacré plusieurs essais.

Les accords de Dayton qui auraient mis fin à la guerre en Bosnie-Herzégovine ne peuvent créer l'illusion d'une «solution juste». Toutefois, ils rendent possible aux démocraties occidentales de considérer comme répréhensible (si elles l'avaient jamais fait) non plus la violation de l'intérieur (insurrection armée) ou de l'extérieur (agression) de l'ordre constitutionnel démocratique d'un pays, mais le refus des conséquences de ces agissements; par les encouragements directs de l'agresseur¹ et la non-assistance à l'agressé, elles ont contraint ce dernier à «accepter» et légaliser par sa signature un état de fait établi par la force (génocide et crimes de guerre), en créant un bien-fondé constitutionnel des sanctions éventuelles contre ceux qui désormais le transgresseraient. Par conséquent, agresseurs et agressés sont juridiquement mis sur pied d'égalité en tant que «parties en conflit» ayant finalement trouvé une solution pour l'intérêt de tous.

L'issue du conflit, la partition de fait de la Bosnie en trois territoires ethniques, a fait que l'on oublie officiellement ses causes. De ce fait s'est trouvé accrédité le slogan de la propagande serbe selon lequel «ces peuples ne peuvent vivre ensemble». Dans la variante la plus radicale du «déterminisme culturel», la présence même de l'Islam en tant que *corpus alienum* est une rai-

son suffisante de la guerre et de la disparition de la Bosnie de toutes les cartes: le projet méticuleusement élaboré de la Grande Serbie (et, par la suite, de la Grande Croatie) est envoyé aux oubliettes. Les leaders d'opinion mondiaux on su mettre à profit l'image générale et déjà existante de l'Islam dans les médias occidentaux, reposant sur le terrorisme, le fanatisme et le retard historique: le problème de la démocratie et du totalitarisme est devenu, en doucement, le problème de l'inconciliabilité des civilisations². Dans cette perspective, l'Islam cesse d'être une composante culturelle de la Bosnie; la Bosnie devient, à son tour, une composante politique en puissance du monde islamique ne pouvant avoir, en tant que telle, sa place en Europe. C'est pourquoi dans la genèse du conflit bosnien, l'usage que l'on a fait de l'Islam est nettement plus important que ne l'a été son vrai rôle.

Les oeuvres de référence³ soulignent que les Musulmans bosniens⁴ sont la population slave

2. L'intérêt suscité en Serbie par le texte de Samuel Huntington, directeur de l'Institut des Études Stratégiques de l'Université Harvard, sur le conflit imminent des civilisations est significatif («The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, automne 1993). L'interview publié, dans le journal *Evropske novosti* (le 14 janvier 1994) finit par la question du journaliste «que considérez-vous comme le danger majeur?» et la réponse de Huntington: «Cela reste le conflit des civilisations. Vous n'avez qu'à regarder en Europe la carte de l'ex-Yougoslavie et l'ex-URSS: l'Islam et la chrétienté se sont trouvés pris dans un conflit de longue haleine».

3. Paul Garde, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Fayard, 1994; Srecko M. Dzaja, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und Herzegovinas. Voremanzipatorische Phase, 1463-1804*, Munich, Oldenbourg, 1984.

4. *Musulmans* (avec une majuscule) était le nom officiel de l'ethnie (changé par la suite en *Bosniaques*), *musulmans* (avec une minuscule) restant l'appellation des croyants de confession islamique.

1. «Il ne faut pas ajouter la guerre à la guerre», la déclaration tristement célèbre de F. Mitterrand, signifiait sans équivoque aux agresseurs serbes que l'Occident n'interviendrait pas militairement en Bosnie. Voir le texte de Patrice Canivez «La France face à la guerre dans l'ex-Yougoslavie» dans *Vukovar, Sarajevo...* (sous la direction de Véronique Nahoum-Grappe), Éditions Esprit, 1993.

de Bosnie-Herzégovine convertie à l'islam après la conquête ottomane (appartenant, de ce fait, à l'école hanéfite-matouridite de la loi islamique). Ce qu'elles ne mettent pas suffisamment en valeur, c'est qu'après la Seconde guerre mondiale, les générations entières en Bosnie – qui faisait partie de la Yougoslavie socialiste – ont été élevées dans l'esprit de l'athéisme. L'histoire a porté son jugement sur l'idéologie qui avait fait de l'appartenance au parti communiste (et de la «vision athée du monde») une condition nécessaire à toute promotion sociale, il n'en reste pas moins qu'en 1990 à peu près 70 % des musulmans ne l'étaient que par le nom donné à leur ethnie⁵. Si cela n'avait été lié qu'aux chiffres, l'islam aurait pu ne jouer aucun rôle, et surtout pas un rôle décisif dans le conflit bosniaque, en demeurant un simple fait culturel. Si tel n'a pas été le cas, le mérite en revient aux vrais instigateurs du conflit.

Au début, il y avait le vif désir de la plus forte armée communiste des Balkans de préserver le socialisme par les armes⁶, et la volonté des nationalistes serbes de profiter de la crise du modèle social pour effectuer un redécoupage intérieur de la Yougoslavie⁷; les dirigeants de certaines républiques yougoslaves ne recourront à la sécession que devant l'intransigeance de la junte politico-militaire serbe⁸. La volonté de se créer un État indépendant n'était que faiblement exprimée en Bosnie-Herzégovine, ce qui est facile à comprendre: toutes les transformations menai-

* * *

5. En respectant la distinction faite dans la note 2, on pourrait dire qu'il n'y avait pas plus de 30 % de musulmans parmi les Musulmans de Bosnie.

6. Dans un document d'État-major des Armées lu devant toutes les unités au début de 1991, l'Armée fédérale se déclare résolue «à lutter pour l'idée communiste et pour une Yougoslavie fédérale et socialiste». Voir *Le Monde* du 2 février 1991, p. 13.

7. Dès le début, la caractéristique principale de la crise yougoslave était la remise à l'ordre du jour de la «question nationale serbe», esquissée dans le *Mémoire de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts*. Voir les parties les plus importantes de ce document dans le recueil *Le nettoyage ethnique: documents historiques sur une idéologie serbe*, Fayard, 1993, 231-269.

8. La Slovanie, par exemple, a inscrit dans sa Constitution le droit à l'autodétermination – et même à la sécession – «au cas où le pays ne s'orienterait dans une direction démocratique». Voir *Le Monde* du 24 janvier 1990, p. 3.

ent vers les États ethniques (un pays pour un peuple). Étant donné qu'en Bosnie-Herzégovine vivaient trois peuples (l'ethnie la plus nombreuse, les musulmans, ne représentant que 43 % de la population), il était évident qu'elle ne pourrait survivre au triomphe de ce modèle.

Dans une situation semblable, pour les centres de propagande serbes (et plus tard croates, une fois le projet de la Grande Croatie calqué sur celui de la Grande Serbie) l'islam devient, même avant l'éclatement des conflits armés, l'ennemi de service et le facteur supplémentaire de mobilisation de la «nation en péril». On escomptait que les démocraties occidentales ne s'empresseraient pas de secourir les «fanatiques» et les «intégristes», ni non plus de maintenir, en plein cœur de l'Europe, un pays supposé être l'État islamique.

Les intellectuels européens ayant épousé dès le début la cause bosniaque, la défendaient – en toute bonne foi – d'une façon lamentablement erronée: en essayant de démontrer que la Bosnie est un pays multi-culturel et tolérant et que les Musulmans bosniaques ne sont pas des fanatiques religieux parce qu'ils sont laïques dans une grande mesure (comme si l'anéantissement d'un pays mono-culturel ainsi que le génocide d'une population hautement religieuse étaient un tantinet moins répugnants). Leur engagement n'a pas donné de résultats tangibles, et la population bosniaque exposée au génocide commence à croire que l'aide efficace de l'Occident fait défaut *justement parce que* les victimes sont les musulmans, ce qui provoque une réaction prévisible: le retour à l'«identité islamique» et la conviction ferme que l'aide substantielle ne peut venir que des pays islamiques, avec lesquels les pouvoirs bosniaques établissent des liens de plus en plus solides. Et l'aide vient, insuffisante pour changer quoi que ce soit, mais suffisante pour convaincre l'opinion publique des démocraties occidentales que la réticence initiale de leurs dirigeants était juste et fondée. La présence de deux ou trois mil volontaires de pays islamiques venus en Bosnie, *justement parce que* l'Alliance atlantique n'a pas réagi à temps, confirmera après coup que ce pays ne valait pas la peine d'être aidé.

La guerre en Bosnie devient ainsi un cas d'école de la prophétie qui s'accomplit d'elle-même.*

Andreas Tunger-Zanetti

Garnisonsstadt Juba

Eindrücke von einer Sudan-Reise

Andreas Tunger-Zanetti ist Assistent am Institut für Islamwissenschaft der Universität Bern. Ende März / Anfang April hatte er Gelegenheit, zusammen mit vier Schweizer ParlamentarierINNEN, einem Hilfswerkvertreter und einem Journalisten Sudan zu bereisen. Die Reise hatte zum Ziel, aus erster Hand ein Bild von der Politik, der Lage der Minderheiten, der Not-hilfe und den Aussichten auf ein Ende des inner-sudanesischen Nord-Süd-Konflikts zu gewinnen.

Aus der Luft, im IKRK-Flugzeug sitzend auf dem Weg von Khartum nach Juba sieht man ein Symbol: den riesigen Bagger, der den Jonglei-Kanal graben und Sudans Sümpfe bändigen helfen sollte. Er hat sich über drei Viertel der Strecke von Norden nach Süden vorangefressen; jetzt steckt er fest, wie Sudans Entwicklung überhaupt, ein Opfer des Krieges.

In Juba, der früheren Kapitale des Südsudans, werden die Schweizer Gäste von einer unnötig grossen Zahl Offizieller empfangen. Da ist nicht nur der Chef der lokalen IKRK-Delegation, wo wir untergebracht werden, und nicht nur Nelson Lumata, der einheimische Hilfswerkkoordinator, der für zwei Tage unser «Fremdenführer» ist, sondern da sind auch mehrere, meist recht junge Männer, die uns während des ganzen Aufenthaltes wie unser Schatten begleiten und erst vor den Toren des IKRK-Compounds halt machen müssen.

Nicht nur die staatliche Sicherheit wird in Juba grösser geschrieben als in Khartum, sondern auch die Form: Sitzordnungen, Programmabläufe, Anreden und Ausreden, alles muss am richtigen Platz sein. So ist es unumgänglich, dass die ausländischen Gäste als erstes der Gouverneurin des Staates Bahr al-Dschebel (Berg-Nil) einen Besuch abstatten.

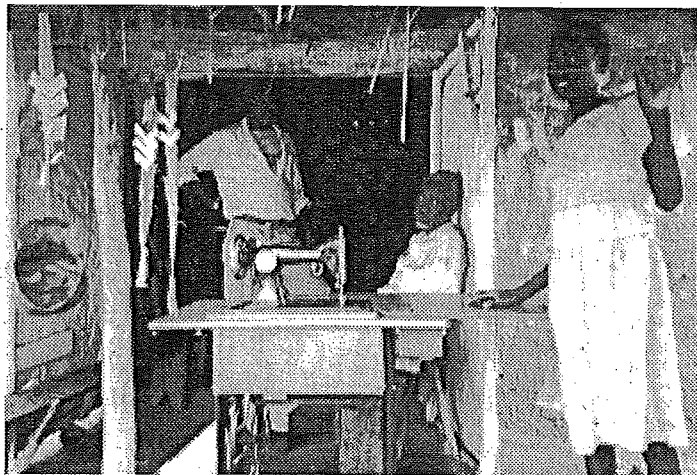
Die wichtige Lady

Her Excellency, Lady Agnes Lukudu, ist durchaus eine Persönlichkeit. Vor allem aber hat sie eine Rolle zu spielen, und das tut sie vollen-

det. Selbstverständlich erhebt sich alles, wenn sie, die lokale Repräsentantin des Staatspräsidenten höchstpersönlich, den Raum betritt. Staatliche und stattliche Erscheinung fallen zusammen: gross, prächtig gekleidet bis hin zum Turban, auf der Brust an goldener Kette ein Kreuz, energisch im Auftreten – das ist Lady Agnes.

Dass der Gouverneur des zentralen Südstaates eine Frau ist und dazu eine Protestantin, ist beides kein Zufall. So demonstriert die islamistische Zentralregierung gegenüber der Welt Toleranz. Auf dieser offiziellen Linie liegt auch die Begrüssungsansprache der Gouverneurin: In ihrem Staat leben Muslime

und Christen in grösster Freiheit und Eintracht nebeneinander. Auf erstauntes Nachfragen, ob es denn keine Animisten, also Anhänger von Naturreligionen mehr gebe, erklärt sie: nein, praktisch keine mehr, eigentlich nur noch ein paar alte Leute; ohnehin seien solche traditional believers eigentlich non-believers und befänden sich nur in einem Übergangsstadium entweder zum Islam oder zum Christentum. Auch das zahlenmässige Verhältnis von Muslimen und Christen im Südsudan scheint ein Staatsgeheimnis zu sein, das sich kein Offizieller entlocken lässt. Im amtlichen Diskurs teilen sich beide Religionen den öffentlichen Raum gleichgewichtig. Weisse christliche Missionare schätzen hingegen, dass der Anteil der Muslime im Süden, die sich dort praktisch nur in den Städten finden, weniger als fünf Prozent der Bevölkerung ausmacht und dass die Mehrheit ohnehin noch Animisten seien.



Die alte Singer-Nähmaschine und ihr Besitzer warten auf dem Markt von Juba auf Kundschaft.

Beispiel an einem Treffen mit Führern der grössten sudanesischen Kirchen (Anglikaner, Katholiken, Protestanten). In Gegenwart des Ministers für soziale Angelegenheiten, Juma Sayid Warjo, und des schon erwähnten Er-

ziehungministers, spielten die würdigen Herren im-Rang eines Erzbischofs, Bischofs oder Pfarrers das offizielle Spiel mit. Sie taten es allerdings mit sichtlichem Unbehagen, das sich etwa an Aussagen ablesen liess wie derjenigen, es gebe «hier keine Verfolgung, jedenfalls keine direkte» oder der, die Leute müssten einander erst noch als Brüder innerhalb desselben Landes anerkennen. Erst beim Händedruck zum Abschied konnten einzelne kurz, von regimetreuen Ohren ungehört, deutlichere Worte gebrauchen. Der Satz vom Fehlen einer direkten Verfolgung stimmt insofern, als die Kirchen vor allem unter strukturellen Nachteilen und Einschränkungen zu leiden haben, die zudem teilweise mit dem Krieg zusammenhängen.

Dünnere Lebensfaden

«Juba hungert», hatte schon in Khartum ein Oppositionspolitiker uns vorbereitet. Unter dem Krieg leiden tatsächlich fast alle. Die Lebensader von Juba ist der Nil. Hier, wo von April bis Oktober reichlich Regen fällt, ist er nicht wie im Norden für die Bewässerung der Felder wichtig, sondern als Transportweg. Während unserer Aufenthaltes in Juba wartete man wieder einmal sehnsüchtig auf die Ankunft einer weiteren Nilfähre mit Getreide an Bord. Wochen bis Monate ist so ein Schiff von Nordsudan aus unterwegs, begleitet von zwei Konvois an beiden Ufern zum

Herrschaft durch Sprache

Wer in der Regierung des Staates Bahr al-Dschebel Macht hat, wird deutlich, als der Erziehungs- und Kulturminister Ahmad Yunis Loro verspätet den Raum betritt: Sofort wird ihm, der sich als strammer Islamist entpuppt, der Sessel neben der Gouverneurin geräumt. Derselbe Minister bietet auch gleich ein berektes Beispiel für die Sprachpolitik im Südsudan: Er wendet sich mit seiner kurzen Botschaft auf arabisch an die Schweizer Delegation. Dass er angibt, nicht genug Englisch zu können, ist für einen südsudanesischen Erziehungsminister zwar verwunderlich, passt aber ins Bild: Vor einigen Monaten wurde Englisch als Amtssprache im Süden abgeschafft. Diesen Rang hat fortan nur noch das Arabische, das in der Form eines stark vereinfachten Dialektes schon bisher neben Englisch als Verkehrssprache diente, das aber für praktisch niemanden Muttersprache ist. Von Haus aus spricht auch weiterhin jeder eine der vielen Dutzend afrikanischer Sprachen. Die letzten Schulklassen jedoch, die in Juba auf englisch unterrichtet werden, laufen jetzt aus.

Kirchenleute unter Druck

Für die Gäste aus der Schweiz wurde in Juba der Friede zwischen den Religionen nicht nur in Reden beschworen, sondern auch inszeniert, zum

Schutz vor hungrigen Zivilisten oder Rebellen. Und wenn das Getreide schliesslich ankommt, ist es nur allzu schnell wieder aufgebraucht.

Auch wenn die Ernte des vergangenen Jahres schlecht war, kann sich Jubas Hinterland einigermaßen selbst versorgen sofern keine Kämpfe im Gang sind. Knapper und obendrein zu teuer ist die Nahrung in der Stadt selber, zumal die Operation Lifeline Sudan (OLS) ihre Lieferung gekürzt hatte, weil bei der letzten Volkszählung nur noch 145'000 Einwohner (ohne Soldaten) statt der 1994 geschätzten 248'000 gezählt wurden. Nahrungsmittel bekommen 21'000 Menschen, vor allem Alte, Behinderte und Schwangere. Sieben nationale Organisationen und zwei internationale (Oxfam und Norwegian Church Aid) verteilen Getreide und Speiseöl, daneben auch Ackerwerkzeug und Fischereigerät.

Wie schwierig der Kampf ums tägliche Brot ist, zeigte ein Rundgang durch verschiedene Märkte in Juba. In kleinen Hütten oder Ständen, gezimmert aus Ästen, Säcken, Schnüren, Karton und Plastikplanen, oder einfach auf einem Tuch am Boden warten ein paar Tomaten, Okraschoten oder Bohnen auf Käufer. Fast auffälliger als das relativ schmale Angebot ist etwas anderes: Obwohl die Waren in kleinen und kleinsten Mengen angeboten werden, sieht man kaum jemanden etwas kaufen; es fehlt an Geld für das wenige.

Ein Staatsdiener wie beispielsweise einer unserer Beschatter verdient mit 15'000 sudanesischen Pfund (ca. 150 Dollar oder 180 Franken) im Monat noch relativ viel. Ein 10-Kilo-Sack Durra-Hirse kostet aber bereits 5000 Pfund. Nach der Schätzung eines Hilfswerksmitarbeiters müsste selbst ein Beamter drei- bis viermal mehr verdienen, um seine Familie unterhalten zu können.

Medizin auf Sparflamme

Auch medizinisch hängt Juba an einem dünnen Faden. Hier steht das einzige noch funktionierende zivile Spital der drei südlichsten Teilstaaten, das Juba Training Hospital. In einem Teil der Abteilungen arbeitet eine rund zehnköpfige IKRK-Equipe, der Rest steht unter lokaler Leitung. Schon beim Wassersystem und der Hygiene fangen die Schwierigkeiten an: zwischen den Häusern und Baracken hämmern Arbeiter, da-

mit das Spital endlich eine Kanalisation bekommt. Manche Gebäude sind schadhaft, in einem Patientensaal musste die Ecke geräumt werden, weil sich die Deckenplatten lösten. Normale Pflege, Operationen und Laboruntersuchungen sind möglich, und es werden auch einheimische Krankenschwestern und Laborantinnen ausgebildet. Doch der Röntgenapparat ist zur Zeit kaputt, Ersatzteile schwer zu beschaffen. Schwierige Operationen müssen in Khartum stattfinden oder unterbleiben.

Beklemmendes Bankett

Die für Juba als ganzes kennzeichnende Stimmung verdichtete sich noch einmal an dem gemeinsamen Essen, das die Gouverneurin zu Ehren der Schweizer Parlamentarier ausrichtete. Geladen war ins Hotel Juba, das jetzt offiziell Hotel «as-Salâm» (Friede) heisst. Alle zuvor angetroffenen Gruppen waren da: Minister und Rotkreuz-Delegierte, Kirchen- und Sicherheitsleute. Während die ausländischen Gäste noch über den schweigsamen Appetit der einheimischen nachsannen, war das Mahl beendet und die ganze Gesellschaft gebeten, auf der Terrasse den kulturellen Darbietungen beizuwohnen: Eine Gruppe muslimischer Waisenjungen sang, kniend und mit dem Körper kreisend, ein Lied religiösen Inhalts. Eine zweite Gruppe von Jungen und Mädchen führte einen traditionellen Brautwerbetanz aus Torit vor. Lady Agnes, die ihn ein paar Schritte mittanzte und anschliessend erläuterte, entschuldigte sich sodann: Man habe im Sinne der kulturellen und religiösen Vielfalt des Südens versucht, als drittes noch eine Sonntagschule zu engagieren, habe aber rechtzeitig keine mehr gefunden. Sprach's und verschwand in der Nacht, die rund einstündige Einladung beendend.

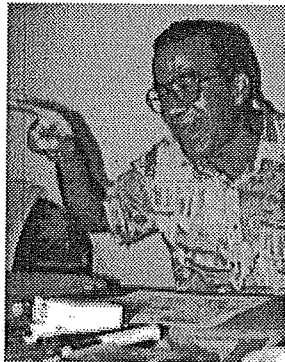
Selbstverständlich bekamen wir am andern Morgen am Flughafen noch Gelegenheit, uns von unserm Aufpassern zu verabschieden. Damit wir die Erlaubnis, direkt ins kenianische Lokichokio statt nach Khartum auszufliegen, nicht allzu selbstverständlich nahmen, inspizierte ein Sicherheitsbeamter noch einen Teil der Koffer und Taschen. Als wir mit der IKRK-Maschine zum Start rollten, sahen wir auf der zweiten Piste zwei chinesische Migs stehen: Reihen meterlanger silbergrauer Bomben lagen auf der Bahn und wurden gerade eingeladen. ❖

Porträt

Effat

ägyptischer Karikaturist und Volksmaler

Es ist mir heilige Pflicht, täglich zu zeichnen. Die Kunst ist nämlich wie das Gebet – alltäglich zu verrichten.» So äussert sich im Gespräch der bekannte ägyptische Karikaturist und Volksmaler Ismail M. Effat, dessen Arbeiten fast wöchentlich in der Literaturzeitschrift *Achbār al-adab* (Literaturnachrichten), häufig auch in dem politischen Wochenmagazin *Rās al-Jāsuf* oder in der «halbamtlichen» Tageszeitung *al-Ahrām* (Die Pyramiden) zu finden sind. Doch Effat will nicht nur politischer Karikaturist sein. Es geht ihm nicht so sehr um politische Propaganda oder gar Einpeitscherei, er sehe sich selbst vielmehr eher als Zeichner von Geschichte und Geschichten. Dafür, für diese seine «eigentliche» Arbeit, wende er etwa 75% seiner Zeit auf, der Rest sei der Brotarbeit, der politischen Karikatur gewidmet.



Ismail M. Effat stammt aus kleinen Verhältnissen. Er ist 1948 als Sohn eines Staatsangestellten geboren, gehört also zu jener Generation, die, trotz ihrer bescheidenen Herkunft, dank der Nassr'schen Revolution in den Genuss einer Schulbildung kam. Er hat zunächst Landwirtschaft studiert, wechselte dann in den Theater- und Kunstbereich hinüber. Seit seiner Kindheit fühle er einen Drang zu künstlerischem Wirken, und dieser habe ihn sich von der Landwirtschaft abwenden lassen: Eine Weile hat er am Theater als Dekorateur gewirkt. Seine ersten Zeichen- und Malarbeiten seien unter ausgesprochen schwierigen Bedingungen entstanden, er habe nämlich kein Geld zur Anschaffung von Farben gehabt. Inzwischen ist das vorbei, und heute ist Effat international in Kollegenkreisen sehr bekannt, seine Werke sind in zahlrei-

chen Karikaturbüchern zu finden, und seit den späten siebziger Jahren hat er eine beachtliche Anzahl von Ausstellungen auf der ganzen Welt gemacht und einige Preise erhalten.

Seine Wohnung befindet sich in der Art Umgebung, der er viele seiner Motive entnimmt. Im dritten Stock eines dichtbevölkerten Hauses in einem ausgesprochen einfachen Stadtteil im Norden von Kairo. Die zwei, drei Zimmer, obwohl nicht reichlich möbliert, erscheinen eng. In einem davon ist ein relativ kleiner Tisch mit einem schräggestellten Brett darauf der Arbeitsplatz des Künstlers – versehen mit einer Anzahl Töpfchen mit Tusche unterschiedlicher Farbe, Pinseln, Stiften, Kugelschreibern, einer Rolle WC-Papier zum Pinselabstreichen, Linealen. Auf den wenigen Regalen stehen wenige Bücher, meist solche mit Reproduktionen Effat'scher Werke, internationale Sammelbände, in denen er auch vertreten ist. Durch die offene Balkontür und

die offenen Fenster dringt sowohl der allgegenwärtige Staub als auch der Lärm vom Leben auf der Strasse herein.

Die Leute da draussen sind ihm Vorbild. «Ich betreibe Soziologie als Hobby, das heisst ich beobachte die Leute.» Ihr Leben, ihr Treiben, ihre Ausdrucksweisen, ihre Feste, all das ist Gegenstand seines Interesses. «Schauen Sie, vor zwanzig Jahren haben die Ägypter noch gelächelt, gelacht, Heute sind ihre Mienen erstarrt, ist ihr Gesichtsausdruck oft aggressiv,» sagt er und leitet mit diesen Worten ein ausführliches Klagegedicht über die Entwicklung Ägyptens ein, wie man es vielerorts vernehmen kann. Die Massnahmen, die im Land am Nil vorgenommen worden sei-



en, hätten allemal die Armen am härtesten getroffen. Die typisch ägyptische Lebensweise, geprägt von viel Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, sei weitgehend verschwunden, ja für die Seele gebe es heute keinen Raum mehr.

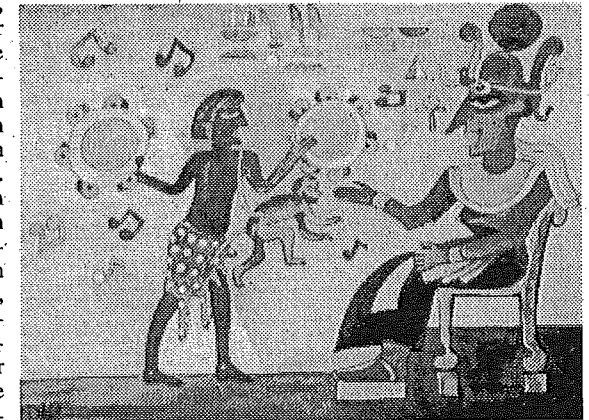
Dieses Leben, wie es war und heute nur noch da und dort sichtbar wird, ist Gegenstand vieler Werke Effats. Der Stocktänzer ebenso wie der Ful(Bohnen)verkäufer an der Ecke, der Rabäbspieler ebenso wie der Schlangenbeschwörer, auch einfache Stimmungsbilder aus dem Alltagsleben – all das sind seine Sujets, deren Darstellung bei ihm nicht selten an Wandmalereien in altägyptischen Gräbern erinnern. Da ist kein Zufall. Im Gegensatz zu anderen, dem Schriftsteller Gamāl al-Ghitāni zum Beispiel, der pharaonische Geschichte nicht mehr als direkt wirksam in der ägyptischen Gesellschaft sieht, hält Effat so manches aus dem pharaonischen Erbe noch für kontinuierlich präsent. Und die Künstler der Pharaonenzeit, so «liest» Effat diese Kunst, hätten nicht einfach Fakti-

sches wiedergegeben, sondern hätten auch als frühe, vielleicht gar erste Darsteller von Komik gewirkt. Der Affe als Sekretär ist für ihn nicht einfach ein Symbol, sondern eine ironisierende Interpretation pharaonischer Verwaltung.

Diese Art Volkskunst, die er fortführen will, hält Effat für ursprünglicher und für bedeutender als das Schreiben, die literarische Darstellung. «Die darstellende Kunst war vor dem Schreiben da,» stellt er dazu fest, konzidiert aber der guten Literatur die Möglichkeit, sich an die Malerei anzunähern. «Wirklich gute Schriftsteller wie zum Beispiel Jachja Hakki oder Nagib Machfus sind visuell «wache» Personen, was sich in ihrer Darstellung der Wirklichkeit zeigt.»

Effats politische Karikaturen sind, was Karikaturen im allgemeinen sind – satirisch zugespitzte Momentaufnahmen über den politischen Alltag. Hierzu bietet die ägyptische Innenpolitik, der Effats Hauptinteresse gilt, umfangreiches Material. In letzter Zeit sind es in erster Linie die Auseinandersetzungen zwischen den Intellektuellen bzw. Schriftstellern und dem Staat. Als Federhalter werden erstere dargestellt, als fette Bonzen der Staatsapparat, der, das weiss man in Ägypten, in den Händen einer mehr oder minder begrenzten Clique liegt, die Kritik, von welcher Seite auch immer, nach besten Kräften zu verhindern trachtet – durch Gesetze, durch die Polizei und durch den Versuch, die Intellektuellen materiell zu ködern. Material genug für einen talentierten Karikaturisten vom Schlage Effats.*

Hartmut Fährndrich



Micheline Centlivres-Demont
**Les femmes
 dans le conflit afghan**

Thème d'actualité s'il en est, la situation des femmes fait partie des sujets toujours abordés lorsqu'on parle du changement social au Moyen-Orient. En Afghanistan, la tension entre les milieux modernistes – élite intellectuelle, universitaires, cercles dirigeants laïcs – et les milieux opposés à l'occidentalisation des moeurs – mullahs et notables religieux, petite classe moyenne urbaine – est récurrente depuis les années 20. Du roi réformiste Amanullah (1920-29) au président de l'Afghanistan révolutionnaire, Nur Mohammed Taraki (1978-79), le pouvoir a tenté à plusieurs reprises de changer la condition féminine par en-haut, par exemple au moyen de décrets limitant le port du voile au domaine privé, abolissant la dot, imposant l'éducation mixte. Le changement des moeurs, encouragé ou instauré, qui se poursuivait par les régimes successifs et les réformes, outre la résistance qu'il rencontra en général, mit beaucoup de temps à se répandre dans la population rurale.

Lorsqu'on considère la condition de la femme, on ne prend en compte généralement que sa position légale et la place qu'elle occupe ou n'occupe pas dans la vie urbaine publique et privée; on oublie trop souvent la position réelle des femmes dans le monde rural où vit la majorité d'entre elles, en particulier son rôle dans la production et dans le groupe domestique. La situation des femmes afghanes dans un contexte de transition et de crise a fait l'objet d'un certain nombre d'études de femmes anthropologues, la plupart d'entre elles travaillant comme consultant auprès d'Organisations internationales et d'ONGs (Centlivres-Demont 1994; Christensen 1990; Doubleday 1988; N. Dupree 1988 et 1992; Howard-Merriam 1987; Kaldor 1988; Moussard 1987; Terrenoire 1987).

Depuis le début des années 80 et jusqu'en 1992, les circonstances de la guerre et de l'exil

ont conduit à un émiettement du groupe familial: les hommes jeunes étaient au combat ou à l'étranger, les vieillards, les femmes et les enfants qui ne restaient pas dans les villages étaient souvent dispersés dans un exil intérieur ou se réfugiaient au Pakistan. Cet éclatement de la famille a pu remettre en question une certaine conception de la famille et mettre en danger la reproduction sociale. Dans l'exil du Pakistan, la femme s'est trouvée confrontée à la cohabitation forcée avec des gens d'origines différentes, à un habitat précaire et resserré préservant mal l'espace privé et donc à un confinement accru.

Autre changement: alors que l'usage voulait, chez les pachtounophones en particulier, que les veuves restassent dans la famille de leur mari défunt, surtout si la jeune veuve était sans enfant – prix de la fiancée et lévirat obligent –, la désocialisation due à la guerre conduit à un repli sur le groupe consanguin, donc à un retour des jeunes veuves dans leur propre famille. Nancy H. Dupree souligne pour sa part, dans un article sur la famille afghane exilée (1988: 29 ssq), que la cohésion familiale fonctionne toujours «as the single most powerful sustaining force among Afghan refugees»; par ailleurs, au cours des années, les rôles masculins tendent à se transformer, vu la crise de l'autorité paternelle et les faibles possibilités de l'emploi offertes à la jeune génération.

De 1980 à 1992, dans les camps de réfugiés afghans au Pakistan, les femmes forment la majorité des adultes (28% contre 25% d'hommes). Pour les raisons énoncées plus haut, la guerre et l'exil ont renforcé les normes culturelles relatives à la place de la femme dans la société, et entre autres, la stricte séparation entre hommes et femmes, le *pardah*. Les femmes mariées n'ont guère l'occasion de sortir du précaire espace d'habitation pour aller, comme c'était le

cas en Afghanistan avant la guerre, au jardin, à la rivière, en pèlerinage sur la tombe d'un saint ou en visite chez les voisins. La vie dans les camps n'a pas aboli toute vie sociale; il y a les mariages, les enterrements, les fêtes, mais les occasions de sociabilité féminine ont diminué, pour les femmes issues du monde rural du moins, vu leur quasi-absence de la production; il s'ensuit que les visites au dispensaire réservé aux femmes selon un certain périodicité dans les camps prennent une importance particulière. La condition de la femme est influencée négativement par les conditions de l'exil en milieu inconnu, dans des régions tribales où domine une conception extrême de l'honneur masculin. Cependant, grâce à une meilleure surveillance médicale, la situation sanitaire des femmes et spécialement des parturientes s'est améliorée. La mortalité infantile a baissé, non seulement par rapport à ce qu'elle était en Afghanistan, mais elle est aussi inférieure à celle des populations rurales pakistanaïses. Ce n'est pas sans difficultés ni sans conflits que les ONGs et les Organisations internationales ont mis sur pied des programmes d'assistance afin de donner aux femmes accès aux services de santé et à l'éducation, de former des cadres féminins et de permettre aux veuves de s'autonomiser et de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille. Ces activités ne sont possibles que dans la mesure où elles se font au domicile des femmes ou à proximité des camps là où le *pardah* peut être garanti.

C'est que les valeurs implicites ou explicites des ONGs occidentales s'opposent d'une façon parfois agressive à celles qui soutiennent le mode de vie traditionnel et impliquent que soit développée l'autonomie féminine dans la gestion de leur condition de réfugiées et cela vis-à-vis du monde masculin. «It is important to bear in mind that opposition to women's programmes does exist and to understand its nature... Because deeply rooted opposition by religious conservatives results in verbal and physical abuses, the antifeminist campaigns can, and do, impede programmes.» (N. Dupree 1992: 5)

Nous avons pu constater la difficile adaptation des femmes afghanes, souvent scolarisées sous le régime précédent, désormais privées d'emplois, et qui ont perdu dans l'exil une autonomie péniblement gagnée au cours des années de guerre. Les femmes qui avant leur départ en exil étaient lycéennes ou étudiantes à Kaboul (il y avait 983

étudiantes à l'Université de Kaboul en 1974, soit 11% de l'effectif total) et qui dans les années 60 et 70 sortaient tête nue, allaient au cinéma avec leurs amies, supportent très difficilement aujourd'hui la contrainte du *pardah*. La relative liberté de mouvements, d'études et d'emplois vécue en Afghanistan avant guerre ou sous le régime communiste a disparu dans l'exil et dans l'Afghanistan de l'actuelle République islamique. Les pères et frères, ces derniers surtout, exercent un contrôle sévère sur les caractères alléés et venues. Bien entendu, ce sont les femmes originaires de Kaboul et issues de l'ancienne élite urbaine qui souffrent le plus de cette situation.

Dans les années quatre-vingts, plusieurs écoles de filles et même des écoles secondaires ont été mises sur pied aussi bien par le HCR que par les partis politiques de la résistance afghane, ces derniers insistant sur le caractère obligatoire, selon l'islam, d'une telle éducation, la condition étant qu'elle se fasse séparément pour les garçons et pour les filles. Cependant, le pourcentage des filles suivant l'école est très bas et les petites écolières quittent en général l'école après deux ou trois ans d'études.

On ne peut manquer de remarquer une régression de la condition des femmes selon les normes modernistes et progressistes. Cette régression se manifeste tant sur le plan des normes que sur celui des pratiques et des opportunités. Leur émancipation, commencée sous Amanullah (1920-29) avait, après des coups d'arrêt, repris sous Zaher Shah (1933-1973) à l'occasion du ministère Daoud (1953-63); elle impliquait un accès croissant à l'éducation et à la vie publique et politique active. Entre 1978 et 1992, sous le gouvernement communiste de Kaboul, une certaine libéralisation des moeurs et du comportement ont accompagné ou suivi les réformes législatives: des institutions de femmes et pour femmes ont été développées.

Dans les zones rurales d'Afghanistan, les femmes restées au pays ont pris une part plus importante que par le passé dans les travaux agricoles et la gestion des affaires domestiques en l'absence des hommes, combattants, décédés ou exilés au Pakistan ou en Iran. Elles ont pris conscience d'elles-mêmes et de leurs responsabilités.

Après le renversement du gouvernement de Najibullah et l'arrivée de la résistance afghane au pouvoir à Kaboul (avril 1992) et la proclama-

tion de la République islamique, les nouveaux maîtres du pays condamneront les réformes émanées du régime défunt, d'où un retrait des femmes de la scène publique. Les partis islamistes ont une conception très rigoureuse du rôle et de la condition des femmes, basée sur la séparation, la modestie et la voile. Tout ce qui pourrait rappeler l'image d'une évolution de style occidental est considéré comme contraire à la „véritable“ condition des femmes selon le Coran, les hadith et la shariat. Une «fatwa» de la haute cour de justice de la République Islamique d'Afghanistan (janvier 1994) dit expressément dans un article 33 et dernier: «L'Afghanistan est un pays musulman. Nous avons tous lutté pendant 14 ans pour qu'un régime islamique soit instauré et appliqué dans ce pays. Et en consentant des sacrifices énormes, nous sommes venus au pouvoir. Mais 16 mois se sont écoulés et nous constatons avec stupéfaction et tristesse que les

femmes continuent à travailler dans les écoles, les bureaux, la radio et la télévision; elles se promènent dans les rues sans voiles comme auparavant. Nous demandons énergiquement au gouvernement – qui se dit islamique – de renvoyer immédiatement les femmes de la radio, de la télévision et des bureaux. De même les écoles pour jeunes filles doivent être fermées immédiatement, car ce sont en réalité des centres de prostitution et d'adultère.» (traduit du texte original en dari par Wali Nouri et Wali Seradj)

Avec l'arrivée des talibans sur la scène politique en automne 1994 à Kandahar et en septembre 1995 à Hérat, les femmes ont été tout d'abord totalement écartées de la vie publique; un certain *modus vivendi* s'est établi depuis, ne serait-ce que pour que les commerçants du bazar ne soient pas totalement privés d'une clientèle féminine.*

Références

- Centlivres-Demont, Micheline*
Afghan women in peace, war and exile
in: Weiner Myron and Ali Banuazizi (éds.), *The State and social transformation in Afghanistan, Iran and Pakistan*, Syracuse Univ. Press, New York, 1994, pp. 333-365.
- Christensen, Hanne*
The reconstruction of Afghanistan: a chance for rural Afghan women, United Nations UNRISD, Genève, 1990.
- Doubleday, Veronica*
Three women of Herat, Jonathan Cape, Londres, 1988.
- Dupree, Nancy H.*
The Afghan refugee family abroad: a focus on Pakistan, *Afghanistan studies journal* (Omaha), 1988 (1), pp. 29-47.
- Dupree, Nancy H.*
The present role of Afghan refugee women and children, The Hague, Bernard van Leer Foundation (Studies and evaluation papers, 7), 1992.
- Heslot, Sylvie*
Accoucheuses traditionnelles, accouchements et soins aux nouveaux-nés en Afghanistan (Le Village de Kelay Mamay, district de Baraki Rajan, province du Logar), Université de Paris VII, 2 vol., Paris, 1993.
- Howard-Merriam, Kathleen*
Afghan refugee women and their struggle for survival, in: Farr Grant and John Merriam (éds.), *Afghan resistance: the politics of survival*, Westview Press, Boulder, 1987, pp. 103-126.
- Kaldor, Kathryn*
Assisting skilled women: personal observations and considerations regarding implementation of income-generating projects for female Afghan refugees, Austrian Relief Committee assistance to skilled Afghan refugees, Peshawar, 1988.
- Moussard, Isabelle*
Afghan women culture and life: survey and a resource compilation of information, Austrian Relief Committee for Afghan refugees, Peshawar, 1987.
- Terrenoire, Marie-Odile*
Afghanistan: la guerre, les femmes et l'Islam, *Cosmopolitiques* 2, Paris, 1987.

Buchbesprechungen Comptes Rendus

Kilpatrick, Hilary

Research Lacunas in Language Teaching and Learning.

Innovative methods of teaching asian languages for communication.

Schweizer. Wissenschaftsrat, 1995.

Der vorliegende Bericht versteht sich als Ergänzung zu früheren FER (Forschungspolitische Früherkennung) Publikationen zu Westasien- und Nordafrikastudien. Eingangs untersucht er die Entwicklung der Sprachlehr- und -lernforschung in Europa sowie die Forschung zum Unterricht und Erwerb von Arabisch, Persisch und Türkisch, insbesondere in Frankreich, Deutschland und England.

Verglichen werden diese Ergebnisse mit dem Stand der Sprachlehr- und -lernforschung in der Schweiz. Aufschluss darüber gibt auch ein Bericht des Seminars «L'enseignement des langues de l'Asie de l'Ouest et de l'Afrique du Nord – Recherches et perspectives», das im März 1995 in Bern durchgeführt wurde.

Die Auswertung dieser Untersuchungen führt zu einer Auflistung von entsprechenden Forschungsbedürfnissen und zur Formulierung konkreter Empfehlungen für Unterricht und Erlernen asiatischer Sprachen sowie für die Sprachlehrforschung.*

Heinz Hug

Adresse

Swiss Science Council
FER
Inselgasse 1
CH-3003 Bern
Tel: 031/322 96 89
Fax: 031/322 80 70

Samer Mohdad, Andreas

Dietrich

Zurück in Gaza.

Buchverlag Lokwort, Bern, 1996.

Die Zelte sind numeriert, die Männer wissen, wohin sie gehören, die meisten beschäftigen sich, versuchen, ihren absurden Alltag zu organisieren. Warum sie da sind, wie lange sie da sein werden, wissen sie nicht. Sie leben im Niemandsland, im Südlibanon, in Marj az-Zohour. 415 Palästinenser aus dem Gazastreifen und dem Westjordanland wurden im Dezember 1992 von Israel deportiert und im Niemandsland ein Jahr gefangen gehalten. Islamistische Aktivitäten wurden ihnen zum Vorwurf gemacht.

Der Berner Journalist Andreas Dietrich und der libanesische Fotograf Samer Mohdad dokumentieren in einem Schwarz-Weiss-Fotobildband den Alltag im Niemandsland.

Da ist der Hochschuldozent Mousa al-Aktan, der seine Mitgefangenen in Deutsch und Biologie unterrichtet, der Autoingenieur Adly Yaish, der mitgeholfen hat, Wasserleitungen im Lager zu legen, der Händler, der seine Produkte viel zu teuer verkauft. Die Ungewissheit der Gefangenschaft, der Wille, nicht aufzugeben und die täglichen religiösen Rituale verbinden die Männer. Deportiert aus dem besetzten Land kehren die Gefangenen später zurück ins autonome Gebiet – ein Happy End ist es aber nicht.

Text und Bildlegenden wurden ins Arabische übersetzt. Die Publikation des zweisprachigen Bändchens, die im kleinen Berner Lokwort Verlag erschien, wurde von der Direktion für Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe unterstützt.*

Sybille Oelliker

Halliday, Fred

Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. I.B.Tauris Publishers, London/New York, 1995.

«Islam» an sich erklärt noch nicht viel, denn Islam ist, wie vieles andere, ein Vorrat, aus dem geschöpft wird. So lässt sich wohl der wesentlichste Ausgangspunkt der im vorliegenden Band zusammengefassten Studien von Fred Halliday resümieren, im Rahmen derer er sich gegen einige herrschende Weisen ausspricht, die «islamische Welt» zu betrachten. Eine dieser Weisen gipfelte in allerneuester Zeit in der Konstruktion dessen, was unter dem Begriff «clash of civilizations» bekannt geworden ist, eine Konstruktion, die auf einem ebenso verbreiteten wie falschen Konzept von Zivilisation oder Kultur aufbaue, nämlich einem statischen, einer Vorstellung, Kulturen – eben auch die islamische – seien ein für allemal vorhanden und mit festen, unverbrüchlichen Eigenschaften ausgestattet.

Dieser Vorstellung stellt Halliday die Notwendigkeit einer Verbindung von der Universalität der Kriterien und dem Relativismus der regionalen Entwicklung gegenüber und exemplifiziert sie an der iranischen Revolution, am zweiten Golfkrieg, an der Menschenrechtsfrage u.a.m. Dabei wird deutlich, dass vereinheitlichende Erklärungsvorschläge für verschiedene Konflikte in Westasien immer zu kurz greifen.*

Hartmut Fähndrich

Université de Lausanne
Cahiers du Département
interfacultaire d'histoire et de
sciences des religions.
Lausanne 1993ff.

Vier Nummern der Cahiers
sind bisher erschienen. Ausser Heft
1 (Ekkehard Rudolph: «Dialogues
islamo-chrétiens 1950 – 1993. In-
troduction historique suivie d'une bi-
bliographie étendue des sources ara-
bes») enthalten sie die Akten von
Kolloquien, welche an der Univer-
sität Lausanne durchgeführt wur-
den:

- Nr. 2: «L'islam en Europe. Aspects religieux» (1992)
- Nr. 3: «Idéologies islamiques contemporaines» (1993)
- Nr. 4: «Minorités chrétiennes et musulmanes. Aspects religieux» (1993)

Wie reichhaltig die Cahiers je-
weils sind, soll hier Nr. 3 zeigen:
Von Jacques Waardenburg, der die
Lausanner Kolloquien organisiert,
stammt die Einleitung sowie ein
Beitrag über «La dimension inter-
nationale des idéologies isla-
miques». Die Mehrzahl der Beiträge
ist länder-orientiert: Russland
(Alexei Malachenko), Türkei (Eti-
enne Copeaux) und Iran (Chahro-
kh Vaziri). Den Abschluss bildet
neben einer auswählenden Biblio-
graphie eine kritische Untersuchung
der Ideologismen, mit denen heute
die Polygamie rechtfertigt wird
(Ghassan Ascha).

Heinz Hug

Adresse

Claude Welscher,
Département interfacultaire
d'histoire et de sciences des
religions,
Université de Lausanne,
BFSH 2, Bureau 5011
CH-1015 Lausanne-Dorigny,
Tel: +41 21/69 27 20

Pierre Allan, Paul Bucherer, Die-
ter Kläy, Albert A. Stahel und Jürg
Stüssi-Lauterburg (Hrsg.)
Sowjetische Geheimdokumente
zum Afghanistankrieg (1978 -
1991)
Hochschulverlag AG, ETHZ; Zü-
rich, 1995

Dieser umfangreiche Band ent-
hält die Wiedergabe russischer Do-
kumente im Original mit deutscher
Übersetzung und interessanten
Kommentaren der Herausgeber. Es
handelt sich um Überlegungen und
Beschlüsse zu Afghanistan von
1978 bis 1991, die fast ausschliess-
lich auf der Ebene Politbüro zustan-
de gekommen sind. Die Dokumen-
te und Protokolle wurden vom «Zen-
trum zur Aufbewahrung von Doku-
menten der Gegenwart» als Aus-
wahl freigegeben. Wie die Heraus-
geber bemerken, «war das Politbü-
ro der KPdSU innerhalb der Sowjet-
macht faktisch die einzige Institutio-
n, in der eine mehr oder weniger
freie Meinungsäusserung stattgefun-
den hat».

Teil I umfasst das sowjetisch-
afghanische Verhältnis von der
Saur-Revolution vom 27. April
1978 bis zum Truppeneinmarsch
1979/80. Teil II schildert Massnah-
men und Beurteilungen des Polit-
büros während der Besetzung Af-
ghanistans vom Frühjahr 1980 bis
zum Truppenabzug 1989. Teil III
schliesslich behandelt auf anschau-
liche Weise die militärische und
wirtschaftliche Unterstützung der
Sowjetunion nach dem Truppenab-
zug bis zum Zerfall der UdSSR im
August 1991.

Die Publikation legt ein Fülle
von Informationen offen, die, er-
gänzt durch die Kommentare und
Bemerkungen der Herausgeber zu
jedem Dokument, für Historiker der
Neuzeit äusserst aufschlussreich
ist.

Marguerite Reut

Sprachkurs

Semesterkurs für
Arabisch in Kairo

Organisiert vom
Deutschen Akademischen
Austauschdienst (DAAD)
von Oktober 1996
bis Februar 1997

Das Angebot des DAAD
richtet sich an Studierende
des Arabischen nach bestan-
dener Zwischenprüfung, die
sich zu Kursbeginn vorran-
gig im fünften, höchstens je-
doch im siebten Fachseme-
ster befinden. Es wird vor-
ausgesetzt, dass einfachere
Zeitungstexte gelesen und
inhaltlich erfasst werden
können.

Neben einem intensiven
und strukturierten Sprach-
studium soll den Teilnehme-
rInnen des Kurses zu-
gleich eine Einbindung in
eine ägyptische Hochschule
ermöglicht werden, an
der Wahlpflichtvorlesungen
besucht werden. Das Pro-
gramm umfasst einen Ein-
führungskurs in den ägypti-
schen Dialekt, sowie Wei-
terbildung in der Hochspra-
che schriftlich wie münd-
lich. Zudem werden kultur-
und landeskundliche Ex-
kursionen durchgeführt.

Für weitere Informatio-
nen und Anmeldung wende
man sich an die SGMOIK.

Erfahrungsbericht

Victor Kocher

Wo bleibt die Versöhnung?

Victor Kocher ist Nahost-
korrespondent der NZZ.
Nach Abschluss seines
Studiums der klassischen
Philologie und Arabisch
in Zürich, arbeitete er zu-
nächst als IKRK-Dele-
gierter im Nahen Osten.
Seit 1983 ist Kocher für
die NZZ tätig.

Die Gruppenbilder mit Präsident
Clinton, Ministerpräsident Rabin
und dem Palästinenserführer Arafat im
Weissen Haus sind längst gemacht. Frieden
herrscht zwischen Israel und der
PLO sowie zwischen Israel und Jorda-
nien. Und die Verhandlungen mit Syri-
en sind auf dem besten Weg. Israelische
Regierungschefs und niedrigere Beam-
te gehen in Kairo, Amman, Rabat, Mas-
kat, Doha, Tunis aus und ein. Und
schliesslich haben die Palästinenser in Wahlen, die sie
aus völlig freien Stücken selbst ein wenig gezinkt ha-
ben, ein Parlament und Arafat zu ihrem Präsidenten
gewählt.

Was wollen diese Nahostkorrespondenten denn
noch? Warum hören sie nicht endlich auf, anzumah-
nen, dass grosse Probleme noch immer ungelöst sei-
en? Nun haben sich doch Israeli und die Araber dar-
auf verpflichtet, sich direkt zu verständigen!

Ungefähr so schlägt mir, grob gezeichnet, ein brei-
ter Konsens im Westen entgegen, wenn ich in einem
Bericht über den Nahen Osten wieder einmal einen
offenliegenden Nerv getroffen habe. «Postmoderne
Weinerlichkeit» ist die Schublade, welche wohlmei-
nende, aber eher speditiv rasonnierende Intellektuelle
bei einem Glas Bier für Arbeit dieser Sorte bereithal-
ten. So poliere ich halt so meine Antworten: «Richtig,
Arafat hat eben seinen Amtseid geschworen – auf eine
Verfassung, welche es gar nicht gibt». Oder: «In den
sogenannten Schreiben gegenseitiger Anerkennung an-
erkannte Arafat Israels Existenzrecht auf dem Boden
Palästinas, während Rabin nicht mehr anerkennt, denn
die PLO als Verhandlungspartner». Oder: «Die westli-
chen Geberländer honorieren Arafats zunehmend re-
pressives Regime für seine Stabilität, während sie ihre
früheren Forderungen nach Demokratie, transparen-
ter Buchführung und Verantwortlichkeit gegenüber
gewählten Instanzen einfach fallenlassen.»

Das mag den geeigneten Leser zu einem Stürm-
zeln und vielleicht sogar zu vorsichtigen Bedenken
gegenüber der Nahostpolitik verleiten. Doch westli-
che Politiker, scheint mir, wollen nach einem halben
Jahrhundert nun wenigstens im Orient einfache Facts,
keine neuen Problem dossiers. Frieden bleibt Frieden,
zumal das in Amerika längst als Binsenwahrheit gilt.

Mit dem Titel «Der Golan als Beute des Sechst-
tagkrieges» habe ich mir kürzlich ein handfestes Stück

«Hate-Mail» eingehandelt. Dabei wolle
ich einfach aus syrischer Sicht dar-
legen, worum sich die Verhandlungen mit
Israel drehen. «Die sehr anti-israelischen
oder sogar antisemitischen Ausserungen
schlagen dem Fass den Boden aus», ur-
teilte ein Leser. Gestossen hatte er sich
daran, dass der Golan nicht einfach, wie
in Israels gängiger Darstellung, als die
grosse strategische Bedrohung erscheint.

Die arabisch-israelischen Kriege dien-
ten mir nicht zur Illustration des David-Goliath-Mu-
sters, sondern zur Auseinandersetzung mit der militä-
risch und strategisch überlegenen Regionalmacht Is-
rael, welche sich mit Waffengewalt ihr Umfeld aneig-
net und gestaltet, aus arabischer Sicht. Der Leser er-
tapse mich aber bei «einer Unverschämtheit in Sa-
chen Geschichtsverzerrung».

Doch was weh tut, sind nicht solche Leserurteile,
sondern die sporadisch wiederkehrenden öffentlichen
Anwürfe gleicher Art von Journalisten-Kollegen. So
schrieb jüngst ein Kollege: «Syrien und Libanon sind
nicht am Frieden interessiert, deshalb haben sie am
Wirtschaftsgipfel von Amman nicht teilgenommen». Zur
Rede gestellt, versicherte er: «Aber das stimmt
sicher, das hat der israelische Aussenminister Peres
uns gesagt».

Warum entspannt sich die Propaganda-Front nicht
endlich? Warum stört die Ermahnung immer noch,
dass der westlichen Interessenspolitik an mehreren
Stellen legitime Rechte der Völker im Nahen Osten
entgegenstehen? Seit dem Ende des Kalten Krieges
und dem Beginn des Nahostfriedensprozesses hat doch
der Westen klar obsiegt und könnte sich zurückleh-
nen. Wer hätte schon vor zehn Jahren daran zu glau-
ben gewagt, dass die Normalisierung mit Israel je zum
Geheimrezept der Machterhaltung arabischer Herr-
scher gedeihen würde? Und doch konnte der unbeug-
same PLO-Führer in geduldiger Arbeit so weit ent-
waffnet und ausgehungert werden, bis er seine Ideolo-
gie über Bord warf und sich dem Sieger unterordnete.

Liesse sich nicht wenigstens die kollektive Aus-
grenzung aller Islamisten als fundamentalistische Ge-
walttäter vermeiden, um im konstruktiven Dialog die
ideologische Starrheit des islamischen Wiedererwa-
chens aufzulösen? Doch dafür müsste man von eini-
gen prowestlichen arabischen Machthabern ein Stück
abrücken. *

Architecture

Sur les rives du lac de Côme:

Un centre pour l'étude de l'Architecture islamique

Pour le Tessinois intéressé à la culture arabe et islamique, il n'existe pas dans son canton de lieu pour l'étude ou la recherche. Ce n'est, en effet, qu'en se rendant à Milan, qui est la capitale culturelle de la Suisse italienne, que l'on peut soit étudier les langues orientales dans un institut spécialisé ou participer aux initiatives culturelles (de bonne qualité bien que peu nombreuses) des différents centres d'études et associations couvrant l'Afrique et l'Asie.

Pourtant, les étudiants du polytechnique de Milan qui veulent se spécialiser dans l'architecture islamique parcourent le même chemin, mais en sens inverse à Blevio, sur le lac de Côme, siège de la bibliothèque de l'«Islamic Environmental Design Research Centre» (IEDRC).

Le Centre a été fondé en 1983 par l'architecte Attilio Petruccioli, auteur d'essais, d'articles et de livres, qui enseigne actuellement au M.I.T. de Boston; sa bibliothèque est le fruit de presque trente années d'activités consacrées à l'étude de l'architecture et de l'urbanisme du monde islamique.

La modestie apparente du pavillon qui accueille tout le matériel documentaire est bien trompeuse; si le nombre des volumes (oeuvres de consultation, livres, rapports de Congrès, manuels, pour la plupart en langues européennes) dépasse peut-être à peine le chiffre de 10'000, ils ne constituent souvent qu'une partie complémentaire d'un ensemble de documentation diversifiée et parfois inédite allant de la cartographie (relevés et plans de villes, de monuments, de fouilles archéolo-

giques) aux recueils d'articles et d'informations bibliographiques.

Le fait que la bibliothèque ne soit pas encore dotée d'un catalogue ne doit pas décourager le chercheur. Le matériel est regroupé par régions et on a grand plaisir à découvrir qu'il suffit d'effleurer du regard rayons, casiers et tiroirs pour s'orienter assez rapidement dans la géographie de leur précieux contenu.

Le Centre publie, en outre, sa propre revue monographique et semestrielle: «ED» (Environmental Design) qui dédie chaque parution à un aspect de l'architecture islamique traditionnelle ou récente. Depuis 1982 il organise des colloques dont le prochain aura pour thème «Mediterranean Landscapes»; il se tiendra du 10 au 12 juin 1996 à Rome (Dipartimento di Architettura, Università La Sapienza).

La présence d'un tel lieu d'étude représente certainement une chance à saisir pour les étudiants de la future Ecole d'Architecture de Mendrisio qui auront, par la même occasion, le plaisir de (re)découvrir le magnifique cadre naturel et architectural des rives du lac de Côme.*

Neria Monetti

Adresse

Islamic Environmental Design Research Centre
Via Tomo 68
22100 Como / Italia
Tél: 0039/31/303 559

Agenda

Das Centre Marc Bloch und der Arbeitskreis Moderne und Islam am Wissenschaftskolleg zu Berlin führen vom 12. bis 18. September 1996 für DoktorandInnen einen Sommerkurs zum Thema «Nouvelles approches du monde arabo-musulman dans les sciences humaines et sociales» durch. Unterlagen können bei der SGMOIK angefordert werden.

Am Samstag, 22. Juni 1996, findet die Jahreskonferenz der Gemeinschaft Christen und Muslime in der Schweiz statt. Thema: Tod und Begräbniskultur im Islam - Warum ein Friedhof für Muslime in Bern wichtig ist. Referent: Prof. Abdoljavad Falaturi, Köln. Anschliessend Podium mit Joy Matter, Gemeinderätin Bern, Claudia Omar, Grossrätin Bern und Vertretern der muslimischen Gemeinde. Ort: Tagungszentrum Hotel Bern.

Art

Un sage dira que l'art n'a pas de frontière

Titre d'une exposition à Berne (au cabinet des Drs Künsli, Weber et Wyss) du 3 mars au 30 avril 1996.

Cette exposition, qui se voulait avant toute chose une ouverture vers l'autre, avait réuni cinq peintres tous originaires du Maroc. Excepté Sellab Abdelhaq, les quatre autres (Bououd Abdel-Ilah, Ben Azouz Souhail, El Kharraz Younes et El-Qarqi Saïd) sont tous natis d'une seule et même ville: Assilah¹ (Nord Ouest du Maroc), dite aussi Arcila à l'époque espagnole et Zilia ou Zilis à l'époque romaine.

Ceci dit, si on essaye de trouver un point commun entre les oeuvres exposées des cinq peintres, le premier qualificatif qui nous vient à l'esprit est celui de l'espace du silence. Ainsi:

1- l'artiste Bououd Abdel-Ilah, à travers Coquillage,

n'interroge-t-il pas cette enfance-coquille enfuie en nous? La Mosquée Lala Rahma, n'invite-t-elle pas, par sa tour, à l'élévation? le Café de pêcheurs ne symbolise-t-il pas le lieu public, lieu de rencontre mais aussi de départ vers l'errance? Et Zone interdite n'est-elle pas un cri contre le progrès destructeur? Quatre oeuvres qui ne sont rien d'autre que le pèlerinage à l'intérieur de soi, à l'intérieur d'une mémoire tatouée.

2- El-Kharraz Younes, dont trois oeuvres² formellement différents mais substantiellement complémentaires, ne soulève-t-il pas, à travers le tissage des traits

* * *
¹signifiant authentique.
²non titrés

colorés qui les composent, la question d'une identité plurielle avec le respect de l'autre dans sa différence?

3- Ben Azouz Souhail, à travers ce que nous avons nommé Nora, ne nous invite-t-il pas à percer les mystères du cosmos et du vide?

4- Sellab Abdelhaq, par Jeu de l'ombre ne nous rappelle-t-il pas l'oeuvre posthume «Eloge de l'ombre» de l'écrivain japonais Jun'hichiro Tanizaki?

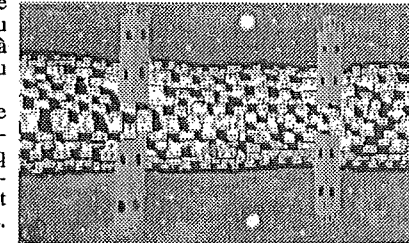
5- Et enfin, El-Qarqi Saïd, que les conformistes classent parmi les peintres «naïfs», «primitifs», voire même «bruts». N'entrons pas dans la discussion de tels appellations qui sont en fait polémiques et interrogeons nous sur le titre

même de l'oeuvre de Saïd: Un(e). Que faut-il entendre par là? Un composé duel ou plutôt un(e) unique? Un simple reflet ou plutôt un espace androgyne? Titre et image ne nous rappellent-ils pas la nuit sacrée et le dhikr³? Le dit dhikr ne conduit-il pas à la transe? La transe ne conduit-elle pas à son tour à l'anéantissement? En tout cas, Saïd a signé une oeuvre de maître, il a su construire, avec un amour mystique, sa Zilia.

Tel est le résumé bref de cette exposition qui se voulait une ouverture vers d'autres cultures dans le respect et la dignité.*

* * *
³Invocation de Dieu.

Abdellatif Takkal



Saïd El-Qarqi, Un(e)

Schweizer Radio DRS 2 strahlt am Freitag, den 28. Juni 1996 - sowie am Freitag, den 5. Juli 1996 ein Konzert des syrischen Meistersängers Adib Dayikh aus. Zusammen mit dem Ensemble al-Kindi unter der Leitung des Qanun-Virtuosen Julien Jalaliddine Weiss zelebrieren sie die hohe Kunst des Ghazal. Das Konzert wurde am 27. Februar im Radio Studio Bern aufgezeichnet.

Der Arbeitskreis „Moderne und Islam“ in Berlin organisiert vom 12. bis 18. September 1996 eine „Sommer-schule“ zum Thema: Neue Annäherungen an die arabisch-muslimische Welt in den Sozial- und Geisteswissenschaften“. Informationen und Anmeldung: Gregor Meiering, Koordinator, Arbeitskreis Moderne und Islam, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Wal-lotstrasse 19, D-14193 Berlin.