

# Refræner i Damaskus – kristne og nationale<sup>1</sup>

Andreas Bandak

Lyden er meget klar. Den bæres fra den nærliggende minaret i alle retninger. Kort efter begynder andre muezziner at kalde til bøn. Dette er Damaskus. Vi befinder os i den gamle bydel hos en kristen familie. De daglige aktiviteter i hjemmet, hvor jeg boede elleve måneder i 2005, er indfældet i lydlige universer. Gadehandlere bevæger sig rundt i kvarterets snævre gader, mens de falbyder deres varer med hver deres karakteristiske stemme. Nogle skiller sig ud ved at have en meget nasal klang, der hjælper til at kunne identificere dens ophav som sælgeren af fx toiletpapir eller frugt og grønt. Fra nogles side suppleres stemmen med andre virkemidler. Gasflasker kan man således også få leveret direkte til døren, hvilket en svensknøgle, der hamres mod en cylinder, mens det hæst lyder: 'ghaz, ghaz!', vidner om. De mange lag af lyd bevæger sig gennem den gamle by i Damaskus og lader hvert hjem blive forbundet med det, der sker udenfor. Udover disse lyde og muezzinens kalden til bøn fra den nærliggende moske, høres også klangen fra kirkernes klokker og den nærliggende kristne privatskole, hvorfra man flere gange i løbet af ugen kan høre børnestemmer synge med på den syriske nationalhymne og marcheren til en skoleleders råb om Syrien som landet for arabere og socialister, der i forstærket form gengives af en skrattende højtaler. På forskellig vis accentuerer alle disse lyde spørgsmål om tilhørsforhold både som empirisk og analytisk centralt. Tilhørsforhold der peger på relationer, der vedrører den enkelte som borger i en nationalstat, og som tilknyttet religiøse grupperinger, arbejdsrelationer og uddannelse. Målet med artiklen er dermed tvedelt. På den ene side vil jeg bidrage med en forståelse af de levede erfaringer, som en kristen minoritet gør sig i en muslimsk majoritetskontekst. På den anden side vil jeg fokusere på de specifikke lydlige dimensioner, der knytter folk til sted. Dette vil jeg tematisere ud fra et analytisk fokus på begrebet om refræner med afsæt i Gilles Deleuzes forfatterskab. Refrænbegrebet vil teoretisk hjælpe til en afklaring af, hvordan en kristen minoritet er indfældet i forskellige historier, hvor både fredelig sameksistens og konflikt er latente muligheder. Refrænbegrebet vil blive udfoldet løbende i artiklen, men anfangsvis kan refrænet defineres som en sedimentering af særlige melodiske linjer, som folk intonerer efter i deres daglige praksis. Hermed bidrager artiklen til en forståelse af *tilhøren* som lydligt, emotionelt og materielt forankret.

### **En uproblematisk sameksistens?**

Spørgsmålene om tilhørsforhold er aktuelle i en situation, hvor der ofte stipuleres et særligt billede af Mellemøsten som en region kendetegnet ved islam og muslimer. Hvor rigtigt det end er, at flertallet af befolkningen i Mellemøsten er muslimer, så betyder det ofte, at ikke-muslimske minoriteter skrives ud af historien. Dette virker ikke befordrende for at tage den levede mangfoldighed alvorligt. Nærmere tværtimod: det betyder, at verden simpelt bliver opdelt i stereotype enheder, der dog aldrig har været så entydige. Af denne grund er det vigtigt at undersøge, hvordan minoriteter som den kristne i Syrien lever og oplever sameksistens i et muslimsk majoritetssamfund. For et land som Syrien kan et blik på fordelingen af landets omkring nitten millioner indbyggere hurtigt give et indtryk af diversiteten. Befolkningen anslås at være fordelt på ti procent kristne, 74 procent sunnimuslimer, tolv procent alawitter, tre procent drusere, og en resterende procent, der udgøres af jøder og forskellige islamiske sekter (Lesch, 2005, s. vii). Det er på sin plads straks at anføre, at procentsatser altid er et emne omgærdet af politik i Syrien, hvorfor de ikke skal forstås som simple fakta, men som en tilnærmelse for landets religiøse opdeling. Syriens kristne fordeler sig på en vifte af forskellige konfessioner, der både går under den katolske og ortodokse kirke. Og på samme vis findes der mindre protestantiske kirker. Det er derfor heller ikke præcist at tale om én kristen minoritet, når der i virkeligheden også for de kristne er tale om en flerhed af kirker og konfessioner. Samtidig er det dog ikke umuligt at operere med kategorien kristne, men det afhænger, som det senere skal træde frem, af forskellige historier, der aktualiseres i konkrete situationer.

Syrien beskrives ofte som stedet, hvor det er muligt for kristne og muslimer at leve sammen (se fx Hvidt, 2002; Dahy, 2005), fordi det er muligt at referere til en relativt fredelig historie, til en sekulær stat og til de forskellige minoriteters indflydelse i samfundet. Dette er aspekter af sameksistensens vilkår i Syrien. Men spørgsmålet er, om det er de eneste. Her skal disse forhold udfoldes gennem et fokus på den kristne minoritet og sameksistensens levede dimensioner; hvad vil det sige at høre til som kristen i Damaskus? Artiklen vil dermed fokusere på erfaringerne af at være kristne og borgere i en sekulær, men også autoritær og på mange punkter repressiv nationalstat. Og det vil teoretisk ekspliciteres, hvorledes det at bo på et sted er en aktivitet, der konstant indbefatter muligheder for at føle sig hjemme, men at det at føle sig truet også kan gøre sig gældende.

## I hjemmet

I den gamle by i Damaskus er det ofte sådan, at hjemmet, som påpeget af Brigid Keenan, er skjult bag en undseelig facade (2001, s. 10). Dette kan opleves som hos den familie, jeg og min hustru i forbindelse med elleve måneders feltarbejde i 2005 boede på førstesalen hos: Terese og Habib og deres to piger Rima og Hanan på henholdsvis fem og otte år<sup>2</sup>. Bag døren gemmer der sig en gård, hvor Habib sammen med Tereses morbror Musa har dekoreret hele den ene væg med natursten. Der er blevet lavet både et lille vandfald, forskellige lysinstallationer, en af dem et juletræ, og et alter, hvor en statue af Jomfru Maria er placeret. Statuen er en halv meter høj og står tronende oven på jordkloden med slangen mast under sine fødder. Den er lavet af plastic og kendes også i en europæisk kontekst som Madonnaen fra Lourdes og alluderer kraftigt til en blanding af kristen tradition og bibelske forjættelser. Over den indre gård hænger der vasketøj til tørre, og der er mulighed for at fire en solskærm ud over gården til de varme sommerdage. Det er her, Terese og Habib bor med deres to piger. De har et lille bryggers med et lille sammenklappeligt bord og slagbænk. Et køkken, et badeværelse og to værelser og en kælder, som Habib bruger til opmagasinering. Væggene i hjemmet er hvide og kun dekoreret med enkelte billeder, der i glansbilledform forestiller Jesus eller Mar Georgios, Sankt Jørgen. Terese er ansvarlig for køkkenet og pigernes skolegang og kan ofte høres råbe ad dem. Går man op ad en trappe langs husmuren i gården, kommer man til en terrasse med udsigt over den gamle bys tage, et lille veludrustet badeværelse, et køkken på ikke mere end tre kvadratmeter og to værelser på hver femten kvadratmeter. Habib er ved at udbygge denne etage og har løbende arbejdere gående, der bygger til, så pigerne om muligt, også når de bliver ældre kan blive boende, uden at pladsmangel bliver et anliggende. Bag hjemmets mure hører man tydeligt, når en fanfare sætter i gang fra den nærliggende privatskole: flere hundrede børn istemmer sammen den syriske nationalsang, og lyden løfter sig som en kæmpe brusen. Melodien forekommer ikke særlig arabisk i sit udtryk, mere som mange andre nationalistiske melodier, hvortil der kan marcheres. Der bliver virkelig gået til den. Habib og Tereses piger kan til tider opleves, mens de leger og skændes og øver på diverse paroler og former for march, som også flere gange ugentligt er på skemaet i skolen. Øvelser, der foregår i husets indre gård, hvor de skiftes til at være den, der kommanderer, og den, der adlyder. I sådan en stund kan man høre dem more sig, mens de ihærdigt råber op om 'socialisme' og den 'Arabiske Republik Syrien'. I huset kan man

også fem gange dagligt høre minareterne kalde til bøn. Mest tydeligt er lyden fra en relativt ny moske, der i luftlinie ligger omkring hundrede meter fra familiens hjem. Bønnen starter som regel ved, at en meget nasal klang breder sig fra moskeens minaret: ”Allahu akbar.” Derpå følger lidt skratten fra de højtalere, der forstærker lyden. Eventuelt rømmer muezzinen sig mellem bønnerne. Ofte starter muezzinen i denne moske lidt før de andre, men der går som regel ikke lang tid, førend flere og flere stemmer blandes i en stor summende bøn fra alle moskeer fra nær og fjern. Hvis man lytter efter, kan man høre bønnen fra den berømte Umayyademoskes ensemble af muezziner. Dette vil til tider betyde, at et vindue straks smækkes i af Terese; eller at Habib med hænderne for ørerne insinuerer, at lyden er uudholdelig. Til andre tider passerer det uden, at nogen tager notits af det. Det er ligeledes herfra, at man kan høre klokkerne fra det græsk-ortodokse patriarkat, og hvis vinden er rigtig, endog klokkerne fra det romersk-katolske patriarkat, der ligger et stykke væk. Fra det græsk-ortodokse patriarkat kan man i weekenden også høre messens liturgiske salmer og recitationer og i løbet af ugen kirkens orkester øve sig på de hymner og militaristiske melodier, der benyttes ved højtider. Og det er her, man dagligt hører råbene fra de omvandrede gadesælgere, der falbyder deres varer.

### **Refræn og territorium – stedets afmærkning**

Der er altid en skrøbelighed forbundet med at bevare et sted som sted (Appadurai 1995, s. 205). Med andre ord, så er stedet ikke givet som en primordial størrelse, men bliver til gennem menneskers praksis og tilegnelse. Dette betegnes af de to franske filosoffer Gilles Deleuze og Félix Guattari som relationen mellem jord og territorium (1996, s. 114f.) og af Martin Heidegger (2000, s. 45) og Michel de Certeau (1984, s. 117) som relationen mellem rum og sted. Det, der gør sig gældende, er, at jord og rum må undergå en kontinuerlig proces af skabelse for at blive beboelig. Mennesket sætter sit mærke på jorden og rummet, og bliver dermed territorialiseret og får egenskaber af at være territorium eller sted. Det er således ikke længere neutralt, ikke længere passivt, men er afmærket og under afmærkning af de mennesker, der udfolder deres praksis her og dermed skaber en lokalisering. Om det er Habibs byggeri, Tereses madlavning eller børnenes leg, så er det aktiviteter, der på forskellig vis er territorialiserende for stedet som *nogens sted*. Men ikke nok med at dette sted er nogens sted som her en families, det er også vigtigt for de kristne i Damaskus at markere området som deres. Det grundlæggende i relation til spørgsmålet om tilhørsforhold er de gentagelser og rytmer, der

indfældes og er indfældet i omgivelserne (se også Rabo 2005, 19f.). Dette er højst aktuelt for de kristne i Damaskus. Hele områdets tekstur udgør i denne forstand, hvad Gilles Deleuze betegner som klangkvaliteter (2003, s. 62), der samler sig i, hvad han og Félix Guattari betegner som refræner eller ritorneller (se således Deleuze & Guattari, 1996, s. 41, 93f., 232f., 2004, s. 343ff.; Deleuze, 1995a, s. 25; 1995b, s. 137, 146). Et givet områdes heterogene kvaliteter bundtes så at sige i særlige ansamlinger, der for den enkelte såvel som gruppen fremtræder musikalsk - som en resonanseffekt. Refrænet har tre aspekter. Det virker som en sang, en forskræmt lille dreng nynner for at berolige sig selv, og dermed skabes et *center afro* i verdens kaos. Hermed slås en *cirkel* om et skrøbeligt center, et hjem etableres, rummet organiseres, hvor hjemmets aktiviteter akkompagneres af lyd, der afmærker territoriet, forstærker det. Og herfra muliggøres *åbninger* mod den omkringliggende verden, en improvisation, en kalden eller en bevægelse ud i verden på linjen af en melodi. Disse tre aspekter skal forstås som potentialitet, som mulige, simultane måder at organisere og møde verden på. Hvor lyd hermed er et centralt anliggende, så er refrænet dog ikke blot at forstå som konkret lydligt. Det er netop effekterne, genkendelsen og musikaliteten, som individer og grupper kan opnå, som kan tematiseres som et refræn. Med dette afsæt kan Deleuze og Guattari definere refrænet på en måde, der ikke blot omhandler det sonoriske (2004, 356, original fremhævning):

In a general sense, we call a refrain any aggregate of matters of expression that draws territory and develops into territorial motifs and landscapes (there are optical, gestural, motor, etc., refrains). In the narrow sense, we speak of a refrain when an assemblage is sonorous or 'dominated' by sound – but why assign this apparent privilege to sound?

Refrænets særkende består således i dannelsen af motiver i landskabet ved rekurs til særlige gentagelser. For uden gentagelser, så trues det sociale liv. Søren Kierkegaard beskrev som en af de første moderne filosoffer gentagelsens problematik i værket *Gjentagelsen* (1963 [1843], 131): "Naar man ikke har Erindringens eller Gjentagelsens Kategori, saa opløser hele livet sig i en tom og indholdsløs Larmen." Det er således ikke muligt at leve et liv uden gentagelser. Men som Kierkegaard lader sin fortæller erfare i sit værk, så er en gentagelse af det samme en umulighed. Gentagelsen indfinder sig således altid med en forskel. Fortælleren må erfare, at en tur til Berlin for at opleve et fantastisk skuespil en anden gang ender som en fiasko, idet intet er, som det var.

Det er centralt for forståelsen af refrænet at påpege, at gentagelse i sig selv ikke kan defineres som et refræn, men at gentagelse har potentiale til at lade motiver og temaer tone frem og derved blive til refræner. Der er med andre ord tale om orkestreringer, der indbefatter handlinger, syn, hørelse, dufte, ord, der alle konvergerer i refrænet. Refrænet omdanner det materielle univers til klangkvaliteter og skaber dermed mulighed for *tilhøren*. I den konkrete oplevelse af hjemmets og områdets lyde bliver støj og musik til en vigtig klangbund for socialiteten og som sådan en væsentlig del af den konkrete *tilhøren*. I det danske sprog eksisterer der således en markering af en central sonorisk kvalitet ved det at være hjemme, ved det at *høre* til.

### **Processioner i landskabet – refrænet udfoldes**

Et eksempel på et refræn findes ved de større kristne højtider i Damaskus, hvor de kristne med udgangspunkt i de respektive kirker foretager processioner rundt om deres kirker. Særlig markant foregår dette i de kristne kvarterer. Forrest bæres det syriske flag, herpå følger forskellige kirkelige flag og vimpler, så et spejderkorps og til sidst et orkester bestående af messingblæsere og trommer. Alle deltagende bærer uniformer, der markerer kirkelige tilhørsforhold. Støjen er øredøvende infernalsk, mens de militaristiske toner stiger mod himlen i de snævre gader. Der er et leben omkring disse begivenheder, der i modsætning til de normale messer bevæger sig ud i området og skaber særlige markeringer i området. Området indkredses og indfoldes således i denne bevægelse af lyd, mennesker og vimpler, hvorved hverdagens almindelige territorium forlenes med endnu større klangkvaliteter. Hele området vibrerer som kristent. Denne ekstraordinære bevægelse gennem landskabet inddrager således den normale hverdagsramme i en specifik kristen ramme, men stadig i en betoning af den overordnede syriske ramme; det syriske flag bæres forrest. Afmærkningen af territoriet foregår dog ikke blot ved processionerne igennem landskabet, de kristne kvarterer dekorerer til jul og påske med alt fra plakater for lokale cd-udgivelser i anledning af højtiden, kunstfærdigt opsatte tableauer i hjem og ved kirker med Jesusbarnet i en krybbe eller den tomme grav til julepynt og lyskæder. Disse forskellige højtider og bevægelser sedimenterer et særligt kristent refræn: vi hører hjemme her. Ved flere af højtiderne deles der ligeledes klistermærker og badges ud, som folk sætter på tøjet, hvormed de både tager territoriet på sig og med sig. Flere af mine informanter fremhæver således det smukke ved de kristne højtider og gerne i direkte sammenligning med muslimernes ramadan. En dag i ramadanen spørger jeg således Habib til denne

højtid, hvilket han hurtigt hopper henover for at kommentere på den tilstundende jul: ”Julen er meget smuk her, der er pyntet op både her og i Qassa’a, Qasour... Det er meget smukt. Og så er der ’Eid Mar Barbara, det er meget smukt!” Habib lader sig bevæge, mens han fortæller om julen og fejringen af Sankta Barbara, der særlig er en børnenes fest, der markeres med udklædning og karneval. Umiddelbart efter hiver han mig ind i stuen, hvor han begejstret viser mig, at der er blevet gjort klar til vinteren og pyntet op til julen.

### **Ramadan – territoriale udfordringer**

Habibs måde at ophøje de kristne højtider på uden at ville kommentere på de tilsvarende muslimske højtider er signifikant, idet der ligeledes fra muslimsk side finder territorialiseringer sted. Det er således ikke blot de kristne, der lader markeringen af højtider folde sig ud i landskabet. Ramadanen kan på linie med de kristne højtider betragtes som et refræn, der lader særlige motiver stå tydeligt frem i landskabet. Det er måske ikke så tydeligt i kristne områder som Bab Touma og Qassa’a, men i Damaskus som helhed markeres ramadanen ved en helt anden samfundsrytme, der ikke kan undgå også at påvirke de kristnes hverdag. I den gamle bys muslimske og blandede kvarterer figurerer små forskelligfarvede vimpler med påtrykte koranvers på linie med lyskæder og anden ophængt dekoration. At fasten brydes, markeres lydligt hver aften i ramadanen med brag fra kæmpe knaldfyrværkeri fra udvalgte moskeer ved mørkets frembrud. Herefter kan aftensmåltidet for Damaskus’ muslimske befolkning nydes med god samvittighed. Hele samfundsrytmen påvirkes således af ramadanen, hvor fasten symptomatisk giver sig udslag i et andet aktivitetsniveau i løbet af dagen, og hvor forskellige til ramadanen producerede tv-serier fylder sendefloden (Salamandra, 2004, s. 102f.). Det store muslimske refræn optrækker således landskabet på en måde, som de kristne som minoritet er nødsaget til at navigere i.

Det muslimske refræn kalder særlige kristne modrefræner frem. At Habib således hellere vil tale om de kristne højtider, er blot en moderat version af en ofte forekommende kontrastering af kristent og muslimsk. Flere kristne viser sig ganske skeptiske over for muslimske højtider og områder. Med andre ord, så betyder de muslimske afmærkninger af området, at territoriet pludselig opleves som udfordret og dermed skrøbeligt. Deleuze og Guattari træffer denne pointe ganske prægnant i deres tale om afstande som essentielle i territoriet, hvilket kan sammenfattes i et (2004, s. 352): ”Mark your distance.” Netop fordringerne på territorium og krænkelserne af territorium

spiller en stor rolle i Erving Goffmans tekst *Selvets territorier* (2004). Goffman sonderer mellem tre typer af territorium, af henholdsvis fast, situationel og egocentrisk art. Det faste territorium knytter sig direkte til geografien og steder, som personer kan gøre krav på som fx huse. Det situationelle territorium knytter sig til det faste, men kravet er tidsafgrænset som fx et bord på en cafe. Endelig er det egocentriske territorium knyttet til individet og dets ejendele som fx en pung eller en taske, som kan flyttes i rum. Goffman medgiver selv, at der er en vis viskositet forbundet med sondringen, men den gør os alligevel i stand til at se på processerne, der omgærder opretholdelser af territorium. Netop fordi begrebet om territorium i denne forstand ikke blot omhandler jord, men også omhandler midlertidige fordringer på genstande eller kroppe i rum, så lader det tydeligheden af de potentielle udfordringer og krænkelser stå frem. Om det er lyd, berøring, ord eller andre anmasninger, der traverserer de opfattede grænser for territoriet, det passende eller behagelige, så betyder det, at territoriet stadig må gendannes, at det må reterritorialiseres. Og her markerer jul, påske og ramadan kun tilbagevendende kulminationer i de reterritorialiseringer, der konstant genskriver landskabet også i hverdagens aktiviteter. Når dette er skrevet, så er det vigtigt at pointere, at aggression ikke behøver at være den mest centrale del af territoriet. Det drejer sig nærmere om konkrete situationer og begivenheder, hvor der nogle gange udløses konfrontation og konflikter, andre gange det modsatte.

### **Minareternes refræn – landskabets kronotoper**

Territoriets skrøbelighed ses særlig i de reaktioner, som både ramadanen og minareterne kalder frem. Som tidligere beskrevet er der placeret moskeer i og omkring Bab Touma, hvilket også for de kristne er et punkt, der tvinger til eftertanke. Moskeer såvel som kirker kan ses som dele af de refræner, der bekræfter både en kristen og en muslimsk tilstedeværelse i samme by. Men det er ligeledes muligt at tematisere disse bygninger som materialiserede historier, der er indfældet i landskabet. Mikhail Bakhtin har betegnet disse materialiserede historier som kronotoper (2006, s. 13):

For os er det vigtigt, at den udtrykker en ubrydelig samhørighed mellem rummet og tiden... I den skønlitterære kronotop sker der en sammensmeltning af de rumlige og tidsmæssige kendetegn til et meningsfyldt og konkret hele. Tiden fortættes, komprimeres og bliver her kunstnerisk-synlig; også rummet intensiveres og drages ind i tidens, plottets og historiens bevægelse. Tidens kendetegn udfoldes i rummet, og rummet fyldes med mening og dimension af tiden.



Rummet og tiden flettes således sammen i særlige knudepunkter, der både har, hvad Bakhtin betegner som historisk såvel som emotionel-værdimæssig intensitet (2006, s. 161; 164). Men det giver god mening ikke blot at betragte begrebet som litteraturteoretisk, hvilket Bakhtin fx med sit fokus på Goethes landskabsopfattelse selv vidner glimrende om. Der eksisterer i samme landskab et væld af centre med disse kronotopiske værdier, ja, rummet er i det hele taget gennemsyret af tid, af flertidighed (Bakhtin, 2006, s. 198). I Damaskus er det oplagt at forstå kirkerne og moskeerne som sådanne kronotoper eller materialiserede historier, der til stadighed udfolder deres virke i landskabet. Aktiviteter samles i og omkring kirkerne, der markerer rammen om liv og hverdag: dåb, vielser, begravelse, såvel som fejringerne i løbet af året markeres således med udgangspunkt i kirkerne (se også Ingold, 2000, s. 205f.). Og kirkernes klokker lægger ligeledes et lydligt lag ind over lokaliteten, således at omgivelserne 'refræniceres', uagtet om man ellers i øvrigt har lidt eller megen tilknytning til kirken. Som Steven Feld påpeger, så kan der tales om akustemologi, hvor de sonoriske lag samler sig og giver mulighed for at forstå oplevelsen af stedet uden blot at knytte til ved en visuel eller diskursiv tilgang (Feld, 1996, s. 96f.; Feld & Brenneis, 2004, s. 468). Moskeerne og kirkerne står således som kronotoper, der på én gang er en del af hverdagens oplevelse af at være i Damaskus, og samtidig har disse materialiserede historier også potentiale for at optegne forskellige historier og dermed forskellige oplevelser i den konkrete nutid. En kamp om territoriet foreligger således som en latent mulighed, hvilket accentueres på en særlig måde for en kristen minoritet i et muslimsk majoritetssamfund. Dette viser sig med al tydelighed i de mange reaktioner, som minareternes kalden til bøn animerer hos de kristne; vinduer, der bliver smækket, folk, der demonstrativt holder sig for ørerne eller en tv-kanal, der straks bliver zappet bort fra under en koranrecitation i ramadanen. Alle disse svar på de lydige trusler, på støjen, peger i retning af, at der ikke blot er tale om en erindring, der trygt folder sig ud, den tvinges og provokeres også af lyde, der opfattes som støj (Attali, 1985; Serres, 1998; Deleuze, 2003; Benjamin, 1996a, s. 70; 1996b, s. 128f.; Seremetakis, 1994, s. 9). En samtale med Tariq, en guldsmed på toogtredivede, illustrerer dette:

”Minareterne lyder simpelthen så højt her!” Tariq markerer med begge hænder for ørerne, at det ikke just går stille for sig, når der bliver kaldt til bøn. Jeg spørger, om den også kan høres her. ”Selvfølgelig, [*taban*]!” lyder det prompte fra Tariq: ”Der er én lige her i nærheden, nede ved Hammam Bakri...” Jeg spørger, om det er den minaret, man kan se lige ved siden af badet. ”Præcis...” svarer han. Jeg spørger, om det er noget nyt.

”Det ved jeg ikke, der bygges nye moskeer hele tiden, ja, hver dag bliver der bygget en ny...” Han stopper op et øjeblik, fortsætter så: ”Hvor der ligger en kirke, skal der også ligge en moske. Men ikke omvendt...” siger han med et smil på læben. Af en kristen som Tariq og mange med ham opfattes en lighed på dette område som utænkelig.

Andre brokker sig over, at det er umuligt at sove for den larm, der kommer fra minareterne. Alt dette er tegn, der trænger sig på, og som ikke blot lader en unison skønsang blive hørt, men lader støj og forskellige lyde stå i en uafklaret spænding. Lyden og erindringen trænger sig således på og tvinger en særlig tone frem hos fortælleren. Hermed peges med andre ord på, at der ud fra landskabet og tegnene i det kan ekstrapoleres og intrapoleres betydninger og forskelle, hvor hverdag og historie konvergerer i særlige helheder af mere eller mindre porøs eller stabil karakter, med højere eller lavere grad af konsistens.

### **At bygge sin eksistens – tvingende tegn**

Moskeer i kristne områder kan ses som materialiserede historier, der har potentiale til at trække særlige betydninger frem, betydninger, der markerer både muligheden for sameksistens såvel som det modsatte, nemlig konflikt. Moskeer og minareter indgår således i refræner, hvor udtryk og motiver bliver tydelige i det konkrete landskab. Netop derfor er tilstedeværelsen af moskeer og i særdeleshed byggeri af nye moskeer omgærdet af ambivalente følelser. Under en gåtur med Nabil, en seksogtyveårig bolighandler, på en udflugt til den kristne by Ma'aloula i anledning af kristen helgenfejring, siger han, idet vi går forbi en moske: ”Det er mærkeligt med den moske, der ligger her, den hører ikke til her...” Oplevelsen af, at moskeen ikke hører til her, genfindes mere eller mindre vokaliseret hos andre kristne. Men ofte italesættes det som et spørgsmål om formålet med bygningen. Dette kommer prægnant til udtryk i et interview med George og Tony, begge femogtyve år og henholdsvis frisør og ingeniør:

G: Jeg kan ikke lide et billede i blot én farve. Jeg kan lide et mangfoldigt billede... Bygninger er årsag. Jeg bygger muligvis en moske eller en kirke, så de er placeret ved siden af hinanden, det er en meget flot form, men forklaringen på tingene er mennesket, der får ideen. Vi afviser ikke formen, for det er som et flot maleri, mangfoldigt, der er det hele i det: kirker, barer, restauranter, det er et meget flot billede, men hvad er målet? Vi nægter overhovedet ikke deres religion, den er til stede og eksisterer, og der er respekt for dem, men når en muslim forsøger at skabe dårlige bygninger, det vil sige, at jeg vil bygge en moske her, her er der kristne, og efter en periode vil der være flere muslimer, så er det en begrænsning for dem, der er i kirken, måske er der ikke meget af denne ting, men det signalerer måske - der er tale om en moske med en høj minaret, den er ny, alle mennesker taler om den,

hvorfor er den høj? Det vil sige, alle, eller de fleste: hvorfor en meget høj moske? Det er tanken. Hvorfor? Halla, er jeg i stand til at sove om morgenen, hvis der så er bøn, eller om aftenen og sådan. Jeg har ikke lyst til at lytte til koranen, men jeg er tvunget til at lytte: 'Allahu akbar!' Hvis det er en smuk stemme, er jeg tilfreds, men hvorfor så højt? Hvorfor meget højt? Hvis lyden er så høj, hvorfor så i retning af de kristne? Og ikke bare en moske? Det er et læresæde for sharia, det er ikke bare en moske til bøn, det er også et læresæde. Det er tanken, jeg er ikke imod mennesket, men det er grundlæggende hvorfor, det tænker jeg.

T: Hvorfor i et kristent område?

G: Hvorfor i et kristent område?

T: En moske ligger i et område for at mennesker skal bede i den, men der skal ikke kun være islam, i et kristent område er det ikke nødvendigt.

Der udtrykkes således en usikkerhed over for formålet med religiøse bygninger, noget andre lakonisk kommenterer ved at foreslå at bygge skoler i stedet. Men det peger igen på selve den usikkerhed, der knytter sig til at tilhøre en minoritet i et majoritetssamfund; at der er en latent frygt for, at mangfoldigheden knægtes, der også kan springe direkte ud af omgivelserne. Dette blev elokvent samlet op af Bashar, en ung kristen journalist, i en båndet samtale om byggerier af kirker kontra byggerier af moskeer.

Jeg har ikke lyst til at være tendentiøs i de kristnes favør, men i virkeligheden, når de kristne bygger disse ting, ønsker de at etablere deres eksistens, at sige: 'vi er her!' De bygger ikke disse ting for at demarkere det høje, de ønsker at styrke sig selv, det er sikkert, de ønsker at nyde godt af solidaritetens styrke, at de kristne er sammen. Men de ønsker ikke, og de er ikke i stand til, når der er en moske, at bygge en kirke, og de ønsker ikke denne ting, og de forstår, at de er en minoritet... Problemet er, at majoriteten ind imellem chikanerer minoriteten.

### **Det nationale refræn – alle er arabere, alle er syrere**

Også andre refræner optræder i det syriske landskab. Hvis vi vender tilbage til processionerne ved de kristne højtider, så vil det være en forsimpning blot at forstå dem som en markering af de kristnes tilstedeværelse i Damaskus. Når det syriske flag bæres forrest i processionen, så blafrer og vibrerer det som et motiv, der hører til i et nationalt refræn; det står som en emblematiske tilkendegivelse af tilhøren som kristne i Syrien. Gennem bevægelsen i landskabet forankres og genskabes den sociale forbindelse til området som specifikt kristent. Men samtidig som kristent i en syrisk national ramme. På lignende vis kan de paroler, der kan høres fra den nærliggende kristne privatskole, og som Hanan og Rima kan finde på at øve sig på i gården, opfattes som dele af et refræn, der fungerer i en større orkestrering af folks affektive indstilling i en national syrisk ramme. Dette skal ikke ses som en modsætning, men som en del af potentialet for at lade forskellige motiver blive det bærende. Regimet har konstrueret en række forskellige foranstalt-

ninger, der har til hensigt at skabe loyalitet hos de syriske borgere. Uddannelsessystemet er således et væsentligt område, da formningen af fremtidens individer i vid udstrækning finder sted her (George, 2003, s. 140f.). I det offentlige rum, på busser, taxier, offentlige kontorer, bygninger og veje ses det syriske flag såvel som plakater, buste og statuer, der afbilleder Hafiz al-Asad og Bashar al-Asad. På fjernsyn og i de statsligt kontrollerede aviser skænkes præsidenten ligeledes gevaldig megen opmærksomhed. Det er således fast kutyme, at der på de statslige aviser *Tishreen*, *ath-Thawra* og *al-Ba'th* er billeder og reportager fra præsidentens seneste møde eller audiens. Alle disse forskellige motiver konvergerer således i et nationalt refræn med en personificering af magten i præsidenten. Og dette refræn bundter erfaringerne af at høre til med rekurs til særlige temaer. I det syriske narrativ levnes der således ikke megen plads til religiøse eller regionale forskelle, men det betones, at Syrien er hjemlandet for alle (Provence, 2005, s. 15f.). Det er med andre ord en sekulær eller civil ramme, der intenderes rent officielt, en ramme, som alle kan og i vid udstrækning skal referere til. Det betyder, at de kristne i offentlige sammenhænge som regel vil fastholde den syriske enhed og nedtone forskelle, der hidrører fra religion. Flere af mine informanter siger det på en måde, der forekommer helt på linie med Grundtvigs diktum 'menneske først, kristen så', når de i interviews udtaler sig om det at være kristne i samfundet:

**Ilyas:** Den kristne er før alle ting, før han er kristen, så er han et menneske, der er født i et område... ya'ni, for mig, før jeg er en kristen, før jeg er en kristen, er jeg et menneske, en person, der er født her og har levet her og været en del af kulturen, derfor er jeg borger, før jeg er kristen (...) derfor er jeg borger som det første, min identitet er syrisk, og derefter er der ikke forskel på muslimer og den kristne, her hvis jeg taler om et samfundsmæssigt emne, så er jeg borger i første grad og derefter er jeg kristen, derfor er jeg sammen med verden, hvor det ikke er et problem, at jeg er kristen. Jeg er borger og på samme tid kristen.

**Hani:** Hvis du skal være kristen, skal du først være menneske, det er den første ting. Du ved, at den, der vil være en kristen, må være et godt menneske i verden. Det er en god sag, vi er kristne her med vores ret og suverænitet, særligt i dette område, og de religiøse forskelle, som du har set, tænker vi ikke i, om folk er sunnier eller (...) Den vigtigste ting er at være menneske.

**Rami:** I Damaskus er det meget fantastisk at være kristen. Der er et meget stort antal kristne her i Damaskus. Jeg er tilfreds. I Damaskus føler man ikke, at der er forskel på muslimer og kristne. Der er mange konfessioner, men, ... vi lever sammen med alle konfessioner. Er det ikke sandt? Du har selv boet her og set det...

A: Der er mange konfessioner...?

R: Men jeg føler ikke, jeg føler ikke, at der er forskel. Jeg mener... der er for eksempel ikke borgerkrig mellem muslimer og kristne eller sådan, tværtimod vi er

tilfredse og lever sammen. Vi lever sammen ligesom søskende. Bestemt, der findes blot få mennesker, der tænker anderledes. Det er et naturligt liv her...!

I disse interviewsammenhænge er der flere, der fremhæver de relativt uproblematisk sider ved sameksistensen i Damaskus. Det understreges som i de ovenstående citater, at man er borger eller menneske i udgangspunktet, og først derpå vil betegne sig som kristen. Det er dermed netop naturligheden i relationerne, der betones; at man lever som søskende, eller at der ikke er nogen problemer, der relaterer sig til hverken religion eller konfession. Eller hvis dette skulle være tilfældet, at det så blot er for meget fås vedkommende. Hvor meget disse udsagn end kan synes at forjætte i relation til positive opfattelser af sameksistensens betingelser, så er det dog nødvendigt med en mere nuanceret læsning. Det nationale refræn bundter erfaringerne af plads og rummelighed, så det giver mening i nogle situationer; der skabes med andre ord særlige følelser og stemninger for det nationale.

### **Komplicitet og følelser – om at lade som om**

Den amerikanske antropolog og politiske teoretiker Lisa Wedeen har gjort den syriske stats politik, retorik og symboler til sin hovedbeskæftigelse i monografien *The ambiguities of Domination* fra 1999. Wedeens argument er, at det syriske regime har konstrueret en særlig ramme, hvori folk er nødsaget til at deltage. Alle er således flydende i den *politics of as if*, som man påtvinges (1999, s. 6, 30); alle må handle, som om man er tro over for regimet og har veneration for det i det offentlige rum. Pointen om, at deltagelsen i denne ramme fungerer som et *som om*, kan understøttes af andre teoretikere (se fx Berger, 1990, s. 98 og Bourdieu, 2005, s. 276). Det at deltage implicerer således forskellige grader af engagement. I den syriske sammenhæng kender alle parolerne og symbolerne og kan til enhver tid fremvise tegn på deres loyalitet. De reelle tanker og følelser er dog et mere komplekst spørgsmål. Det er med andre ord farligt umiddelbart at slutte fra offentlige fremvisninger til indre overbevisning. For Wedeens argument er det vigtigt, at syrere generelt blot lader som om, at de dermed ikke reelt tror på det, de sættes til at deltage i; for Wedeen er det tværtimod således, at alle har samme manglende overbevisning som fælles forudsætning (1999, s. 25, 90, 130; se også Cooke, 2007). Dette er en yderst interessant analytisk iagttagelse, idet den viser nødvendigheden af et fokus på receptionen, ikke blot på symboler og tegn i en abstrakt analyse af eventuelle politikeres intentioner. Jeg vil argumentere for, at det til tider kan være rigtigt, at der

eksisterer denne tilstand af kollektiv laden som om og manglende overbevisning, men at det faktisk ofte i konkrete situationer er langt vanskeligere at afgøre, hvorvidt folk egentlig har denne følelsesmæssige distance til det, de deltager i. Følelser opstår faktisk i forhold til det af regeringen intenderede univers, således at deltagelsen i de forskellige refræner knytter forskellige følelser og erfaringer med en vis grad af konsistens. Og dette viser, at analysen ikke kun kan tematiseres i forhold til et *enten eller*, og ligeledes at det heller ikke er et simpelt *både og*, det omhandler med andre ord intensiteter, der samler sig som *mere eller mindre* adækvate i konkrete situationer. En deltagelse i fx en demonstration, der i udgangspunktet starter som en art komplicitet, kan således ende med i høj grad i situationen at være et ægte udtryk for nationale følelser. Netop fordi de kristne oplever Islam som en potentiel trussel kan garantien fra en stærk nationalstat, der holder denne forestillede fjende syv mil fra livet, opleves som en sikkerhed. Denne sikkerhed værdsættes af minoriteten, også selvom den har en pris. Men det er ikke ubetinget, hvilket vil sige, at de selvsamme positive stemninger ville være aldeles upassende i andre sammenhænge. Overbevisning og mangel på overbevisning indgår således i et mere komplekst spil, idet den menneskelige erfaring rummer et overskud, så refræners bundtning også kan opløses. Der er således i høj grad påkrævet en opmærksomhed og følsomhed over for de situationelle og kontekstuelle spil og rammer, der udfolder sig og bliver trukket og strukket i forskellige retninger af de implicerede (Bateson, 1972; Dilley, 1999; Goffman, 2004, s. 33f., 219f). Dette er centralt for at forstå tilhørsforholdenes levede dimensioner for kristne syrere. Det er således muligt på forskellige tidspunkter at opleve sig som en del af nationen, som stående i kontrast til muslimer, som familiemedlem, hvor alle disse forskellige aspekter peger på kompleksiteten og dynamiciteten i de menneskelige relationer. Forskellige oplevelser trækker veksler på forskellige historier og erfaringer, der alle på forskellig vis er tilgængelige i en konkret situation. Nogle ting træder således i forgrunden, mens andre træder i baggrunden. Det er derfor ikke muligt udelukkende at placere personer eller grupper som repræsentanter for simple kategorier som fx kristen fra en minoritet, da der reelt er flere muligheder for at spille på sine tilhørsforhold, lige såvel som der er forskellige historier for sameksistens, der trækkes med, både med dens positive sider og med dens mindre positive sider.

**Nadi al-Feyha – fællesbøn for Syriens fremtid**

Lad os slutte med at se på en anledning til et refræns udfoldelse i den syriske kontekst i slutningen af 2005. I den sidste del af året var den politiske situation tilspidset til det yderste. Ditlev Mehlis, en tysk embedsmand udsendt af FN, var på trapperne med en rapport om ansvaret i forbindelse med mordet på Libanons forhenværende premierminister Rafiq al-Hariri, hvor meget bar i retning af en kritik af Syrien med eventuelle sanktioner til følge. Dette pres fra omverdenen kunne tydeligt mærkes på mine informanter. Som Bashar sagde: ”Det er det værste tidspunkt i Syriens nyere historie!” Flere af mine bekendte begyndte at efterspørge dollars og diskutere, hvorledes det ydre pres skulle afledes. Synlige måder, hvorpå presset ledte mod en generel refrænicering, kunne opleves snart sagt overalt i det offentlige rum. I gaderne blev det syriske flag hængt op og prægede med en uhørt synlighed rummet. På cafeer deltes cd’er med nationalistiske sange indspillet til lejligheden af lokale berømtheder såvel som armbånd med det syriske flag ud. Og ligeledes ved kristne koncerter deltes badges ud ikke blot som normalt for den enkelte kirke, nu også med det syriske flag påskrevet ”Syrien, Gud bevare hende.” I fjernsynet går præsidenten på og holder en tale, hvor han betoner, at: ”Prisen for modstand er langt mindre end prisen på en katastrofe.” Og denne sentens kan ses som et led i en generel forståelse, som også den kristne minoritet deler; som Bashar formulerer det:

Regeringens propaganda er sublim... Der er ingen, der er i stand til at ignorere denne tale. Hvad er en katastrofe? Der er eksempler meget tæt på: i Irak, i Palæstina, i... Libanon. Jeg kender prisen på en katastrofe. Prisen på en katastrofe er alt i livet, prisen på en katastrofe er familien, det er naturen, det er vennerne, det er døden. Prisen på katastrofen er døden, men prisen på sikkerheden er ind imellem... måske bliver der en begrænsning i frihederne, men det er ikke værre end døden.

I fjernsynet transmitteres der direkte fra hele landet denne dag, hvor præsidenten taler, hvorledes folk tilkendegiver deres kærlighed til fædrelandet. Fra Lattakia, fra Aleppo til Homs og Hama. I dette nu overdøves de fleste andre modsætninger i det nationale refræn, der skaber enhed for alle. Ligeledes deltager de kristne direkte i opretholdelsen af refrænet ved at organisere fællesbøn i en stor hal ved navn Nadi al-Feyha. Forskellige kirkelige ledere deltager, og hele begivenheden sendes direkte i tv. Alle, der er med til fællesbønnen, får uddelt flag og bliver placeret, så det ellers halvtomme rum på fjernsyn virker fyldt, så begivenheden kan forekomme mere massiv. To mænd går rundt på gulvet og sætter gang i refrænerne: ”Bir-Ruh, bid-Dam, nafdeek, ya Bashar! Med ånd, med blod, ofrer vi os for dig Bashar!” og lidt efter lyder det: ”Allah, Suria, Bashar ubas!

Gud, Syrien og kun Bashar!” Parolerne er på ingen måde blot opfundet til denne lejlighed. De har eksisteret i årtier, hvor Hafiz så er blevet skiftet ud med Bashar for nogle år siden. Ganske passionerede forekommer mange af råbene, og de til lejligheden uddelte flag ryger i luften og viftes på livet løs. Et kor fra Egypten er blevet fløjet ind. Og stormuftien deltager sammen med en af de mest anerkendte biskopper i Damaskus, Asidor Batiqa. Koret synger flere kristne sange, som forsamlingen lytter intenst til. På et tidspunkt bryder en af de mandlige korsangere ud i et ’Allahu akbar’, som han modulerer over, mens koret synger videre. Folk rejser sig i begejstring. Flagene blafrer vildt. Straks sangen er færdig bryder parolerne frem igen: ”Bir-Ruh, bid-Dam, nafdeek, ya Bashar!” og: ”Allah, Suria, Bashar ubas!” I dette nu holdes det hele sammen, i dette nu giver det mening at være kristen i Syrien, i dette nu er der plads til alle. I dette nu råder *samhørigheden*.

## Litteratur

- Appadurai, Arjun (1995), “The production of locality”, i Richard Fardon (red.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London & New York: Routledge.
- Attali, Jacques (1985 [1977]), *Noise: The Political Economy of Music*. Minneapolis & London: The University of Minnesota Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (2006), *Rum, tid & historie – Kronotopens former i europæisk litteratur*. Århus: Forlaget Klim.
- Bandak, Andreas (2007), *Refræner i Damaskus. En analyse af sted og tilhøren blandt kristne arabere*. København: Speciale afleveret på Institut for Antropologi.
- Bateson, Gregory (1972), “A Theory of Play and Fantasy”, i *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale: Aronson.
- Benjamin, Walter (1996a), ”Til billedet af Proust”, i *Fortælleren og andre essays*. København: Nordisk Forlag A.S.
- Benjamin, Walter (1996b), ”Om nogle motiver hos Baudelaire”, i *Fortælleren og andre essays*. København: Nordisk Forlag A.S., p.125-178.
- Berger, Peter L. (1990 [1967]), *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- Bourdieu, Pierre (2005), *Udkast til en praksisteori – indledt af Tre studier i kabylsk etnologi*. København: Hans Reitzels Forlag.



- Cooke, Miriam (2007), *Dissident Syria: Making oppositional arts official*. Durham & London: Duke University Press.
- Dahy, June (2005), ”De kristnes Damaskus”, i Michael Irving Jensen (red.), *Syrernes Damaskus. en guide*. Århus: Klim.
- de Certeau, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life*. Los Angeles: University of California Press.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1996 [1991]), *Hvad er filosofi?* København: Nordisk Forlag A.S.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2004 (1987) [1980]), *A Thousand Plateaus*. London & New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles (1995a [1990]), ”On A Thousand Plateaus”, i *Negotiations*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1995b [1990]), ”On Philosophy”, i *Negotiations*. New York: Columbia University Press, p.135-155.
- Deleuze, Gilles (2002 (1988) [1966]), *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2003 [1964]), *Proust og tegnene*. København: Det lille Forlag.
- Dilley, Roy (1999), ”Introduction”, i Roy Dilley (red.), *The Problem of Context*. Oxford: Berghahn Books, p.1-46.
- Feld, Steven (1996), ”Waterfalls of Song. An Acoustemology of Place resounding in Bosavi, Papua New Guinea”, i Steven Feld & Keith H. Basso (red.), *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research, p.91-135.
- Feld, Steven & Donald Brenneis (2004), ”Doing Anthropology in Sound”, i *American Ethnologist* 31(4):461-474.
- George, Alan (2003), *Syria. Neither Bread nor Freedom*. London & New York: Zed books.
- Goffman, Erving (2004), *Social samhandling og mikrosociologi*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Heidegger, Martin (2000), ”Tænke bygge bo”, i *Sproget og Ordet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hvidt, Niels Kristian (2002), ”Myrna fra Soufanieh”, i *Mirakler. Møder mellem himmel og jord*. København: Gyldendal.
- Ingold, Tim (2000), *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.

- Keenan, Brigid (2000), *Damascus. Hidden Treasures of the Old City*. London: Thames & Hudson.
- Kierkegaard, Søren (1963 [1843]), "Gjentagelsen", i *Samlede Værker Bind 5*. København: Gyldendal.
- Lesch, David W. (2005), *The new lion of Damascus: Bashar al-Asad and modern Syria*. New Haven & London: Yale University Press.
- Provence, Michael (2005), *The great Syrian revolt and the Rise of Arab Nationalism*. University of Texas: Austin.
- Rabo, Annika (2005), *A Shop of One's own: Independence and Reputation among Traders in Aleppo*. London & New York: I. B. Tauris.
- Salamandra, Christa (2004), *A New Old Damascus. Authenticity and Distinction in Urban Syria*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Seremetakis, C. Nadia (1994), "The Memory of the Senses, Part 1-3", i C. Nadia Seremetakis (red.), *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Chicago: Chicago University Press.
- Serres, Michel (1998 [1982]), *Genese*. København: Nordisk Forlag A.S.
- Wedeen, Lisa (1999), *Ambiguities of Domination. Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

## Noter

---

<sup>1</sup> Denne artikel blev første gang præsenteret på *Lifeworlds II – Debating Authenticity* ved Wiens Universitet på Institut for Antropologi august 2006 og siden ved konferencen *Minoriteter i Mellemøsten* organiseret af Lise Galal januar 2008. Jeg er Lise Galal, Frida Hastrup, Esther Fihl, Merete Bandak samt *Kults* anonyme læser taknemmelig for velovervejede og stimulerende kommentarer. Ansvar for analysen hviler udelukkende på forfatteren. En bredere tilgang til emnet for denne artikel findes i Bandak (2007). Endelig vil jeg takke Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation og det af det Strategiske Forskningsråd støttede forskningsprojekt *Alternative Spaces* for finansiell støtte.

<sup>2</sup> Alle personer i artiklen optræder under pseudonymer. I perioden 2004-2010 har jeg forestået 20 måneders feltarbejde.

Andreas Bandak, antropolog, er ph.d.-stipendiat ved Center for Komparative Kulturstudier på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier på Københavns Universitet. I 2010 blev han tildelt videnskabsministerens EliteForsk-rejsestipendium,

---

som i foråret 2011 finansierer en tilknytning som Visiting Research Student ved London School of Economics. Han er også tilknyttet det kollektive forskningsprojekt Alternative Spaces finansieret af Det Strategiske Forskningsråd. Han beskæftiger sig med Syrien og forskellige teoretiske og filosofiske indgange til studiet af identitet, tro og tilhørsforhold for de kristne minoriteter.