

SGMOIK



SSMOCI

bulletin

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

Minderheiten

Minorités

5 Fr. - Nr. 30 - Frühjahr 2010 - No 30 - printemps 2010

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst). 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. Homepage: www.sagw.ch/sgmoik

Redaktion: Hartmut Fähndrich (Koordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Druck: Druckwerkstatt, 8585 Zuben

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion.

Das nächste Bulletin erscheint im Herbst 2010.

SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern. Oder: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern. hartmut.fahndrich@swissonline.ch

*

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif 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.

Comité de rédaction: Hartmut Fähndrich (coordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Impression: Druckwerkstatt, 8585 Zuben.

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction.

Le prochain bulletin paraîtra en automne 2010.

SGMOIK, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Bern. Ou: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern. hartmut.fahndrich@swissonline.ch

Inhalt - Sommaire

Editorial	3
<i>Toby Matthiesen</i> Schiiten in Saudi-Arabien zwischen Ausgrenzung, Opposition und saudischem Nationalismus	5
<i>Roberta Medda-Windischer</i> Human Rights and Minority Protection Reconciling Unity and Diversity	8
<i>Amir Sheikhzadegan</i> Ethnic identity among the Iranian Azeris	14
<i>Jachja Muchtâr</i> Die Nubier in Ägypten	17
<i>Sinan Antoon</i> Iraqi Christians: Before and After	20
<i>Hartmut Fähndrich</i> Die Unberührbaren im Jemen	22
<i>Tassadit Yacine</i> Les Kabyles: Une minorité entre histoire et réalité	24
Asien trifft Islam auf dem Monte Verità.	27




 Editorial

Alter an sich ist keine Leistung, heisst es. Die Leistung ist das Überleben, könnte man sagen. Die SGMOIK hat – das gilt es in diesem Jahr zu feiern – inzwischen zwanzig Jahre überlebt. Am Samstag, dem 10. November 1990 fanden sich in Bern (in einem Restaurant, das diese zwanzig Jahre nicht überlebt hat) etwa achtzig Personen zusammen und beschlossen auf Vorschlag von Hilary Waardenburg-Kilpatrick, Tim Guldimann und mir selbst die Gründung einer Gesellschaft, in der idealerweise alle diejenigen vereinigt sein sollten, die sich in der Schweiz mit dem Mittleren Osten oder, weiter und anders gefasst, mit dem Islam und islamischen Kulturen beschäftigen oder sich dafür interessieren.

Dieses Ziel bleibt unverändert, auch wenn sich aufgrund neuer Tendenzen in der Disziplin und bei den Informationsmöglichkeiten einiges verändert hat, Entwicklungen, denen der Vorstand mit angepassten Statuten Rechnung tragen wird, über die an der Mitgliederversammlung im Herbst abgestimmt werden muss.

Inzwischen können Sie das Jubeljahr feiern, indem Sie der SGMOIK ein Geschenk machen: Wie wäre es, wenn Sie eine Person aus Ihrem Bekanntenkreis, von der Sie glauben, sie müsste «eigentlich» Mitglied sein, aufforderten, eines zu werden? Mitglieder bilden das wahre Gewicht jeglicher Organisation.

Das vorliegende Bulletin behandelt verschiedene Minderheiten in Westasien und Nordafrika. Die meisten Beiträge sind von Personen verfasst, die der betreffen-

Si prendre de l'âge n'est pas exceptionnel, encore faut-il être en vie ! La SSMOCI – car il s'agit d'elle – est sur le point de fêter son vingtième anniversaire : le 10 novembre 1990, un samedi, quelque quatre-vingts personnes se rencontrèrent à Berne dans un restaurant (qui lui, n'a pas survécu) et décidaient, sur proposition de Hilary Waardenburg-Kilpatrick, Tim Guldimann et moi-même, de créer une société qui réunirait ceux et celles qui, en Suisse, s'intéressent à titre professionnel ou personnel au Moyen-Orient et, au-delà, à l'islam sous ses différentes formes.

Cet objectif demeure, même si des tendances nouvelles touchant à cette discipline et des possibilités d'information naguère inconnues ont imposé des changements impliquant, pour le Comité, la nécessité d'apporter aux Statuts les modifications qui seront soumises à l'Assemblée de cet automne.

Mais vous pouvez dès maintenant songer à un cadeau d'anniversaire dont la SSMOCI vous serait reconnaissante : ne voyez-vous pas quelqu'un, dans votre entourage, qui serait tout désigné pour adhérer à notre Société ? Un groupe ne tire sa force que de celle de ses membres ...

Le présent Bulletin traite différentes minorités au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, minorités

L'impresa non è l'età in sé; L'impresa è essere sopravvissuti, potremmo dire. Quest'anno festeggiamo vent'anni di sopravvivenza della SSMOCI. Sabato 10 novembre 1990, circa ottanta persone si trovarono a Berna (in un ristorante che non è sopravvissuto in questi vent'anni) e, su proposta di Hilary Waardenburg-Kilpatrick, Tim Guldimann e il sottoscritto, decisero di fondare una società che idealmente riunisse tutti coloro che in Svizzera si interessano o si occupano di Medio Oriente, o in senso più ampio di islam e culture islamiche.

Lo scopo rimane immutato, anche se sono cambiate le tendenze nella disciplina e la disponibilità delle informazioni. Sono sviluppi di cui il direttivo ha tenuto conto nella revisione dello Statuto, sul quale l'Assemblea Generale dei soci dovrà esprimere il proprio voto.

Nel frattempo potreste festeggiare il ventennale facendo un regalo alla SSMOCI: che ne direste di associare qualcuno che conoscete e che pensate debba diventare nostro membro? I soci rappresentano il vero peso di ogni organizzazione.

Questo *Bollettino* si occupa di varie minoranze nell'Asia Occidentale e nel Nordafrica. La maggior parte dei contributi sono scritti da persone che appartengono alle minoranze in questione. Si riferiscono a situazioni realmente esistenti, non sono studi di dibattiti sulla questione delle minoranze, siano essi sull'*ahl al-dhimma* (la «gente protetta») o sul sistema ottomano delle *millet*. Non possiamo nemmeno avvicinarci alla

den Minderheit angehören. Es sind Berichte aus der real existierenden Situation, nicht Studien über die Debatten zur Minderheitenfrage: diejenige über die *ahl adh-dhimma* (Schutzbefohlenen) oder diejenige über das osmanische *millet*-System.

Einer Vollständigkeit in diesem Thema können wir uns nicht einmal annähern. In einigen Fällen klappte auch die Beschaffung des Beitrags nicht. Besonders bedauerlich war das im Fall der Juden in Marokko und der Schiiten in Pakistan. Die Kurden in der Türkei hielten wir durch das Türkei-Bulletin hinlänglich abgedeckt.

Das nächste Bulletin wird dem Thema «Mein Pakistan» gewidmet sein.

auxquelles appartiennent la plupart des auteurs de contributions. Le lecteur y trouvera la description de situations bien réelles et non un état des débats sur la question des minorités proprement dites : *ahl adh-dhimma* (les «protégés» en terre d'islam) ou *millet* des ottomans.

Nous ne prétendons nullement à un examen complet de la situation. Certains aspects n'ont pu être abordés par manque d'auteurs. Nous regrettons en particulier l'absence d'articles sur les juifs au Maroc et les chiites au Pakistan. Quant aux Kurdes en Turquie, nous avons estimé que notre dernière livraison leur avait consacré la place voulue.

Le prochain Bulletin aura pour thème : «Mon Pakistan».

completezza su questo tema, e in alcuni casi non siamo proprio riusciti ad ottenere un contributo. Particolarmente deplorabili sono i casi degli ebrei in Marocco e degli sciiti in Pakistan. Dei Curdi in Turchia si era invece trattato già nel numero dedicato a questo Paese.

Il tema del prossimo *Bollettino* sarà «Il mio Pakistan».

Harriet F. Stender

Toby Matthiesen

Schiiten in Saudi-Arabien

Zwischen Ausgrenzung, Opposition und saudischem Nationalismus

Minderheiten – wie auch immer definiert – konstituieren sich oft in Beziehung zum Staat, der Gruppen definiert, klassifiziert, bevorzugt oder benachteiligt. Dieses Verhältnis ist per se schwierig. In

Saudi-Arabien, in der eine spezifische Form der hanbalitischen Rechtsschule als inoffizielle Staatsreligion gilt, haben es alle anderen islamischen Rechtsschulen, ganz zu schweigen von anderen Religionen, schwer. Die Schiiten gelten vielen Vertretern dieser Bewegung – oft etwas abschätzig Wahhabiten genannt – als Häretiker, die es, wenn nicht zu bekehren, so doch zu kontrollieren gilt. Dies ist wohl der Hauptgrund für die schwierigen Beziehungen der Schiiten zum saudischen Staat.

Schiiten unter Osmanen und Wahhabiten

Obwohl dies noch nicht hinlänglich erforscht ist¹, scheint es im Osten des heutigen Saudi-Arabien bereits seit der Frühzeit des Islam Schiiten zu geben. Die Bewohner der Oasen von al-Ahsa und al-Qatif hatten enge Beziehungen zu Bahrain, die ganze Region wird in alten Quellen als «die Länder von Bahrain» bezeichnet. Dort herrschten seit dem 9. Jahrhundert die ismailitischen Karmaten – in zeitgenössischen saudischen Geschichtsschreibungen werden die Zwölfer-schiiten der Ostprovinz manchmal als Nachkommen der Karmaten bezeichnet. Für die saudisch-wahhabitische Bewegung, die im 18. Jahrhundert entstand, waren die fruchtbaren Oasen in der Ostprovinz begehrte Ressourcen und die Schiiten Ungläubige, die es zu konvertieren galt. Je nach Geschichtsauffassung, wird die Eroberung der Ostprovinz in heutigen Darstellungen als Vereinigung (*tawhid*) oder Besetzung (*ihtilâl*) besetzt. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein waren

Toby Matthiesen stammt aus Bern, wo er Islamwissenschaft studiert hat. Zurzeit schreibt er eine Doktorarbeit über das Verhältnis der saudischen Schiiten zum Staat im Department of Politics and International Studies, SOAS, London. matt@soas.ac.uk

die schiitischen Bewohner der Oasen von Qatif und al-Ahsa vor allem in der Landwirtschaft tätig. Im Gegensatz zu den sunnitischen Nomaden waren sie sesshaft, was dem von Ibn Khaldun entworfenen Modell

des ewigen Kampfes zwischen Nomaden (*badu*) und Sesshaften (*hadar*) eine konfessionelle Dimension hinzufügt. Diese doppelte Abgrenzung von der umliegenden Bevölkerung führte auch dazu, dass die jeweiligen Herrscher die Hilfe lokaler Notabelfamilien in Anspruch nahmen, denn die schiitischen Gesellschaften galten gemeinhin als relativ geschlossen. So war es auch in der Zeit zwischen 1871 und 1913, als die Ostprovinz unter osmanische Herrschaft fiel. Wie in anderen Gegenden des Reiches erlaubten die Osmanen religiösen Minderheiten eine gewisse Autonomie. Schiitische Richter schlichteten Streitfälle innerhalb der Gemeinschaft und die lokalen Notablen zogen die Steuern ein. Als Ibn Saud 1913 in die Ostprovinz kam, übergaben ihm die sunnitischen und schiitischen Notablen al-Ahsa und Qatif kampflos. Sie erhofften sich, dass er die Ikhwan und die wahhabitischen Kleriker im Zaum halten könne, was allerdings Wunschenken blieb. Speziell in den ersten zwei Jahrzehnten der saudischen Herrschaft wurden die Schiiten Opfer religiöser Verfolgung und ihre Gebets- und Bildungsstätten zerstört.

Der Einfluss der Ölindustrie

Eine mit den Al-Saud verwandte Familie, die bin Jiluwi, erhielt als Belohnung für ihre Treue den Gouverneursposten in der Ostprovinz. Die Ansätze zur Selbstverwaltung, die sich unter den Osmanen entwickelt hatten wurden rückgängig gemacht und viele Schiiten emigrierten nach Bahrain, Kuwait,

Basra oder Najaf. Da die langsam entstehende saudische Bürokratie vor allem mit Gefolgsleuten aus dem Najd und wichtigen Familien aus dem Hijaz bestückt wurde, hatten die Schiiten das Nachsehen. Erst der Beginn der Ölförderung in den späten 30er Jahren brachte ihnen neue Möglichkeiten. Da die Ölfelder oft unmittelbar neben oder unter den schiitischen Dörfern lagen und die Amerikaner von ARAMCO keinen Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten machten, fanden tausende von Schiiten eine Stelle in der Ölindustrie. Sie arbeiteten zusammen mit Migranten aus dem Süden Saudi-Arabiens und Arbeitern aus anderen Ländern. Vor allem Palästinenser und Ägypter verbreiteten moderne politische Ideen, was, zusammen mit den prekären Zuständen in den Arbeitercamps, der Auslöser für die erste und letzte saudischen Arbeiterbewegung war. Bei den grossen Streiks von 1953 und 1956 waren Schiiten massgeblich beteiligt und viele traten danach den geheimen, linken Organisationen bei, die in der Ostprovinz aber auch in Riad und im Hijaz entstanden.

Seit den 1950er Jahren suchten also viele Schiiten Zuflucht in nicht-konfessionellen Ideologien und richteten ihre Kritik gegen den saudischen Staat. Diese Entwicklungen verstärkten die anti-schiitischen Untertöne, die im saudischen Establishment nach wie vor vorhanden waren, noch weiter. Zu den bereits erwähnten religiösen und tribalen Animositäten kam jetzt noch die Gefahr politischer Subversion.

Der Aufstand im Muharram 1400 (1979)

Die eigentlichen Früchte des saudischen Ölbooms waren in den 1970er Jahren (fast) allgegenwärtig: neue Strassen, Infrastruktur, rapide Urbanisierung, all dies führte zu einem noch nie dagewesenen sozialen und wirtschaftlichen Wandel. In der Ostprovinz entwickelte die Regierung vor allem die neuen Siedlungen Dammam, Dhahran und al-Khubar, während die alten schiitischen Städte wie Qatif, Safwa, Tarut, Saihat oder die Dörfer in al-Ahsa wenig profitierten. Gleichzeitig begann ein Ableger einer schiitischen islamistischen Strömung Schiiten aus der Ostprovinz zu rekrutieren. Der spiritueller Führer dieser in den 1960er Jahren im Iraq gegründeten Bewegung war Muhammad Mahdi al-Shirazi, während seinem Nefen Muhammad Taqi al-Mudarrasi die operationelle Führung oblag. In Kuwait, wo sich diese Gruppe in

den 1970er Jahren niederliess, wurden junge Saudis nicht nur in Religion unterwiesen sondern auch in die Tücken politischer Untergrundarbeit eingeführt. Einer von diesen war Hassan al-Saffar, damals noch ein Teenager. Er und einige andere junge Saudis fuhren aus Kuwait zurück in die Ostprovinz, predigten, rekrutierten und organisierten geheime Zellen, welche die schiitische Bevölkerung empfänglich für revolutionäre Ideen machen sollten. Als die islamische Revolution im Iran 1979 ihren Siegeszug antrat, kam vielen Schiiten die Sprache der Revolution bekannt vor. In Reden von al-Saffar und anderen und den insgeheim verteilten Pamphleten war diese Neuinterpretation der Schia propagiert worden. Khomeinis Charisma mobilisierte auch die Schiiten in der Ostprovinz, und die jungen Revolutionäre wie al-Saffar fanden, die Zeit sei reif, auch in Saudi-Arabien die Revolution zu proben. Hinzu kam, dass al-Shirazis und al-Mudarrasis Organisation 1979 nach Iran übersiedelte, dort organisatorische Unterstützung erhielt und arabische Radiosender in Betrieb nahm. Diese riefen die Schiiten im Irak, in Bahrain und in Saudi-Arabien zur Revolution auf. Zu Beginn des Muharram 1400, der im Jahr 1979 auf den November fiel, war es so weit. Die Schiiten in Qatif und den umliegenden Dörfern gingen auf die Strasse um die seit 1913 verbotenen Aschura-Prozessionen öffentlich abzuhalten. Die saudische Führung, die wegen der zur selben Zeit stattfindenden Besetzung der Grossen Moschee in Mekka durch Juhayman al-Utaybi verunsichert war, schlug die Demonstrationen mit Hilfe der Nationalgarde brutal nieder. Rund zwei Dutzend Menschen starben, danach gingen hunderte von jungen Demonstranten ins Exil nach Iran. Dort traten sie der Bewegung al-Shirazis und al-Mudarrasis bei, die kurz nach den Ausschreitungen die Gründung einer saudischen Unter-Gruppe, der Organisation für die Islamische Revolution auf der Arabischen Halbinsel unter Führung Hassan al-Saffars, bekanntgaben.

Schiiten als saudische Nationalisten

Das schwierigste Kapitel der Beziehungen zwischen den Schiiten und dem Staat hatte begonnen und dauerte bis 1993. Während meiner Forschung in Saudi-Arabien hat mir einmal jemand hinter vorgehaltener Hand erzählt, die Beziehungen zwischen Saudi-Arabien und Iran seien wie ein Thermometer,

an dem man den Grad der Probleme zwischen dem saudischen Staat und der schiitischen Minderheit in Saudi-Arabien ablesen könne. Das ist wohl übertrieben, doch zeigt diese Allegorie, dass die Schiiten in öffentlichen und privaten Diskussionen oft als Fünfte Kolonne Irans wahrgenommen werden. Die Gründung eines Ablegers der Hizbullah in Saudi-Arabien 1987, die eine Anzahl von Anschlägen auf Ölförderstationen und saudische Diplomaten verübte, nährte diese Verdächtigungen. Ab Mitte der 1980er Jahre mussten die schiitischen Oppositionellen allerdings einsehen, dass für den Iran der Revolutionsexport in die Ostprovinz keine Priorität darstellte und dass ihre subversiven Tätigkeiten kaum Früchte trugen. Sie liessen sich daher nach dem ersten Golfkrieg auf einen Handel mit König Fahd ein, der ihnen eine Generalamnestie und die Rückkehr nach Saudi-Arabien ermöglichte. Der König hatte ein Interesse daran, eine Zusammenarbeit zwischen der sunnitischen und schiitischen Opposition zu verhindern. Nach einem historischen Treffen von vier Oppositionellen mit dem König im September 1993 kehrten fast alle schiitischen Oppositionellen nach Saudi-Arabien zurück, einschliesslich der verbliebenen linken Aktivisten und Mitglieder der Hizbullah.

In der Geschichte der Beziehungen zum Staat war dies ein Wendepunkt. Dutzende von schiitischen Intellektuellen setzten sich für einen «modernen» saudischen Nationalismus ein, der nicht auf einer spezifischen Interpretation der Religion beruht, sondern auf einem saudischen Nationalgefühl. Sie schufen relativ gute Beziehungen zum Kronprinz Abdullah, welcher seit 2005 König ist, und beteiligten sich aktiv an den von diesem initiierten nationalen Dialogforen. So löblich letzteres Unterfangen auch ist, so dienen die Protokolle dieser nationalen Dialogforen doch eher als Quelle für Diskursanalysen in einer Doktorarbeit als der Veränderung des institutionalisierten Konfessionalismus in Saudi-Arabien.

Denn obwohl in mehrheitlich schiitischen Gebieten wie Qatif schiitische Religiosität heutzutage relativ frei gelebt werden kann, werden in gemischt besiedelten Gebieten immer noch Moscheen und Hussainiyas geschlossen. Konzepte wie Minderheitenrechte, Föderalismus, oder proportionale Repräsentation in der Regierung, welche in anderen Ländern zur Integration von Minderheiten angewendet werden, sind in Sau-

di-Arabien tabu. Dass viele Konflikte in der Region einen konfessionellen Unterton haben und als Folgen eines neuen Kalten Krieges zwischen Saudi-Arabien und Iran gedeutet werden, erschwert die Situation zusätzlich. Die oft problematischen Beziehungen der Schiiten zum Staat haben sich seit 1979 zwar zusehends verbessert, eine vollumfängliche Integration und Akzeptanz der Schiiten wird aber wohl noch eine Weile auf sich warten lassen.

Cole, Juan R. I. «Rival Empires of Trade and Imami Shiism in Eastern Arabia, 1300-1800.» *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 2 (1987): 177-203.

Ibrahim, Fouad. *The Shi'is of Saudi Arabia* London: Saqi, 2006.

Louer, Laurence. *Transnational Shiite Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*. London: Columbia University Press, 2008.

Matthiesen, Toby. «Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group.» *The Middle East Journal* 64, no. 2 (Spring 2010): 179-97.

———. «The Shi'a of Saudi Arabia at a Crossroads.» *Middle East Report Online* (May 6, 2009).

Steinberg, Guido. «The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsa') 1913-1953.» In *The Twelver Shia in modern times : religious culture & political history*, edited by Rainer Brunner and Werner Ende, 236-54. Leiden: Brill, 2001.

1 Zwei der wenigen guten Artikel zur Geschichte der saudischen Schiiten sind: Juan R. I. Cole, «Rival Empires of Trade and Imami Shiism in Eastern Arabia, 1300-1800», *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 2 (1987), 177-203, Guido Steinberg, «The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsa') 1913-1953,» in *The Twelver Shia in modern times : religious culture & political history*, ed. Rainer Brunner and Werner Ende (Leiden: Brill, 2001), 236-54.

In den letzten Jahren sind zwei weitere wichtige Werke erschienen, welche die Politisierung der saudischen Schiiten seit den 1970er Jahren behandeln. Fouad Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia* (London: Saqi, 2006), Laurence Louer, *Transnational Shiite Politics: Religious and Political Networks in the Gulf* (London: Columbia University Press, 2008). Für eine Diskussion der schiitischen Opposition und der jüngsten Entwicklungen in der Schiitenfrage siehe Toby Matthiesen, «Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group.» *The Middle East Journal* 64, no. 2 (Spring 2010), 179-97, Toby Matthiesen, «The Shi'a of Saudi Arabia at a Crossroads», *Middle East Report Online* (May 6, 2009).

Roberta Medda-Windischer

Human Rights and Minority Protection

Reconciling Unity and Diversity

The concept of minority protection is one the oldest concerns of international law, finding its origin in the rise of the nation-state when many treaties were concluded for the benefit of specific groups¹. In addition to the security concern that characterises largely the international protection of minorities and the traditional partition between individual and collective rights (*infra*), the idea underlying the protection of minorities was since the League of Nations twofold: on the one hand to allow minorities to live alongside the rest of the population in a position of equality, and on the other to preserve the characteristics and the separate identity of minorities².

Minority protection and the difference with the prevention of discrimination was clarified by the UN-Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and the Protection of Minorities, at its very first session, in 1947³. In that occasion it was indicated that there was a fundamental difference between them. Discrimination implied any act or conduct that denied to individuals or groups of people the equality of treatment they may wish. Protection of minorities was described as the protection of non-dominant groups and the individuals belonging to such groups, who while wishing in general for equality of treatment with the majority, wish for a measure of differential treatment in order to preserve basic characteristics which they possess and which distinguish them from the majority of the population. It follows that differential treatment of such groups or individuals belonging to such groups is justified when it is exercised in the interest of the community as a whole.

Roberta Medda-Windischer is Senior Researcher at the European Academy of Bolzano/Bozen, Institute for Minority Rights, LL.M (University of Essex), PhD (Law - University of Graz). This article is based on a larger work by the same author entitled "Old and New Minorities. Reconciling Diversity and Cohesion" (Nomos Publisher, Baden-Baden, 2009).

Prevention of discrimination and the protection of minorities represent therefore different developments of the same idea of equality of treatment for all peoples. One required the elimination of any distinction imposed, whereas the other required safeguards to preserve

certain distinctions voluntarily maintained. This concept of minority protection is based on the assumption that whilst general human rights standards remain an essential part of the platform for the protection of minorities, there are many minority concerns which cannot be fully handled by the application of universal human rights. One of these for instance is the right to maintain a particular way of life and to follow particular ways of controlling land or natural resources. Another set of concerns are those which require public spending by the governments or acceptance by states of particular restrictions which do not apply in their relations to members of other groups in society. When special measures or special arrangements are called for, they can be demanded only by particular groups in particular settings, and therefore require moving beyond universal human rights.

The differences between minority and majority groups may be profound or may be difficult to discern. However, what distinguishes all minority groups is that they manifest, albeit implicitly, a desire to maintain a collective identity which differs from the mainstream culture. Culture in this context is not synonymous with particular practices, customs or manners of dress. It is a sense of communal self-identity that pervades almost every aspect of life, including work and economic activity. It is the "traditions of everyday life"⁴.

Considering that the principal cause of the emergence of minorities in the world today is migration, in the current discussion on minority issues it is debated whether the scope of application of international treaties pertaining to minorities that are usually applied to historical, old minorities can be extended to new minority groups stemming from migration⁵. This approach is based on the conviction that in spite of their differences, old and new minorities share some common characteristics and thus voice similar claims, namely the right to existence, the right to equal treatment and non-discrimination, the right to identity and diversity, and the right to the effective participation in cultural, social and economic life and in public affairs.⁶ Alongside common claims, the rationale behind the protection for old and new minorities has likewise a common basis, namely maintaining and promoting peace and security, protecting human rights and cultural diversity as well as democratic participation and democratic pluralism⁷.

While there are evident differences between old and new minority groups these relate only to certain rights in the international catalogue. This is not a matter of interpretation. It is clearly expressed in the international instruments. For instance, the most relevant legal instrument on minority protection, the Framework Convention for the Protection of National Minorities (hereinafter referred to as the "Framework Convention" or FCNM)⁸ contains only three articles that condition their entitlements on 'traditional' ties, which, according to the Explanatory Report of the Framework Convention, are not necessarily only those of historical minorities.

In this regard, the Explanatory Report states, rather ambiguously, that the term 'inhabited ... traditionally' – referred to by Art. 10², Art. 11³, and Art. 14² of the FCNM – "does not refer to historical minorities, but only to those still living in the same geographical area."⁹ These provisions pertain to the use of the minority language in public administration and on public signs and also in relation to education in the mother tongue; all other entitlements relate to all individuals who may be in the position of a minority, thus old and new minorities alike, groups officially recognised as national minorities and those not recognised, individuals with or without the citizenship of the country in which they live.

Obviously, when reference is made to universal human rights or some basic norms of minority protection there is no need to distinguish between persons belonging to ethnic, religious or linguistic groups made up of recent immigrants, or those living in a given territory from 'immemorial' time. Other claims, such as the claim to use a minority language in relations with the authorities or the claim to street names in the minority language are more specific and need to be differentiated.

The difference, however, is not (only) based upon the fact that a given group belongs to the 'old' or 'new' minority category: other factors are also relevant and apply without distinction to old and new minorities alike, such as on the one hand, socio-economic, political and historical factors, legacy of past colonisation or forms of discrimination, but on the other, the fact that members of a minority live compactly together in a part of the state territory or are dispersed or live in scattered clusters, or that members of a community having distinctive characteristics have long been established on the territory, while others have only recently arrived. Minority groups, old and new minorities alike, are not indistinct monoliths but are composed of groups very different from each other. The catalogue of minority rights has been so far implemented to historical minorities without an abstract differentiation amongst various minority groups, but by taking into account other more pragmatic factors, as those mentioned above. The same approach should be applied when extending minority protection to new minority groups stemming from migration. This is the so-called 'article-by-article' approach favoured by many international bodies as the Coe Advisory Committee of the Framework Convention (ACFC)¹⁰.

Individual versus Collective Rights

As seen earlier, the 'securitisation' of ethnic relations has been one of the main short-term concerns behind most international treaties and declarations on the protection of minorities¹¹. The avoidance of violence and civil war was indeed the original agenda behind an internationalization of minority rights¹². Many of the peace treaties signed after the Second World War did not contain clauses protecting minorities but only general rules on non-discrimination: history tended to show that states such as Germany relied upon mino-

rity provisions in the treaties to intervene militarily¹³, thus the abuse of minority treaties by Germany – and the consequent failure of the League of Nations – had left minority clauses with a poor reputation.

As a result, in the process of codifying general human rights after the Second World War the emphasis shifted from group protection to the protection of individual rights and freedoms. The non-discrimination principle was applied accordingly, which meant that whenever a persons' rights were violated because of a group characteristic, be it race, religion or nationality to name a few, the matter was to be resolved by protecting the rights of the individual on a purely individual basis.

Minority rights have therefore been traditionally admitted in contemporary standards of human rights as rights of individuals rather than collective or group rights. The refusal by states of any insinuation that some minority rights may be collective rights is illustrated by the discussion at the 1993 UN Vienna Conference on Human Rights on whether references in two controversial passages of the Concluding Document had to be to either indigenous 'people' or indigenous 'peoples'. The former of the two prevailed¹⁴. Many governments were and are still reluctant with the use of the term 'peoples' for fear that it can be used to assert the right of peoples to self-determination¹⁵. Indeed, the title of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples¹⁶ remained unsettled for some time: the Intergovernmental Commission on Human Rights had refrained from using the term "rights of indigenous peoples" preferring to refer to a draft "declaration of indigenous rights."¹⁷ These concerns are reflected in most recent international documents concerning minorities, in which, whilst it is acknowledged that the promotion and protection of rights of minorities contribute to the stability of states, it is pointed out that minority rights cannot serve as a basis for claims of secession or dismemberment of the state, and special mention is made to the principle of sovereignty and territorial integrity¹⁸.

In the debate on the individual or collective dimension of minority rights it emerges also a pragmatic position according to which, as the human experience is such that human beings possess both individual and social dimensions, there is no dichotomy on individual or collective dimension and so no need to choose¹⁹.

As Packer puts it: "[T]here is no problem either for liberal philosophy or for international human rights law, to conceive and prescribe entitlements for groups (i.e. individuals in community): one needs not choose between the extreme of the isolated individual or the amorphous 'collective'."²⁰ Ultimately the real issue is whether the groups which human beings form are free and whether members of those groups are able to live in dignity, including with regard to maintenance and development of their identity.

Human Rights and Minority Protection

Questions concerning whether and how the rights of minorities should be recognised in politics, and how to maintain and strengthen the bonds of community in ethnically diverse societies are among the most salient and vexing on the political agenda of many societies. The growing diversity of national communities has generated pressures for the construction of new and more defensible forms of accommodating unity and diversity.

States seem increasingly more convinced that it is not enough to ensure 'equality' to ethnic, linguistic and religious minorities living within their borders, and that minorities are entitled to a variety of measures aimed at enhancing their culture, their language and their religion. But if it was relatively easy to reach a general agreement on the prevention and punishment of genocide, and on the elimination of racial discrimination – subjects for which there exist important and widely-ratified instruments – it is far more difficult to convince those who still manifest the view that minority claims are subversive and a danger to the integrity of the state, and that minority rights and diversity need to take second place to imperatives of state security and unity.

A defensible pluralist model that seeks to accommodate minority claims implies searching for a balance between unity and separation, cohesion and respect for diversity. If one opts solely for unity, the risk is assimilation and the disappearance of a minority as a distinct group; if one chooses exclusively diversity, the result can be the cultural 'ghettoization' of a minority group with consequent separation and marginalisation from society. How to reconcile the demands of cultural diversity and political unity; that is, how to create a political community that is both

cohesive and stable and satisfies the legitimate aspirations of minorities, has been a subject of considerable discussion ever since the rise of the modern state, and particularly during the past few decades.

Minority rights, along with human rights, represent important tools for the accommodation of minorities, old and new groups alike, as they create a legal framework in which minorities can see their claims recognised within the limits of the legal provisions enshrined in the texts of relevant international instruments as interpreted and implemented by national and supranational bodies. Such a pluralist framework has thus two strong components:

(a) the recognition of diversity, namely the recognition of religious, ethnic, linguistic and cultural identity that can be achieved through the extension of the scope of application of certain provisions typical of the protection of historical minorities, such as those from the Framework Convention on National Minorities, to all minority groups, including new minority groups stemming from migration;

(b) the preservation of unity and cohesion through the protection of a core of common values based on the universal human rights catalogue²¹, contextualised and detailed, as far as Europe is concerned, by the European Court of Human Rights that, with its several decades of interpretative case-law, has engendered the most sophisticated jurisprudence of any of the international judicial instruments promulgated to protect human rights²². This approach recognises the diversity of minorities as a legitimate and valued part of the community, but with the limit of international human rights standards and the scrutiny of international bodies. By making minorities to identify with the broader community, this model acquires both the right to demand their loyalty and support, and the power to mobilise their moral and emotional energies.

This legal framework is composed of rights and freedoms but also of limitations and restrictions providing a guarantee that minority claims as well as majority concerns will not exceed certain limits. Accordingly, the minority (diversity) - majority (unity) debate will be framed in a peaceful and more constructive dialogue. This will contribute to defuse tensions and conflicts by rationalising the dilemmas over the most complex and urgent issues that our increasingly diverse societies encounter, namely se-

curity and public order, on the one hand, and recognition of traditional, community-based practices, on the other. In this way, minority claims for diversity and the more general concern for unity, cohesion, security and public order can be accommodated in a peaceful framework: an 'institutionalised' dialogue in which a supranational body such as the Strasbourg Court is the custodian of these principles and values and acts as objective and neutral third party.

Clearly, this approach is not without difficulties and is burdensome for both parties. Minorities must learn to negotiate often in an unfamiliar or even hostile environment where their minority statuses make them vulnerable to marginalisation and segregation. The majority group, on the other hand, must cope with diversity in its schools, workplaces, housing, public spaces, and neighbourhoods and must display tolerance and broadness. At the heart of any successful model lays, in the end, a sincere willingness on both sides – majority and minority – for continuous interaction, mutual adjustments and accommodation.

1 The Treaty of Paris of 30 March 1856 that settled the Crimean War between Russia and the alliance of the Ottoman Empire, France and the United Kingdom contained, for instance, provisions referring to the protection of Christian minorities in the Ottoman Empire, or the Treaty of Berlin of 13 July 1878 between United Kingdom, Austria-Hungary, France, Germany, Italy, Russia and the Ottoman Empire accorded a special legal status to some religious groups. See, *Thomas Buergenthal, International Human Rights in a Nutshell (West Publishing Company; St. Paul, Minnesota, 3rd ed., 2002), 7.*

2 This double-track system of protection was confirmed by the International Court of Justice in its leading case on the Minority Schools in Albania. PCIJ, *Minority Schools in Albania, Advisory Opinion*, 6 April 1935, XXXIV Session, Series A-B, No.64. The dispute originated with an amendment that was introduced into the Albanian Constitution whereby all private schools were abolished throughout the country. The Greek minority maintained that the amendment was in violation of the Albanian Declaration of 1921 concerning the protection of minorities. The Government of Albania contended that, since the abolition of the private schools constituted a general measure applicable to the majority as well as the minority, it was in conformity with the Declaration. In this case, the Permanent Court introduced the concept of equality in law and fact: „Equality in law precludes discrimination of any kind: whereas equality in fact may involve the necessity of different treatment in order to attain a result which establishes an equilibrium between different situations. (...) The equality between members of the majority and of the minority must be an effective, genuine equality.“ (Ibid., 19)

3 See, Marc Bossuyt, *The Concept and Practice of Affirmative Action*, Preliminary Report submitted by the Special Rapporteur to the

- UN Sub-Commission on the Promotion and Protection of Human Rights Fifty-second session, UN Doc. E/CN.4/Sub.2/2000/11, 19 June 2000.
- 4 Steven Wheatley, "Deliberative Democracy and Minorities", 14(3) *European Journal of International Law* (2003), at 508.
- 5 The terms historical, traditional, autochthonous minorities - the 'old minorities' - refer to communities whose members have a distinct language and/or culture or religion compared to the rest of the population. Very often, they became minorities as a consequence of a re-drawing of international borders and their settlement area changing from the sovereignty of one country to another; or they are ethnic groups which, for various reasons, did not achieve statehood of their own and instead form part of a larger country or several countries. The new minority groups stemming from migration - the 'new minorities' - refers to groups formed by individuals and families, who have left their original homeland and emigrate to another country generally for economic and, sometimes, also for political reasons. They consist, thus, of migrants and refugees and their descendants who are living, on a more than merely transitional basis, in another country than that of their origin. The term 'new minorities' is thus broader than the term 'migrants' as it encompasses not only the first generation of migrants, but also their descendants, second and third generations, who are individuals with a migration background often born in the country of 'immigration' and who cannot objectively and subjectively be subsumed under the category of 'migrants'. An example of the difference between new and historical minorities can be observed, in Italy, within the Albanian community: the Albanian immigrants arrived in the 1990s and the Albanian minority (Arbëreshe) settled since the last five centuries in the south of Italy; or, in the U.S., within the Latinos: the Spanish-speaking immigrants recently arrived from Latin America and the Spanish-speaking minorities - Puerto Ricans and Chicanos.
- 6 The positions in this regard are extremely diversified: among states, some have adopted rather narrow views firmly opposing the extension of minority provisions to new minorities (Declaration by Germany, CoE Framework Convention for the Protection of National Minorities, dated 11 May 1995, and Declaration by Estonia, FCNM, dated 6 January 1997, at <http://conventions.coe.int>), others have instead pragmatically applied some provisions to new groups (Opinion of the CoE Advisory Committee of the Framework Convention for the Protection of National Minorities on the United Kingdom, 30 November 2001, ACFC/INF/OP/I(2002)006, para. 14; ACFC, Second Report submitted by Finland, 10 December 2004, ACFC/SR/II(2004)012 (Art.3)), others have not yet taken an official position. Most international bodies dealing with minorities have adopted an open approach especially the Advisory Committee of the Framework Convention (Opinion on Austria, 16 May 2001, ACFC/INF/OP/I/009, paras. 19-20, at 34; ACFC, Opinion on Germany, 1 March 2002, ACFC/INF/OP/I/008, paras. 17-18, at 40; ACFC, Opinion on Ukraine, 1 March 2002, ACFC/INF/OP/I/010, para. 18), the European Commission for Democracy Through Law (the CoE Venice Commission) (Report on Non-Citizens and Minority Rights, CDL-AD(2007)001, 18 January 2007), the UN Human Rights Committee (HRC, CCPR, General Comment No. 23, The rights of minorities (Art. 27), CCPR/C/21/Rev.1/Add.5, 8 April 1994, paras.5.1-5.2).
- 7 See, Sia Spiliopoulou Åkermark, "Shifts in the Multiple Justifications of Minority Protection", 7 *European Yearbook on Minority Issues* (2007/8), 5-18.
- 8 Framework Convention for the Protection of National Minorities, adopted on 1 February 1995, entered into force on 1 February 1998, ETS No. 157.
- 9 Explanatory Report of the FCNM (Emphasis added) (para. 66), at <http://conventions.coe.int>.
- 10 See, among others, ACFC, Opinion on Austria, 16 May 2001, ACFC/INF/OP/I/009, paras. 19-20, at 34; ACFC, Opinion on Germany, 1 March 2002, ACFC/INF/OP/I/008, paras. 17-18, at 40; ACFC, Opinion on Ukraine, 1 March 2002, ACFC/INF/OP/I/010, para. 18. See, also Asbjørn Eide, Chairman of the former UN Working Groups on Minority, who best summarised this approach by saying: „The scope of rights is contextual.“ Asbjørn Eide, Protection of Minorities, Report submitted to the UN Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Forty-fifth session, 10 August 1993, UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1993/34, para. 27.
- 11 Ole Waever, „Securitization and Desecuritization“, in Ronnie D. Lipschutz (ed.), *On Security* (Columbia University Press, New York, 1995).
- 12 Will Kymlicka, „Multiculturalism and Minority Rights: West and East“, 4 *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* (JEMIE), 2002.
- 13 The Polish Minorities Treaty between the Principal Allied and Associated Powers and Poland, signed at Versailles on 28 June 1919 states (Art. 8): „Polish nationals who belong to racial, religious or linguistic minorities shall enjoy the same treatment in law and in fact as the other Polish nationals.“ Consolidated Treaty Series, Vol. 225, 412. See, Patrick Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities* (Clarendon Press, Oxford, 1991).
- 14 United Nations, General Assembly, Vienna Declaration and Programme of Action, World Conference on Human Rights, Vienna, 14-25 June 1993, A/Conf.157/23, 12 July 1993, paras. 28-32. See, Nigel S. Rodley, "Conceptual Problem in the Protection of Minorities: International Legal Developments", 17 *Human Rights Quarterly* (1995), 48-71, at 61-65. See also, Thomas D. Musgrave, *Self-Determination and National Minorities* (Oxford University Press, Oxford, 2002), at 148-179.
- 15 Art. 1(1) ICCPR reads: "All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development." Thornberry summarises best the reasons for this restrictive approach towards minority rights as follows: "The first is that the corporate conception challenges State monopoly on power and loyalty, purporting to create an 'entity' with a legal and moral existence, capable of reaching international law directly over the heads of governments. The second is self-determination: it is sensed that reifying the group will contribute to the intensification of intensification of its potential for separatism. This also affects perceptions of the legitimacy of autonomy - applauded but not mandated by international law. The third is cultural - the literature is full on 'cultural relativism', often and unfairly carrying the assumption that minorities are peculiarly oppressive of women, dissidents, etc. All this washes over minority rights with insinuations

The Universal Declaration of Human Rights

PREAMBLE (December 10, 1948)

Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world,

Whereas disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of mankind, and the advent of a world in which human beings shall enjoy freedom of speech and belief and freedom from fear and want has been proclaimed as the highest aspiration of the common people,

Whereas it is essential, if man is not to be compelled to have recourse, as a last resort, to rebellion against tyranny and oppression, that human rights should be protected by the rule of law,

Whereas it is essential to promote the development of friendly relations between nations,

Whereas the peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women and have determined to promote social progress and better standards of life in larger freedom,

Whereas Member States have pledged themselves to achieve, in co-operation with the United Nations, the promotion of universal respect for and observance of human rights and fundamental freedoms,

Whereas a common understanding of these rights and freedoms is of the greatest importance for the full realization of this pledge,

Now, therefore the General Assembly proclaims this Universal Declaration of Human Rights as a common standard of achievement for all peoples and all nations, to the end that every individual and every organ of society, keeping this Declaration constantly in mind, shall strive by teaching and education to promote respect for these rights and freedoms and by progressive measures, national and international, to secure their universal and effective recognition and observance, both among the peoples of Member States themselves and among the peoples of territories under their jurisdiction.

of inadmissible practices". Patrick Thornberry, "An Unfinished Story of Minority Rights", in Anna-Maria Biro and Petra Kovacs (eds.), *Diversity in Action- Local Public Management of Multi-ethnic Communities in Central and Eastern Europe* (LGI, Budapest, 2001). 47-73, at 70.

16 UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, adopted by the UN General Assembly on 13 September 2007, UN Doc. GA/10612

17 See, UN Commission on Human Rights, Resolution 1993/31 - Report of the Forty-nine Session, adopted on 5 March 1993.

18 Art. 21 FCNM; Art. 8(4) UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, adopted by General Assembly Resolution 47/135 of 18 December 1992.

19 See, among others, Joseph Marko, "Equality and Difference: Political and Legal Aspects of Ethnic Group Relations", in Franz Matscher (ed.), *Vienna International Encounter on Some Current Issues Regarding the Situation of National Minorities* (N.P.Engel Verlag, Kehl, Strasbourg, Arlington, 1997), 67-97, at 87; Geoff Gilbert, "The Legal Protection Accorded to Minority Groups in

Europe", 23 *Netherlands Yearbook of International Law* (1992), 67-104, at 80.

20 John Packer, "Problems in Defining Minorities", in Deirdre Fottrell and Bill Bowring (eds.), *Minority and Group Rights in the Millennium* (Kluwer Law International, The Hague, London, Boston 1999), 223-274, at 244.

21 The universality, indivisibility and interdependency of human rights has been acknowledged by the UN World Conference on Human Rights held in Vienna in 1993, and later confirmed in the 2000 UN Millennium Declaration (United Nations, General Assembly, *Vienna Declaration and Programme of Action of the World Conference on Human Rights* (1993), A/CONF.157/23, 12 July 1993, para. 5; *United Nations Millennium Declaration* - Resolution adopted by the General Assembly 55/2, 8 September 2000).

22 For a detailed analysis of the ECHR judgments as illustrative of a 'common European standard' for minority and human rights protection, see Roberta Medda-Windischer, "Old and New Minorities. Reconciling Diversity and Cohesion" (Nomos Publisher, Baden-Baden, 2009).

Amir Sheikhzadegan

Ethnic identity among the Iranian Azeris

Iran is a multi-ethnic country with Persians accounting for only half of its 71 million people. From the remaining Non-Persians, almost half are Azeris (Samii 2000: 128), mostly living in northwest Iran, but also as migrants in many other areas of the country. Azeris are primarily distinguished by their language Azeri – a branch of Turkic languages very much influenced by Persian and Arabic vocabularies.

An area of considerable size, Azerbaijan territory began, from the early 19th century, a continuous process of getting split. Whereas a large part of its lands (what is now the territory of Republic of Azerbaijan) were annexed by the Russians in the 1810s/1820s, its remaining area was further split, during Pahlavi (1925-1979) and Islamist regimes, into the provinces of East Azerbaijan, West Azerbaijan, Zanjan and Ardebil. These four provinces have a total area of 122,660 km², which is roughly 1.5 times bigger than that of the Republic of Azerbaijan (86,600 km²).

This territorial fragmentation went hand in hand with the emergence of an historical phenomenon, which was to impact the center-periphery relations in Iran for the time to come: the rise of modern nation-state in the early 20th century. This new political order had three major consequences for the Azeri people.

Firstly, Azerbaijan, for centuries the epicenter of political and economic power in Iran, assumed a peripheral status, as the centralized modern state concentrated the political power in Tehran. As a matter of fact, the shift of power to Tehran had begun much earlier as the Qajars (1794-1925) chose this city in 1796 as their capital. Nevertheless, Tabriz remained, as co-capital of the Qajars (Chehabi 1997), an important focal point of the political power as well

Amir Sheikhzadegan, born in 1956 in Teheran, is presently assistant professor at the University of Fribourg. He studied sociology at the universities of Teheran and Zürich, specializing in sociology of development, Islam in global structure, and social inequalities.

as of economy and culture. The modern nation-state drastically changed this constellation to the advantage of Tehran.

Secondly, the growing gap between Tehran and Azerbaijan regarding their pace of development led to a large-scale

migration of Azeris to Tehran, so that soon there lived in this city more Azeris than in Tabriz, the biggest city of Azerbaijan (Atabaki 2005: 37). This mass migration further contributed to the stagnation and peripherization of this region.

Thirdly, the modern nation-state was based upon a homogeneous notion of Iranian nation and a denial of cultural rights for ethnic groups. This ideology, best expressed in Reza Shah's slogan of "one country, one nation" (Atabaki 2005: 32), was soon translated into a repressive policy towards the cultural claims of the ethnic groups. The core issue of this policy was to establish Persian as the only eligible language in the state administration, the educational system, and the media all over the country.

The Persian-centered nationalist policies of the central government evoked among the Azeris an ethnic identity of varying degree, which has ever since been present in all the major political upheavals in Azerbaijan. However, Azeri nationalism has had at least two other causes. On the one hand, the anti-Azeri discrimination has not been limited to the political sphere. Persian or Tehrani chauvinism, expressed in the mockery of Azeri language as well as jokes about the "Turks", has also been of certain relevance. On the other hand, Azerbaijan, as the gate of modernism in 19th century Iran, was also receptive of socialist ideas, including the doctrine of protecting the "peoples' cultures". Thus, many leading Azeri intellectuals, including Mohammad A. Rasoolzadeh

(1884-1954), advocated a federal political system (Adamiyat 1984: 175), which would allow a fostering of local cultures. Thanks to this *Zeitgeist*, Azerbaijan, and more specifically its Russian part, witnessed in the early 20th century a renaissance of Azeri literature (Javadi 2003). This allowed many intellectuals to better communicate their modernist ideas to the Azeri masses. The satirical poems of the great (Russian) Azeri poet Aliakbar Taherzadeh Saber (1862-1911) are indeed the best example of how the intellectuals used the local language to bring their political ideas to the “ordinary” people. Nevertheless, all revolutionary movements in Azerbaijan, from Mashruteh (1905-11) to the Khiabani movement (1920), were mainly committed to the installation of democracy in Iran, with Azeri nationalism being rather a latent tendency.

At the outset of World War II, however, the situation had changed considerably. While Reza Shah’s Persian-centered police state had intensified the grievances of Azeri nationalists, the cultural autonomy of the Azerbaijan Soviet Socialist Republic made the case stronger for promoting the local language. Therefore, the forced retreat of the king in 1941 as well as the deployment of the Soviet army in the northern provinces of Iran were used by Moscow-oriented Azeri socialists, led by Jafar Pishevari, to proclaim in 1945 a socialist republic in the Iranian Azerbaijan with Azeri as its official language. In 1946, soon after the withdrawal of the Soviet army, the young republic was dismantled by the Iranian army. The restoration of the Persian-centered autocracy under Mohammad Reza Shah meant a renewed repression of Azeri nationalism.

In the period 1946-1978, Azeri nationalism was almost absent from the public life of the Azeris. Even though some poets continued to write in Azeri – including Sahand, Saher and especially Shahriar, whose nostalgic poem “Heydar-Baba-ya salam” is generally regarded as the most important work in the Iranian Azeri Literature in the twentieth century (Djavadi 1993: 129) – Azeri nationalism as a political movement was almost non-existent. For a short while, the Azeri novelist and essayist Samad Behrangi (1939-68) triggered in the 1960s a hot debate in the Azeri public as he criticized the exclusive usage of Persian in Azeri-speaking schools. However, this debate did not really lead to a revival of Azeri nationalism.

As the mass movement against the autocratic policies of the Pahlavi regime broke out in 1978, the Azeris took part in the nation-wide uprising assuming thereby a key role. In the same year, Azeri nationalists used the political opening to start with their cultural activities including the publication of Azeri journals. In 1980, the newly awakened Azeri nationalism experienced a turning point. As the Islamists ignored the protest of the Tabrizi grand Ayatollah Seyyed Kazem Shariatmadari against the adoption of “*velayat-e faqih*” (“guardianship of the theologian”) in the new constitution, there followed mass demonstrations in some cities of Azerbaijan creating a severe political crisis in the region. Even though this movement was devoid of explicit Azeri nationalism, the symbolism of a Persian Ayatollah (Khomeini) ignoring an Azeri one could only invoke old ethnic grievances. Many Azeris believed to see some parallelism between the revolutions of 1905-11 and 1979: In both revolutions Tabrizis played a key role only to be bypassed by their Persian colleagues soon after the victory of the revolution. The Islamist regime cracked down the upheaval with an iron fist, putting an end to any political dissent including the Azeri nationalism for some time to come.

During the “silent” years, cultural revivalism in Azerbaijan continued a non-political life in a low-key manner. On the one hand, the Azeri socialists found in the ethnic Azeri cause a substitute for their socialist aspirations after their organizations were smashed by the new regime (Riaux 2008). On the other hand, “intellectual entrepreneurs” dedicated themselves to an inconspicuous program of cultural revivalism (*ibid.*).

It was only in 1996 that, thanks to the liberal atmosphere of the parliamentary elections, voices of Azeri nationalism were once again heard in the public. Azeri activists were also encouraged by the emergence of the Republic of Azerbaijan as an independent state in 1991. Paradoxically enough, it was an Islamist called Mahmudali Chehregani, a candidate from Tabriz, who during his campaign called for cultural rights for the Azeris. As Chehregani’s popularity grew and his tone became radicalized, he was jailed and his followers were persecuted.

Chehregani had based his arguments mainly on the article no. 15 of the new Constitution, which permitted “the use of regional and tribal languages in

the press and mass media, as well as for teaching of their literature in schools”, while determining Persian as the official language and script of Iran. Ever since, this article has been the core argument of the majority of Azeri nationalists.

Ten years later, a minor event once again inflamed the Azeri nationalism. On May 19th, 2006 a cartoon in the state-run newspaper Iran led to unrest in Azerbaijan (Tohidi 2009). The caricature had made mockery of Azeri language. On May 26th mass demonstrations broke out in several cities of Azerbaijan, which could only be silenced by ruthless repression.

After a century of struggle, Azeri nationalists have achieved some progress in fulfilling their ethnic aspirations. TV and radio programs in Azeri as well as publication of dictionaries, linguistic works and anthologies of poems have created some space for a limited Azeri Öffentlichkeit; and every now and then the Iranian parliament witnesses some representative speaking out for the cultural demands of the Azeris. The ban on Azeri language in the administration as

well as in the educational system of Azerbaijan seems, however, to be still strongly advocated by the classe politique in Tehran.

- Adamiyat, F. 1984: Fekr-e Demokrasi-ye Ejtema'i dar Nehzat-e Mashrutiat-e Iran („The concept of social democracy in the Mashruteh movement in Iran“). Tehran: Payam.
- Atabaki, T. 2005. Ethnic Diversity and Territorial Integrity of Iran: Domestic Harmony and Regional Challenges. *Iranian Studies*, 38 (1), 23-44.
- Chehabi, H. E. 1997. Ardabil Becomes a Province: Center-Periphery Relations in Iran. *International Journal of Middle East Studies* 29 (2), 235-253.
- Djavadi, A. 1993. Book Review «Berengian, Sakina. 1988. Azeri and Persian Literary Works in Twentieth Century Iranian Azerbaijan. Berlin: Klaus Schwarz“. *Die Welt des Islams*, 33 (1), 127-129.
- Javadi, H. 2003. Saber. In: *Encyclopaedia Iranica* (Online edition).
- Riaux, G. 2008. The formative years of Azerbaijani nationalism in post-revolutionary Iran. *Central Asian Survey*, 27 (1), 45-58.
- Samii, A. W. 2000. The Nation and Its Minorities: Ethnicity, Unity and State Policy in Iran. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 20 (1), 128-137.
- Tohidi, N. 2009. Contemporary Iran: economy, society, politics. In: Ali Gheissari (ed.). *Ethnicity and Religious Minority Politics in Iran* (299-323), New York: Oxford University Press.

The Universal Declaration of Human Rights

Article 1.

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.

Article 2.

Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Furthermore, no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent,

trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty.

Article 3.

Everyone has the right to life, liberty and security of person.

Article 4.

No one shall be held in slavery or servitude; slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms.

Article 5.

No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.

Article 6.

Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law.

Article 7.

All are equal before the law and are entitled

without any discrimination to equal protection of the law. All are entitled to equal protection against any discrimination in violation of this Declaration and against any incitement to such discrimination.

Article 8.

Everyone has the right to an effective remedy by the competent national tribunals for acts violating the fundamental rights granted him by the constitution or by law.

Article 9

No one shall be subjected to arbitrary arrest, detention or exile.

Article 10

Everyone is entitled in full equality to a fair and public hearing by an independent and impartial tribunal, in the determination of his rights and obligations and of any criminal charge against him

Jachja Muchtâr

Die Nubier in Ägypten

Nubien liegt in einer Region, die sich vom Dorf al-Dabba (ca. zehn Kilometer nördlich der sudanesischen Hauptstadt Chartum) nach Norden hinzieht. Es ist zweigeteilt: das ägyptische Nubien, das sich vom ersten bis zum zweiten Katarakt (Letzterer bei der sudanesischen Stadt Wadi Halfa) erstreckt, wo die ägyptisch-sudanesische Grenze verläuft, und das sudanesische Nubien, das vom zweiten Katarakt bis zu dem genannten Dorf al-Dabba nach dem fünften Katarakt reicht. Im Kondominiumsabkommen zwischen Ägypten und Grossbritannien aus dem Jahre 1899 wurde die ägyptisch-sudanesische Grenze auf den 22. nördlichen Breitengrad festgelegt und so Nubien in besagte zwei Teile zerschnitten. Der ägyptische Teil Nubiens steht seit pharaonischer Zeit unter dem von Norden ausgehenden Herrschaftseinfluss, und so war es nur natürlich, dass die dortigen Bewohner, nach Identität und Nationalität, zum ägyptischen Staat gehören. Diese Eingliederung förderte der Zusammenbruch der christlichen Reiche nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber und die Ausbreitung des Islams in Nubien nach sechs Jahrhunderten Widerstand. Damals begann auch mit der Abwanderung der Nubier in den Norden die Zweisprachigkeit, die seit jenen alten Zeiten nicht abgebrochen ist. Die Annahme der islamischen Religion durch die Nubier hat auch ihre Integration in die ägyptische Gesellschaft erleichtert und dazu beigetragen, dass das ägyptische Volk sie ohne nennenswerte Diskriminierung akzeptiert hat. Nur die Arbeiten, die sie üblicherweise verrichten, sind einfacherer Art, beispielsweise diejenige des Wächters oder Türhüters, des Dieners oder Fahrers, da sie ausser Ackerbau nichts gelernt haben.

Migration nach Norden

Die Integration der Nubier in die städtischen Gesellschaften des Nordens intensivierte sich mit dem

Jachja Muchtâr, geboren 1936 in einem nubischen Dorf, hat in Kairo Journalistik studiert und lebt in der ägyptischen Metropole seit seinen Studientagen. Er ist Autor mehrerer Sammlungen von Kurzgeschichten und einiger Romane, die sich mit dem Schicksal und den Traditionen des nubischen Volkes beschäftigen.

Bau des Assuanstaubeckens im Jahre 1902, dem im Jahre 1912 eine erste, im Jahre 1933 eine zweite Erhöhung folgten, was eine zunehmende Abwanderung arbeitsfähiger Personen nach Norden zur Folge hatte, weil die für landwirtschaftliche Nutzung verfügbaren Flächen

ständig schrumpften. Die Ministerien für Bewässerung und Landwirtschaft erstellten zwar in dafür geeigneten Regionen Bewässerungseinrichtungen, doch diese deckten nicht den Bedarf der Bewohner.

Migrationen waren zu Beginn auf ein paar Jahre begrenzt, wiederholten sich dann und wurden schliesslich nach 1933 permanent. Man richtete sich in den Städten ein und fasste Wurzeln. Ja, die Ankömmlinge aus dem Süden gründeten eigene Wohltätigkeitsorganisationen und benannten sie nach einzelnen Dörfern. Ausserdem schufen sie ihre eigenen Klubs, die in einem Dachverband zusammengefasst wurden, dem «Klub Nubiens», mit Sitz am grössten Platz der Hauptstadt, dem Midân al-Tachrîr (Platz der Befreiung). Zusätzlich gibt es thematisch orientierte Körperschaften wie den Nubischen Wohnungsbauverein, den Nubischen Traditionsverein oder den Nubischen Sportklub.

Der Hochdamm

Die Serie von Erweiterungen des Staubeckens veranlasste den Staat, monetäre Entschädigungsleistungen zu erbringen für die Reduktion des Terrains und das Verschwinden der Palmen, der einzigen Einkommensquelle. Ebenso führten diese Dammerhöhungen zur vorübergehenden Abwanderung entlang den Ufern des Nils an höher gelegene Stellen, wo Wohnstätten für diejenigen gebaut wurden, die nicht abgewandert sind – Alte, Witwen, Geschiedene. Diese blieben, bis sie, nach dem Beschluss zum Bau des Assuan-Hochdammes im Jahre 1964, endgültig nach Kom Ombo, etwa 35 Meilen nördlich von Assuan, umgesiedelt wurden. Der Hochdamm ist ein gigantisches internationales

Projekt, seine Errichtung erfolgte mit dem Ziel, ganz Ägypten Fortschritt und Wachstums zu bringen. Und obwohl der Damm die Nubier für immer und ewig aus ihrer Heimat vertreiben wird, haben sie sich doch daran beteiligt, der «Dreier-Aggression» Einhalt zu gebieten, die als Strafeexpedition für die Verstaatlichung des Sueskanals zur Finanzierung des Dammbaus im Jahre 1956 erfolgte. Sie haben ausserdem den Bau begrüsst, ebenso die Abwanderung, mit der sie sich endgültig aus ihrer Isolation und ihre Heimat aus der Armut zu befreien und sich an die neue Zeit und die Zivilisation anzupassen hofften, um so teilzuhaben an der Zivilisation, in der der Norden des Landes lebt.

Die Vorbehalte

Doch bei alledem gab es auch negative Aspekte bei der Operation der Umsiedlung und Ansiedlung, Aspekte, die zu gewissen Verstimmungen führten, z.B. die Risse und Sprünge, die an den Häusern auftraten, Resultat des Lehmbodens, auf dem sie errichtet worden waren; ausserdem die spärlichen Kompensationszahlungen - 10-11 % weniger als das, was die Nubier in Wadi Halfa erhielten. Das weckte den Zorn, der aber erst vor einigen Jahren an die Oberfläche kam, als gewisse Kreise der ägyptischen Bevölkerung und gewisse Bereiche im Produktions- und Dienstleistungssektor Forderungen stellten, unterstützt von Besetzungen und Streiks. Bei den Nubiern hatte das keine grosse Resonanz, auch wenn sich einige Aktivisten mit ihren Forderungen im Fernsehen und bei verschiedenen Zeitungen profilierten. Die Parolen, die manche von ihnen propagierten, strotzten von Lügen und primitiven Übertreibungen, die auch nicht einen Schatten der Wirklichkeit wiedergaben. Es war darin die Rede von rassistisch bedingter Unterdrückung und ethnischer Säuberung und von Transfer und Aufsplitterung usw., was nun ganz besonders durch die Lebenswirklichkeit der ägyptischen Nubier Lügen gestraft wird.

Es scheint, dass jene Aktivisten unter dem Einfluss der Parolen stehen, für die es möglicherweise bei den Nubiern im Sudan gerechtfertigt sind, da es dort verschiedene sich gegenseitig bekämpfende Rassen und Religionsgruppen gibt.

Zu den negativen Erscheinungen, auf die sich die nubischen Aktivisten stützen, gehört auch, dass es in den neu errichteten Dörfern nicht genügend Grundbe-

sitz für die wachsende Bevölkerung gibt. Vier Jahrzehnte nach der Umsiedlung wird hier eine ernsthafte Krise sichtbar: Die heranwachsenden Generationen finden für sich keine Wohnmöglichkeiten; ausserdem stellen diejenigen Nubier Forderungen, die in der Statistik und bei den Erhebungen vor der Umsiedlung als «emigriert» geführt wurden und deshalb nicht, wie die Ansässigen, Acker- oder Wohnland zugewiesen bekamen.

Die Politik hinter der Umsiedlung

Zu den immer wieder gehörten Behauptungen der Aktivisten, die aber bei den Nubiern selbst kein Echo finden, gehört auch, hinter dem Bau des Hochdamms genau in jener Region habe die Absicht gestanden, die Nubier aus der Gegend zu entfernen, da sie zusammen mit den sudanesischen Nubiern ein ethnisches Problem bilden könnten, und Gamal Abdel Nasser habe eigentlich nur einen Rat Josip Broz Titos befolgt, dessen Herrschaft in Jugoslawien von ethnischen Auseinandersetzungen gezeichnet gewesen sei.

Diese Behauptung entbehrt jeglicher Wahrheit. Das Projekt ist nämlich schon alt, die ersten Studien dafür wurden lang vor Nasser angefertigt, nur hatten die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Ägypten die Verwirklichung verhindert. Ausserdem, wenn Gamal Abdel Nasser Nubien wirklich hätte aufsplittern wollen, hätte er nicht die Dörfer an einer einzigen Stelle wieder aufbauen lassen – nicht nur in gleicher Anordnung wie zuvor, sondern auch noch mit denselben Namen. Ausserdem hat er die Umsiedlung zu einem grossen kulturellen Transfer zum Fortschritt der Nubier gemacht – das Ende ihrer Isolation, Resultat der fehlenden Aufmerksamkeit aller Herrscher des Nordens während langer Epochen, ja, Jahrhunderte, einer Vernachlässigung, die so weit ging, dass das langgezogene Territorium Ägyptisch-Nubiens, immerhin 350 km, nur eine einzige Mittel- und Oberschule besass und eine einzige Gesundheitsstation neben dem einzigen Polizeiposten. Nach der Zusammenlegung verfügte jedes Dorf über eine Grundschule, ebenso über eine Krankenstation, ein Gästehaus, einen Markt, eine Backstube, einen Sportplatz und eine Moschee; ausserdem über sauberes Wasser aus Hahnen in den Häusern, Elektrizität, asphaltierten Strassen und, im Zentrum «Siegreiches Nubien», über regionale Dienstleistungen. Diese umfassen Sekun-

darschulen und vier Dorfzentren mit verschiedenen Spezialgebieten (landwirtschaftliche und technische Ausbildung, Sanitätskontrolle), landwirtschaftliche Kooperativen, ein zentrales Krankenhaus und Seminare für Lehrer und Landwirtschaftsingenieure und schliesslich Post- und Telefonämter und einen Polizeiposten.

Die Aktivisten fragen auch, warum die Umsiedlung nicht zufällig erfolgt sei wie früher. Doch das war gar nicht möglich, weil der Stausee gigantisch ist und Täler, Berge, Hügel und Flussläufe bedeckt und so nicht absehbar war, welche Höhe das Wasser erreichen würde, ganz zu schweigen von den Schwankungen der Fluten. Dadurch wurde es schwierig, die Regionen genau zu bestimmen, auf denen man Dörfer bauen kann, ganz zu schweigen von der Arbeit der Fundamentkonstruktion und allen notwendigen

Dienstleistungen. All das war zu jener Zeit praktisch unmöglich wegen des wirtschaftlichen Drucks durch den Westen und wegen des Dammbaus in der Folge des Krieges von 1956 und der von der nationalen Wirtschaft geforderten Bemühung.

Eine neue Tendenz begann sich am Horizont abzuzeichnen, so kann man allgemein sagen, als das herrschende Regime es unternahm, auf die Rückkehr einiger Dörfer an geeignete Stellen um den See herum hinzuwirken. Dies, um eine politische und bürokratische Torheit zu korrigieren, die darin bestand, dass auf Forderungen und Notwendigkeiten nicht reagiert wurde. Tatsächlich wurde inzwischen auch der Grundstein für ein paar Dörfer gelegt.

So wird einigen negativen Auswirkungen des Hochdamms und seiner Einwirkung auf die Nubier in Ägypten ein Ende gesetzt.

Aus dem Arabischen von Hartmut Fähndrich

The Universal Declaration of Human Rights

Article 11

(1) Everyone charged with a penal offence has the right to be presumed innocent until proved guilty according to law in a public trial at which he has had all the guarantees necessary for his defence.

(2) No one shall be held guilty of any penal offence on account of any act or omission which did not constitute a penal offence, under national or international law, at the time when it was committed. Nor shall a heavier penalty be imposed than the one that was applicable at the time the penal offence was committed.

Article 12

No one shall be subjected to arbitrary interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to attacks upon his honour and reputation. Everyone has the right to the protection of the law against such interference or attacks.

Article 13

(1) Everyone has the right to freedom of movement and residence within the borders of each state.

(2) Everyone has the right to leave any country, including his own, and to return to his country.

Article 14

(1) Everyone has the right to seek and to enjoy in other countries asylum from persecution.

(2) This right may not be invoked in the case of prosecutions genuinely arising from non-political crimes or from acts contrary to the purposes and principles of the United Nations.

Article 15

(1) Everyone has the right to a nationality.

(2) No one shall be arbitrarily deprived of his nationality nor denied the right to change his nationality.

Sinan Antoon

Iraqi Christians: Before and After

One of the many sad themes of the ongoing tragedy in Iraq is that of sectarian violence and the exodus of Iraq's religious and ethnic minorities to neighboring countries and their displacement within Iraq. While Iraqi Christians are not the only targets of this violence (Sabaeans and Yazidis amongst the non-Muslims) and of course hundreds of thousands of Sunnis and Shi'is have also been the victims of violence, the plight of Christians and other non-Muslims receives disproportionate attention in the west. Genuine concern for the plight of others notwithstanding, the tradition of official "concern" over minorities in the Middle East, especially Christians, has been used as a pretext for intervention and a tool to gain geopolitical power. On the popular level it reinforces orientalist stereotypes of the Islamic world and its societies as inhospitable and intolerant of others. However, the Christian communities in Iraq are among the oldest in the world and trace their presence back to the early centuries of Christianity.

Tracing that history is beyond the scope and the space of this essay, but it wouldn't be too exorbitant to say that, notwithstanding occasional tensions and frictions, on the whole, the lot of Christians in Iraq in pre-modern times belies any narratives of transhistorical oppression by Muslims. Moreover, the Chaldean Church, whose followers are the largest in numbers among Iraqi Christians, flourished under the Abbasids (750-1258).

The status of minorities under Ottoman rule is well-known. Suffice it to say that the presence and well-being of Christians in Iraq was never threatened until recent years. One might object by citing the notorious massacre of Assyrians at the hands of the

Sinan Antoon, born in 1967 in Bagdad from an Iraqi father and an American mother has been living in the United States since 1991. He has published poems and essays and is the author of a small novel, I'jām, an Iraqi Rhapsody, translated into several languages including German. He presently teaches at New York University.

nascent Iraqi state in 1933, but that event is better understood in nationalist, rather than religious terms. Not unlike many others, the Assyrians had nationalist aspirations and were initially encouraged by the British to pursue them. They were also recruited to serve, among

others, in the Levies, the military forces established by Britain in Iraq in 1915. Later, however, the Levies consisted predominantly (and in 1928, exclusively) of Assyrians and the 1922 treaty between Iraq and Great Britain considered them local forces of the imperial garrison and members of the British forces.

Following Iraq's independence, the Assyrian Patriarch, Mar Eshai Shamoun sought British support for Assyrian autonomy in Iraq and presented his case before the League of Nations in 1932. The Levies planned to resign and regroup as a militia. The Patriarch was invited to Baghdad for negotiations, but detained and then exiled for refusing to relinquish his authority. Assyrian nationalist aspirations have grown since then, especially in the diaspora where lobbying for "safe havens" is afoot, especially in light of the violence in recent years in Iraqi Kurdistan. Assyrians notwithstanding, Iraq's other Christians, including the Chaldeans, did not identify as a political or national group with nationalist aspirations, not until 2003. Therefore, it is important to understand the history of what nowadays have become the dominant and acceptable categories through which Iraqis are seen and (mis)understood. This is to say that while ethnicity and religious affiliation were important factors and played a role in how Iraqi Christians viewed themselves at various moments in the 20th century, class and ideology were even more crucial. While definitely a minority, Iraqi Christians, like other

Iraqis, were active participants in the making of modern Iraq. The founder and first secretary of the Iraqi Communist Party, Yusif Salman Yusif (1901-1949), was a Chaldean Christian. In more recent decades, the most powerful and perhaps infamous Iraqi Christian was Tariq Aziz, who was minister of culture and later Foreign minister and one of Saddam Hussein's trusted advisers who was tried and is in an American military prison. There are numerous examples of others from various fields. The point is that Iraqi Christians had no anxiety whatsoever about their belonging and Iraqi-ness and they had access to the various institutions and services. Practicing their religion was a right they enjoyed. This does not mean there were no tensions, but discrimination was never institutionalized or official. While ruthless to its political enemies and potential opponents, be they individuals or groups, the last Ba'th regime (1968-2003), especially under Saddam Hussein (1979-2003) exhibited no negative attitudes towards Christians qua Christians.

Perhaps the single most important development, aside from this last war, that would irrevocably change the lives and future of all Iraqis was the 1991 Gulf War and the lethal economic sanctions imposed after it. The destruction of Iraq's infrastructure and the collapse of its economy drove hundreds of thousands of Iraqis, especially the middle class and most Christians in Baghdad are of that class, to seek life elsewhere. Thus, in the 1990's many Iraqi Christians began to leave and try to settle elsewhere. In addition to the severe economic hardship and the erosion of the social fabric, drove more Iraqis back to their faith. The previously secular regime started to play the faith card by starting its own "Faith Campaign" in its last few years to crack down on moral corruption by closing down bars and nightclubs (some of which were owned by Christians). This was another blow to a society which had been strongly secular for most of the 20th century.

The invasion of 2003 and the dismantling of the Iraqi state and its institutions dealt a severe blow to Iraqi Christians. The political regime the US installed atop the rubble of the state it dismantled, complicated already existing tensions among various groups. The

most significant factor is the discursive transformation of ethnic and religious identities into political ones and institutionalizing them as such by constructing a quota-based political system in which sect and ethnicity are the only circulating currency. It forced most Iraqis to fall back to their primordial identities. Thus Christians became Christians first and foremost, as did other groups. More viscerally, the dismantling of the police and army and the institutionalization of militia culture left the great majority of Iraqis defenseless. In the mayhem and chaos that followed and led to the civil war, Christians, without a militia of their own or a party representing them, were even more vulnerable targets for kidnapping and murder. The lack of security and safety and the chaos unleashed the violence of various terrorist groups which targeted churches. Thousands of christians were displaced within Baghdad and many thousands sought refuge in Iraqi Kurdistan, especially during and after the civil war and the ethnic cleansing of Baghdad's neighborhoods. Christians, including clergy men, are still being attacked and murdered in Mosul and elsewhere, prompting demonstrations in Baghdad and Mosul demanding justice and an inquiry.¹ In the 1950's, it was estimated that Iraq's Christians were 6% of the population. The tumultuous years of dictatorship, wars and sanctions drove many abroad, bringing their percentage down to 3% (750,000) on the eve of the 2003 invasion. Now their numbers have dwindled even further.

It was not my choice to be born into an Iraqi Christian family back in 1967, but I must say that it is sad to have to contemplate the notion of a day when Iraqi christians could become a relic of the past in Iraq. In a long history of occasional tensions and various upheavals, the presence of Iraqi christians in Iraq was never threatened, but it is now. Instead of "Only in America", one is forced to write "Only America could achieve such a feat."

Sinan Antoon, *Irakische Rhapsodie*. Lenos Verlag, Basel, 2009

¹ "Iraqi Christians Demand Justice" <http://english.aljazeera.net/news/middleeast/2010/02/2010228151458982104.html>. See also, Iraqi Christians protest over killing, 1 March 2010 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8542326.stm>

Hartmut Fähndrich

Die Unberührbaren im Jemen

Während beispielsweise von den «Sklassen» in Mauretanien, den Haratin/Isseggaren, oder den «Unberührbaren» in Indien, den Dalit, immer wieder die Rede ist und sie immer wieder das Interesse der internationalen oder doch der westlichen Medien wecken, kann man gleiches von den «Sklassen» (achdâm) im Jemen nicht sagen. Und wenn von der Diskriminierung von Schwarzen die Rede ist, denkt man weltweit am ehesten an grosse Bevölkerungsteile in den Vereinigten Staaten oder im Südafrika des Apartheidregimes, nicht aber an die «Schwarzen» im Jemen.

Umso überraschender ist ein kleiner Roman, *Schwarzer Geschmack ... Schwarzer Geruch* (Ta^cm aswad ... Râ'ihâ saudâ'), den der jemenitische Romanautor Ali al-Mukri (ʿAlî al-Muqrî) im Jahre 2008 als sein literarisches Debut herausbrachte. Zuvor war al-Mukri als Dichter hervorgetreten. Seit 1985 ist er als Kulturjournalist und -redakteur tätig.

Sein Buch behandelt, in den Worten eines jemenitischen Rezensenten, «das Schicksal eines Segments der jemenitischen Gesellschaft, genannt Achdâm, von dem die meisten von uns noch nie etwas gehört hatten und dessen Lebensumstände, Traditionen und Wohnumfeld uns unbekannt waren». Es geht, nach einem anderen Rezensenten, um «eine soziale Gruppe im Jemen, die «Sklassen». Beschrieben wird, wie sie unter Rassismus und Diskriminierung leiden. Gleichzeitig werden ihre Geschichte, ihre Traditionen, ihre Lieder, ihre Gefühle und ein breites Panorama ihrer Lebensweise vorgestellt.»

Die Achdâm, diese Gruppe, deren Existenz der Autor zum Thema seines Romans gemacht hat, sind ein seltsames historisches Überbleibsel. Personen, die auch nach fast 1500 Jahren noch nicht in die jemenitische Gesellschaft integriert wurden, ja, die sogar konsequent ausgegrenzt bleiben. Während viele der Achdâm selbst glauben, sie seien jemenitischer Ab-

stammung aus der Gegend der Stadt Sabîd im Westen des Landes, scheint der historische Befund eher nach Afrika zu weisen. In einem Bericht über marginalisierte Gruppierungen im Jemen, angefertigt im Jahre 2006 vom «Sozialdemokratischen Forum» (eine jemenitische NGO), werden die Achdâm als Nachkommen jener Äthiopier bezeichnet, die im Jahre 525 eine militärische Expedition in den Jemen unternommen haben. Nach dem Scheitern ihrer Unternehmung seien sie von der herrschenden Dynastie in Sabîd versklavt worden und seien seither marginalisiert geblieben. Geblieben sind die Achdâm eine diskriminierte kleine Gruppe von (Statistiken fehlen) geschätzten 300000 Personen, die über praktisch alle Provinzen verstreut leben, jedoch schwerpunktmässig in Elendsquartieren an den Rändern der grösseren Städte, und die den Tätigkeiten nachgehen, die sonst niemand verrichten will: Strassenreinigung, Haushaltsdienste, Autowaschen und dergl. Bei den Jüngeren führt das dazu, dass sie auch nicht zur Schule gehen, was den Teufelskreis vervollständigt. Praktisch niemand von ihnen ist in einem öffentlichen Amt tätig.

Das Wort Achdâm sieht aus wie ein Plural von châdim, Diener, ist als solcher aber nicht gebräuchlich und wird offenbar ausschliesslich zur Bezeichnung dieser Gruppe verwendet. Auch ihre Unterkünfte tragen eine besondere Terminologie. Mahwâ werden sie genannt, ein Wort das lexikalisch nicht erfasst ist, mancherorts jedoch für «Hundehütte» und in jemenitischen Dörfern auch zur Bezeichnung von Behausungen für Knechte verwendet wird.

Der Plot (soweit man von einem solchen sprechen kann) des gerade einmal 120 Seiten langen Romans ist rasch erzählt. Die Handlung spielt zwischen 1970 und 1982, also noch vor der Wiedervereinigung der beiden Jemen, hauptsächlich in einem Bidonville am Rande der Stadt Taîs im Südwesten des Landes. Dorthin flieht ein Halbwüchsiger, Imbo, mit einer

Ich setzte mich auf einen grossen Stein, Dighlo ebenfalls. Wir betrachteten die Hütten, die um ein halbkreisförmiges Terrain neben der Strasse standen, auf der wir gekommen waren.

Offenbar erriet Dighlo meine Gedanken.

«Es sieht genau so aus wie die Hütten von den Achdâm und Hirten im Dorf», fand sie.

«Richtig, gehen wir doch hin. Wenn es solche Leute sind, können wir etwas Wasser trinken und nach dem Weg fragen. Das sind arme Kreaturen.»

Dighlo stand auf. Offenbar wollte sie nicht nur zeigen, dass

sie einverstanden war, sondern auch den Vorschlag gleich in die Tat umsetzen.

Noch bevor wir den Platz überquerten und uns den Hütten näherten, betrachteten wir deren Form. Es war ein jeweils kleiner Raum aus einem Sammelsurium aus Blechstücken und Palmzweigen, gestützt an allen vier Ecken durch schäbige Holzpfeiler. Sie unterschieden sich wirklich in nichts von den Hütten der Achdâm in unserem Dorf, nur dass sie mehr Blech verwendeten. Dort waren es hauptsächlich Bretter und Äste. Darüber hinaus wiesen der faulige Abfallgeruch und die Müllberge

darauf hin, dass es sich um ähnliche Bewohner handelte.

Die Achdâm selbst nennen ihre Hütten nicht Unterkünfte oder Wohnungen, da das Stabilität und Lebenssicherheit bedeuten würde. Sie betrachten ihre Hütten als flüchtige Behausungen und sich selbst als flüchtig Hausende.

Der Anblick von drei dunkelhäutigen Kindern, die mit zerrissenen und verdreckten Kleidern und schmutzverklebten Haaren vor der ersten Hütte spielten, bestätigte uns, dass es sich um eine Achdâm-Behausung handelte.

Aus: «Schwarzer Geschmack ... Schwarzer Geruch» von Ali al-Mukri. Aus dem Arabischen von H.F.

Halbwüchsigen, Dighlo, aus dem Dorf, nachdem sie (illegitimen) Sexualverkehr hatten und die «Bestrafung» durch die Dorfgemeinschaft befürchten mussten. Ohne irgendwelche topografischen Kenntnisse gelangen sie in jenes Viertel, wo in Hütten aus Blech, Pappe und Zweigen die «Unberührbaren» wohnen. Mit Gemeinschaftshilfe errichten sie ein «Haus», eine Arbeit, die von Alkoholgenuss und recht heiteren Festivitäten begleitet wird. Imbo arbeitet in einem Restaurant in der Stadt als Kellner, etwas, das einem aus dem Kreise der Achdâm normalerweise nicht zusteht. Die beiden Zuwanderer erleben auch

«Grenzüberschreitungen» durch klassenübergreifende Ehen und sie lernen Personen kennen, die die Lage der Achdâm als das benennen, was sie auch bei einigen jemenitischen Organisationen und Individuen ist: ein Skandal.

Sieben Jahre lang leben sie bei ihnen im Elendsquartier und haben, als Beobachter und Leidensgefährten an einem Leben in Armut, Unwissenheit, Unterernährung, Krankheit, Drogenkonsum und recht lockeren menschlichen Beziehungen teil. Dann packt sie das Heimweh nach dem Dorf ihrer gemeinsamen Herkunft.

Tassadit Yacine

Les Kabyles: Une minorité entre histoire et réalité

Partie intégrante de l'aire méditerranéenne, la Kabylie n'a pas cessé de faire parler d'elle depuis au moins la plus haute Antiquité, en raison de sa position géostratégique, avec ses montagnes très escarpées. Proches du centre, elles constituent un obstacle entre Alger et l'intérieur du pays.

La topographie est déterminante pour la préservation d'une culture et d'une langue – plusieurs fois millénaire – jalousement gardées contre différents envahisseurs, Carthaginois, Romains, Byzantins, Vandales, Arabes, Turcs et Français.

Spécificité mise en avant, certes caractérisée par un habitus culturel : les femmes ne se voilent pas, les assemblées villageoises sont tenues en dehors du religieux, l'organisation sociopolitique fondée sur la consultation, mais aussi sur un capital historique représenté par des agents tels que Jugurtha, Massinissa, La Kahena¹, St Augustin², St Donat ou Apulée. Cette appartenance culturelle évidente aux yeux des conquérants a été source de conflit même si elle a été en outre instrumentalisée par les différents pouvoirs.

Les Zouaouas, tribus du centre de la Haute Kabylie, se sont retrouvées, à différents moments, utilisées pour assurer la défense du pouvoir en place (sous les Turcs, à Alger) quand elles ne le combattent pas ouvertement. La montagne a ainsi servi de refuge à la rébellion mais aussi et surtout à la fabrication d'armes et de

Tassadit Yacine, originaire de Kabylie/ Algérie. Enseignante-chercheuse/ Maître de conférence à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)/ Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris. Spécialiste du monde berbère, en particulier kabyle; elle anime la revue d'études berbères fondé en 1985 par Mouloud Mammeri et parainmé par Pierre Bourdieu.

«... les Berbères ont appris à travers la langue arabe ce qu'ils ne savaient point (...). Elle imposa son charme à l'âme berbère et la transforma en une âme arabe. Tout ceci dans le libre choix, sans aucune ombre de violence, avec conviction, sans répression»

El Bachir el Ibrahim, 1930

fausse monnaie jusqu'à la conquête française (en 1830).

Depuis la période romaine aucun pouvoir étranger n'a pu soumettre majoritairement les Kabyles. Ce sont eux qui faisaient payer un droit de passage aux Romains et aux Turco-Ottomans pour franchir le défilé des Portes de fer afin de se rendre à l'intérieur du pays.

Les Kabyles ne payaient aucun impôt jusqu'à leur asservissement par la France. Ces faits sont importants pour comprendre les fondements anthropologiques et politiques de la construction identitaire des Kabyles qui font remonter leurs origines parfois jusqu'au néolithique. Les fouilles archéologiques et les écrits des préhistoriens nourrissent cette croyance en un enracinement plurimillénaire. Ici comme ailleurs, l'identité est plus de l'ordre d'une représentation que de la réalité. C'est au nom de cette perception fondée sur une langue, le berbère, et des traits culturels anthropologiques et civilisationnels (mythes, rites, systèmes de croyances antérieurs au monothéisme) que semblent se cristalliser les luttes tout au long de l'histoire au nom d'une défense d'un espace géographique et d'une affirmation de soi: un soi assurément différent de l'autre, le dominant.

La résistance à la romanisation³ et à l'islamisation⁴ par exemple a marqué l'histoire.

Malgré leur conversion avec l'avènement du Christianisme, ils seront nombreux à s'inscrire dans le schisme plutôt que dans l'orthodoxie. Il en est ainsi avec le donatisme qui

aura un large succès car il va mobiliser les paysans en tenant compte de leurs réalités ethnographiques, économiques et culturelles ou avec le kharidjisme (sous l'islam) et le mouvement fatimide ismaélien qui militent en faveur d'un mode de transmission du pouvoir mettant en cause la filiation à la lignée légitime khoréichite. Phénomène récurrent au cours de l'histoire des Berbères car on le retrouve avec les Bergwatas (au Maroc) qui auront un Prophète, un livre sacré sur le modèle islamique pendant deux siècles.

Plus près de nous, ces populations se sont illustrées pour leur résistance aux Turco-ottomans (1510-1830) et aux Français (1830-1962) et pour leur participation à l'indépendance (1954-1962) sans toutefois renoncer à l'espoir de préserver leur autonomie politique et culturelle à l'intérieur de ce pays :

- en 1871 autour de l'insurrection de Aheddad et de El Mokrani,
- en 1945 dans le mouvement national,
- en 1954 pendant la guerre de libération; le colonel Amirouche, Abane Ramdane, Aït Ahmed, etc. sont connus pour leur action politique et / ou militaire.

Partie prenante dans le processus de libération nationale, les Kabyles se sont en réalité retrouvés exclus dans la nouvelle composante en particulier, en 1949, lorsqu'il sera question de définir l'identité, la culture et l'histoire de la future nation algérienne⁵. Cette date a été fondatrice car elle servira de base par la suite légitimant des choix idéologiques : la langue arabe et la religion musulmane constitueront les seuls référents historiques pour la nation algérienne. Par ces choix, les Kabyles devenaient une «minorité» à l'intérieur de la nation algérienne.

L'autre date, qui constitue également un repère dans les mémoires, est 1963 avec la crise du front des forces socialistes qui a vu son dirigeant Aït Ahmed arrêté et condamné à mort par Ben Bella, alors chef d'état. Le fait que le FFS (Front des Forces Socialistes) ait choisi la Kabylie comme foyer de résistance et que le leader de cette opposition politique au nom de la démocratie dans un régime à parti unique (le FLN) soit Aït Ahmed a permis au pouvoir central de transformer le problème politique, celui d'une prise de pouvoir par l'Etat major (Boumediene en 1965) en question ethnique. Les Kabyles s'étaient ainsi retrouvés marginalisés car supposés collectivement respon-

sables de troubles surgis contre la sacro-sainte unité nationale. Cette dernière étant construite à la fois sur le modèle jacobin français, sur un modèle importé d'Orient par les partisans du Baâth, et sur un modèle économique socialisant.

Frustrés et floués, après avoir joué un rôle déterminant dans la reconquête du pays, les Kabyles vont donc s'investir au cours des années 1970, dans la résistance à l'hégémonisme autoritaire du FLN.

Force est de constater que les fondements de l'Etat nation sont faits contre eux et non pas avec eux car, pour les plus politisés d'entre eux, ils seront alors perçus comme les ennemis de l'Etat nation, cet état qui entend consolider son pouvoir en les désignant comme de farouches adversaires malgré la participation active, pour certains, dans les institutions de l'état et de la haute administration.

Situation difficile pour d'autres, par une répression culturelle – interdiction de se servir de l'alphabet tifinagh⁶, interdiction de mener des enquêtes linguistiques ou culturelles sur le berbère etc – qui va durer jusqu'à la mort de Houari Boumediene (1978). Il va sans dire que malgré l'attachement à leur langue, les Kabyles pratiquent plusieurs langues: le français et l'arabe, appris en ville, à l'école et en immigration.

Cette volonté d'effacement de la langue et de la culture berbères sera à l'origine d'une interdiction par un wali (un préfet) d'une conférence que devait assurer l'écrivain et chercheur Mouloud Mammeri (1917-1989) à l'université de Tizi-Ouzou, en Avril 1980. L'interdiction de cette conférence sur la poésie ancienne de KABYLIE n'a pas manqué de provoquer le soulèvement d'une population meurtrie, blessée qui manifesterait sa volonté d'en finir avec le parti unique. Depuis, on célèbre Avril 1980 comme l'amorce d'une démocratisation en Algérie.

Il est évident que dans un tel contexte la défense des valeurs culturelles, d'une spécificité, ne pouvaient pas voir le jour dans un régime de parti unique. Seules les valeurs démocratiques pouvaient laisser place à l'existence d'une diversité culturelle. Il en est de même de la laïcité. S'il est vrai que les assemblées locales ont toujours séparé le politique du religieux, il est moins vrai d'affirmer que tout le monde s'inscrit dans une modernité laïque à l'occidentale même si cette dernière constitue un mode de résistance à l'islamisme. On peut cependant affirmer que

l'omniprésence du religieux dans une société (vie publique et vie privée) pousse les jeunes en particulier à se revendiquer de la laïcité (la séparation du politique et du religieux).

Est-ce dire pour autant que les Kabyles soient absents des plus hautes structures de l'Etat ou de l'armée? On ne peut l'affirmer de façon tranchée car le système politique intègre tous les éléments pouvant le servir à condition que ces derniers fassent corps avec lui. Ces Kabyles incorporés dans les institutions de l'Etat sont d'ailleurs dénommés KDS (Kabyles de Service) par la population. De plus, la spécificité algérienne est de ne jamais pratiquer de discriminations ouvertes ce qui rend particulièrement difficile les combats politiques contre les discriminations.

On peut dès lors comprendre les raisons qui seront à l'origine du soulèvement d'Avril 1980 en faveur de la reconnaissance des libertés démocratiques fondées d'abord et avant tout sur la culture et la langue berbères patrimoine historique de l'Afrique du Nord et de la Méditerranée. Depuis 1980 à ce jour, ils n'ont pas cessé de combattre le pouvoir et sa vision monolithique de la culture et du politique qui reste fermé à toute contestation de ses choix idéologiques. S'il y a des acquis au plan culturel, comme la reconnaissance de la langue berbère comme langue nationale autour des années 2000, au niveau politique par contre, la Kabylie se retrouve dans une véritable impasse, car le climat de terrorisme et d'insécurité sévissant depuis 1992 ne l'a guère épargnée. L'avènement des islamistes a permis de situer les régions, les groupes favorables aux uns ou aux autres. La Kabylie est restée pendant longtemps anti-islamiste et anti-pouvoir jusqu'à ces dix dernières années où l'on a vu des islamistes investir les forêts. La Kabylie va devenir un terrain

de lutte pour certains généraux en opposition avec leur hiérarchie pour s'imposer en semant la terreur comme après la mort, en 2001, de Massinissa Guermah, ce lycéen tué dans les locaux de la gendarmerie. Cet événement a été suivi par de violentes émeutes pour dénoncer les injustices et les abus d'autorité⁷. Depuis l'indépendance, l'Algérie n'avait pas connu de manifestations aussi grandioses.

La Kabylie a même servi de bouc émissaire dans les luttes de clans au sein du pouvoir. Ne supportant guère une contestation de type démocratique et laïque qui risque de mettre en péril son équilibre, le noyau dur du pouvoir semble plus à l'aise avec une tendance islamiste. Cette dernière ne représentant pas de menace pour sa pérennité, mais est garante de sa survie, contrairement à un large mouvement de masse, issu d'avril 1980 en lien avec le mouvement culturel berbère (MCB), et ouvert de surcroît à une modernité laïque et à une vision politique démocratique.

¹Reine de l'Est Algérien ayant résisté aux armées arabes.

² Evêque d'Hippone (Annaba actuelle) connu comme un des Pères de l'Eglise né en 354 et mort en 430.

³ Marcel Benabou, 1975, *La Résistance africaine à la romanisation*, Paris, Maspéro, 1975, voir également Tacfarinas, insurgé berbère contre Rome, *Les Africains*, VII, éd. Jeune Afrique, 1977, 293-313.

⁴ Ibn Khaldoun, *Histoires des Berbères*, trad. De Slane, Paris, Geuthner, 4 vol.

⁵ Voir Amar Ouerdane, *Les Berbères et l'arabo-islamisme en Algérie*, Montreal, Éd. KMSA, 2003.

⁶ Alphabet ancien dérivant du libyque reste en usage chez les touaregs et remis en circulation par le Maroc.

⁷ Tassadit Yacine, «Symptôme kabyle, mal algérien», *Le Monde*, 8 mai, p. 12. 2001 et

«Tant que le pouvoir attisera la haine», *Le Nouvel Observateur*, n° 2228, . 2001 p. 70.

Asien trifft Islam auf dem Monte Verità

6. Schweizerische Nachwuchstagung der SGMOIK, der SAG und des Universitären Forschungsschwerpunktes «Asien und Europa» der Universität Zürich auf dem Monte Verità, 2. bis 5. Mai 2010:

Während vier Tagen kamen im Mai in Monte Verità im Tessin insgesamt 41 Promovenden, Habilitanden und andere Post-doc-Nachwuchswissenschaftler zu einem Austausch über ihre Forschungsprojekte zusammen. Das Fächerspektrum umfasste die gesamte Spanne der sich mit islamischen und asiatischen Kulturen beschäftigenden Wissenschaften: Islamwissenschaft, Indologie, Sinologie, Japanologie. Dabei wurden Projekte vorgestellt deren Hauptbezüge neben den genannten Regionen und Kulturen in der Literaturwissenschaft, der Sprachwissenschaft, der Religionswissenschaft, der Philosophie, der Politologie, der Geschichtswissenschaft, der Sozialanthropologie, der Kunstgeschichte, sowie der Film- und Medienwissenschaft lagen.

Zirka die Hälfte der Forschungsprojekte kam aus der Islamwissenschaft, jeweils sechs aus der Japanologie und der Sinologie und vier aus der Indologie, sodass die Anzahl der Beiträge aus den Islamwissenschaften und den (Ost)-Asienwissenschaften sich in etwa die Waage hielt. Gerade der

regionenübergreifende Ansatz der Tagung hat trotz der berechtigten Kritik, das Konzept von «Asien-» und «Islamwissenschaften» sei ein eurozentrisches und mindestens in seinem historischen Ursprung ein kolonialistisches, die Tagung so interessant gemacht.

Das Konzept, zwei zeitlich gleich getaktete, parallele Panels zu organisieren, hat sich als sinnvoll erwiesen. Mit 45 Minuten war ausreichend Zeit für die Vorträge, sowie für die anschliessende Diskussion gegeben. Die Aufteilung in Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften war jedoch aufgrund der Interdisziplinarität vieler Projekte häufig künstlich, sodass man künftig sinnvollerweise einfach von Panel A und B sprechen sollte. Gut war es allerdings, nicht nach Islamwissenschaften/Asienwissenschaften zu trennen, da dies die von einigen Teilnehmern beklagte Tendenz, nur Vorträge aus der eigenen Regionalwissenschaft zu besuchen, noch verstärkt hätte. Eine gewisse Kritik wurde an der Einführung auswärtiger «Experten» geäussert, welche die (undankbare) Aufgabe hatten, am Ende eines jeden Tages die vorgestellten Projekte eines Panels Revue passieren zu lassen und zu versuchen, eine methodologisch orientierte Diskussion zu stimulieren, was zu fortge-

schrittener Stunde nicht immer von Erfolg gekrönt war.

In der Abschlussdiskussion wurde (wieder einmal) die Frage aufgeworfen, ob angesichts von Verständnisschwierigkeiten einiger germanophoner Teilnehmer für das Französische und einiger frankophoner Teilnehmer für das Deutsche nicht das Englische als Vortragssprache zugelassen werden sollte.

Allerdings schien es doch so, dass die überwiegende Mehrheit der Nachwuchswissenschaftler mit der jeweils anderen schweizerischen Landessprache zumindest was das Hörverstehen anbelangt, keine gravierenden Probleme hatte; die Diskussion verliefen ohnehin häufig nach guter Schweizer Art mehrsprachig. Die Einheit von Unterkunft und Tagung brachte schliesslich viele informelle Momente des Austauschs der Nachwuchswissenschaftler untereinander und mit den betreuenden Professoren mit sich, die einen erheblichen Teil zum Gelingen der Tagung beitrugen. Alles in allem war es eine ausgesprochen gelungene Tagung (trotz fast ständigen Regens!), gerade auch was die vorbildliche Zusammenarbeit zwischen der SGMOIK und der SAG anbetraf.

Thomas Herzog

P.P.
8501 Frauenfeld

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 sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, 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 l'activité professionnelle 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 plus large public intéressé.

SGMOIK SSMOCI Beitrittserklärung – Demande 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 (Fr. 60.–) Name/Nom _____
 Ehepaar/Couple (Fr. 80.–) Vorname/Prénom _____
 Student(in)/Etudiant(e) (Fr. 30.–) Adresse _____

Universität: _____

E-Mail: _____ 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 activité relative au but de la société?

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