

Thomas Fibiger

Temasektion

Sekteriske myter

Lokale diskussioner om historie og sekterisme i Bahrain

Nøgleord

Bahrain; shiaislam; sekterisme; historiebrug; myter

Abstract Denne artikel er baseret på antropologisk feltarbejde blandt især shiamuslimer i Bahrain. I Bahrain bliver fortællinger om forholdet mellem shia- og sunnimuslimer på forskellige tidspunkter i øens og den islamiske historie ofte fremhævet for at forklare og diskutere sekterisme og sekteriske relationer. Artiklen tager udgangspunkt i en særlig historie om sheik Muhammad Abu Ruman, hvis helgengrav er et yndet pilgrimsmål i nutidens Bahrain. Muhammad Abu Ruman er kendt for engang, ved hjælp af mirakler og Imam al-Mahdis mellemkomst, at have overbevist Bahrains sunnimuslimske regent om shiaislam som den rette islam. Historier som denne viser, hvordan sekteriske kategorier bringes i spil, men også, at de er til konstant forhandling og diskussion. Dermed bruges historiefortællinger også til at udvikle og perspektivere aktuelle sekteriske forhold.

Spørgsmålet om historie og historieopfattelser er et gennemgående tema i den aktuelle debat om sekterisme, sådan som flere artikler i dette nummer også viser. I denne artikel vil jeg fokusere på, hvordan sekteriske relationer kommer til udtryk i forskellige historieopfattelser i det nutidige Bahrain, og dermed hvordan historie bliver brugt til at forklare, diskutere og perspektivere sekterisme. En del af denne diskussion handler om, hvornår og hvordan Bahrain er blevet sekterisk, men en lige så vigtig del handler om de dynamiske og foranderlige relationer mellem sunni- og shiamuslimer i Bahrain. Som megen teori

Thomas Fibiger er antropolog fra Aarhus Universitet og nu ansat ved Arabisk og Islamstudier samme sted. Hans ph.d.-afhandling (2010) fokuserede på historieopfattelser og forholdet mellem politik og historie i Bahrain. Han har siden været en del af flere kollektive forskningsprojekter, herunder "Negotiating Authority in Contemporary Shiite Thought and Practice" (ledet af David Thurfjell, Södertörn Högskola, Stockholm, 2013-2016), det her præsenterede SWAR-projekt, og siden 2018 projektet "Mediatized Diaspora – Contentious Politics among Arab Media Users in Europe" (2018-2021, under ledelse af Ehab Galal).

fremhæver – ikke mindst en antropologisk tradition fra Fredrik Barth (1969) til Gerd Bauman (2004) – er sociale og kulturelle identiteter, herunder sekteriske, konstruerede, dynamiske og til konstant forhandling i forskellige kontekster. Artiklen vil vise, hvordan historieopfattelser og -fortællinger er en del af denne dynamik og forhandling. Historie – eller fortidige myter, som man også kan opfatte de nedenstående fortællinger som – handler ikke kun om fortid, men i lige så høj grad om nutid og fremtid. I Bahrain handler fortællingerne om at forstå forholdet mellem sunni- og shiamuslimer, også for at kunne udvikle og forandre den måde, dette forhold har aktuel betydning på i Bahrain.

Udgangspunktet for artiklen er altså, at der er en vis sandhed i, at lokale debatter om sekterisme og sekteriske relationer trækker på et langt tidsperspektiv, som går tilbage til islams begyndelse og striden om, hvem der skulle efterfølge profeten – ikke mindst slaget ved Kerbala i 680. Denne position kan kaldes primordialistisk, men pointen i artiklen er, at disse historiske referencer bliver inddraget i en fortsat diskussion om sekteriske relationer, som peger på, at fortællingerne er til forhandling og er dynamiske. Som Morten Valbjørn noterer i sin artikel i dette temanummer (se også Valbjørn 2018), bliver den verserende diskussion om sekterisme i Mellemøsten ofte rammesat mellem primordialisme og instrumentalisme som to yderpositioner. Hvor den primordialistiske position – som sjældent er repræsenteret i forskning, men ofte i politik og medier (Hashemi & Postel 2017) – vil hævde, at konflikten mellem sunni- og shiaislam går tilbage til islams begyndelse, peger en instrumentalistisk position på, at modsætningsforholdet mellem de to sekter snarere er skabt af aktuelle politiske strategier, ofte af regimer i en del og hersk-strategi (ibid., se også Wehrey 2013; Salloukh et al. 2015), og at historiske perspektiver således ikke skal tillægges for stor vægt. Som Valbjørn pointerer, positionerer det meste forskning, der forsøger at forklare sekterisme, sig et sted imellem disse to yderpoler.

Fokus i denne artikel er imidlertid ikke forklaringer på sekterisme, men i stedet, hvordan dybe historiske rødder og opfattelser af identitet aktiveres, forhandles og diskuteres i Bahrain. Dermed vil jeg argumentere for, at sekteriske forhold er dynamiske og opfattes sådan blandt bahrainere på en måde, som kan kaldes instrumentalistisk, men samtidig at primordiale forestillinger indgår i denne diskussion. De fleste af de bahrainere, som

jeg har talt med under mine etnografiske feltstudier i landet (2003-2018, over flere omgange), kunne således i forhold til ovenstående debat lidt polemisk kaldes primordiale instrumentalister, eller måske snarere konstruktivistiske primordialister. Bahrainere – og givetvis folk i det hele taget – mener ligesom de fleste forskere, at sekterisme og sekteriske relationer er dynamiske, i konstant udvikling og til konstant debat, og i denne debat inddrages historiske og mytiske begivenheder fra en lang islamisk historie. Min mere generelle pointe er således, at folk diskuterer, reflekterer over og udvikler forståelser af kategorier og fænomener lige så meget, som forskere gør, eller måske endda endnu mere, fordi det angår deres daglige liv og sociale virkelighed. Forskningen skylder at inddrage disse emiske, lokale analyser i diskussionerne af identitet, samfundsudvikling og politik, som i tilfældet sekterisme og sekteriske relationer. Denne artikel er et forsøg på at bidrage til dette.

Artiklen fokuserer således på, hvordan sekteriske forhold opleves og diskuteres blandt folk i almindelighed i de arabiske Golfstater i dag, i særdeleshed Bahrain. Med sin placering imellem Saudi-Arabien og Iran, og med en befolkningssammensætning, der tæller både sunni- og shiamuslimer, har sekteriske spørgsmål stor betydning og aktualitet i Bahrain. Dette gælder både efter opstanden i 2011 – der i medier og af ledende politikere lokalt og globalt blev opfattet som en sekterisk opstand – men også i en længere historie forud herfor. Artiklen vil mere præcist fokusere på, hvordan bahrainere opfatter og diskuterer sekterisk historie, og hvornår og hvordan sekterisme kan siges at have haft betydning i det lille land. Debatten om sekterisme er på den måde ikke bare en akademisk eller politisk debat, men også en debat blandt folk, der lever med sekteriske relationer og fortolker disse. Som jeg vil vise, gøres dette i Bahrain ofte med henvisning til historie og historiske, eller i hvert fald fortidige, begivenheder.

Jeg vil indlede artiklen med en længere historie, som jeg flere gange har fået fortalt af mine shiamuslimske informanter i Bahrain, om dengang den shiitiske religiøse leder sheik Muhammad Abu Ruman overbeviste sin regent, der var sunni, om at shiaislam er den rette islam. Med udgangspunkt i denne fortælling vil jeg fokusere på særlige perioder og begivenheder, der blandt bahrainere opfattes som særligt vigtige for udviklingen af sekterisme. Historien, eller myten, om Muhammad Abu Ruman er

et godt sted at begynde, fordi den tydeligt viser, hvordan fortiden bruges i aktuelle diskussioner, og hvordan forholdet mellem shia- og sunnimuslimer er til konstant diskussion – og dermed er dynamisk og til forhandling.

Historien om Muhammad Abu Ruman

Muhammad Abu Ruman er en kendt mytisk person for alle shiamuslimer i Bahrain. Hans grav i landsbyen Dumistan er en velbesøgt helgengrav (*maqam*), som i lighed med andre sådanne grave rundt omkring i Bahrain er et sted, folk kommer til for at søge helbredelse for sygdom og dårligdomme, og som opfattes som et sted med en særlig kraft, der kan mediere bønner til Gud. Sådanne helgengrave er kendt overalt i den islamiske verden, men er mange steder de senere årtier blevet gjort til et sekterisk spørgsmål. Puritansk sunniislam (som nogle vil kalde salafistisk) har vendt sig imod dyrkelsen af helgengrave (se Bille 2010), og i Bahrain og andre steder er det i dag en særlig shiamuslimsk praksis at besøge sådanne steder, og en praksis mange sunnimuslimer i Bahrain stiller sig kritisk over for.

Under mit feltarbejde i Bahrain har jeg flere gange hørt historien om sheik Muhammad Abu Ruman. Tilbage i 2007 optog jeg historien i en udfoldet version, hvor den har karakter af en hel myte. Jeg vil gengive den her, som den blev fortalt, for at give et eksempel på, hvordan historie og sekteriske forhold fortælles og opfattes i Bahrain. Pointen er, at det ikke blot er et spørgsmål om lineær, fremadskridende historie, og at forholdet mellem sunni- og shiamuslimer nok har en dyb og problematisk betydning, men at det også er til konstant genforhandling og overvejelse.

Historien udspiller sig på et tidspunkt (hvornår det var, vender fortællingen tilbage til), hvor Bahrain primært var beboet af shiamuslimer, men blev ledet af en sunniregent. Ifølge fortællingen, som jeg har fået den fortalt, var regenten “god og neutral”, men hans guvernør (*wazir*, i det følgende vesir) var hård mod shiamuslimerne. Vesiren udtænkte en listig plan for at bevise, at shiamuslimernes version af den islamiske historie var forkert, og at sunnimuslimernes version var den rigtige. Han plantede et granatæbletræ (*ruman*) i sin gårdhave og fik fremstillet en støbeform med navnene på de tre første kaliffer, som

anerkendes af sunnimuslimer, men ikke af shiamuslimer. Vesiren satte støbeformen rundt om træet, og som det voksede op, fremstod navnene Abu Bakr, Umar og Uthman. Vesirens plan var at vise dette til sin regent som et guddommeligt tegn på, at disse tre kaliffer var “de tre retledede kaliffer”, sådan som de er kendt blandt sunnimuslimer sammen med den fjerde kalif, Ali. Sidstnævnte er den eneste af disse, der anerkendes af shiamuslimer og opfattes som deres første imam, idet shiaislam gør gældende, at den retmæssige efterfølger bør være af profetens familie (*ahl al-bayt*),¹ og Ali var profetens fætter og svigersøn.

Granatæbletræet voksede i vesirens gård, og han inviterede regenten på besøg for at vise ham miraklet. Historien lyder nu, fortalt af en ældre apoteker fra området Muharraq, som jeg traf en aften i august 2007 i forbindelse med en sammenkomst i den lokale *matam*, shiamuslimers religiøse forsamlingshus:

Da træet var vokset stort, tog vesiren formen væk og viste regenten navnene indskrevet i træet. Vesiren sagde: “Du har jo et blødt punkt for shiitterne, men de er ikke sanddru følgere af islam og profeten. De er ikke muslimer. Vi sunnitter er de ægte og sande muslimer.” Regenten spurgte, hvordan han kunne bevise det, for regenten var neutral. Vesiren sagde: “Se dette granatæbletræ, hvor Abu Bakr, Umar og Uthmans navne er dukket frem.” Regenten blev virkelig overrasket over at se dette: “Jeg ved ikke, hvad jeg skal sige. Jeg vil tilkalde shiamuslimernes ledere og sige, at de må blive sunnimuslimer og følge vores islam, medmindre de kan modbevise dette. Gud har skabt dette mirakel, som viser, at sunni er den rette islam.”

Regenten tilkaldte således de shiitiske ledere, som “var helt rådvilde” over at se dette. De bad regenten om tre dage til at finde et svar på denne udfordring. Det fik de lov til. Fortælleren, dvs. apotekeren fra matamen, forklarede, at der var en særlig grund til, at de bad om dette:

Vi shiamuslimer tror på al-Mahdi, at al-Mahdi kan vise sig for os, især hvis vi befinder os i særligt vanskelige situationer. Vi har mange fortællinger om og historiske begivenheder, hvor al-Mahdi har vist sig. Hvis nogen er i ørkenen og er i store vanskeligheder, så kan vi bede og

1. *Ahl al-bayt* inkluderer ifølge den shiamuslimske tradition profeten, hans datter Fatima og de 12 imamer. Den første imam er Ali, Fatimas ægteemand, som efterfølges af deres sønner Hassan og Hussein (se Momen 1985; Kashi 2012).

kalde på ham, og han vil komme og hjælpe os – men man vil aldrig vide, at dette er al-Mahdi; han vil vise sig som en beduin, en fisker eller hvem som helst, han vil hjælpe, og så vil han forsvinde igen. Hvad der er sket viser, at han er al-Mahdi. Men det vil ikke gå op for én, at han er al-Mahdi, mens det sker.

Al-Mahdi er den tolvte og sidste imam ifølge ortodoks shiaislam.² Han forsvandt – okkulterede – i år 260 efter hijri (herefter AH), eller 874 efter den gregorianske kalender (herefter AD), men er stadig i live, viser sig ved særlige lejligheder og forventes at vende tilbage for at redde verden fra dens undergang, når tiden er inde (se Amamat 2009).³ Begivenheden, der fortælles om her, er en sådan særlig lejlighed, hvor al-Mahdi skal have vist sig. De bahrainske shiamuslimer udpegede en af deres ledere, Muhammad Abu Ruman (som han senere blev kaldt), til at gå ud i ørkenen for at bede til Allah og til al-Mahdi. I den tredje nat skete der noget: “Nogen kom forbi, som en beduin”, der hvor sheiken bad. Det faldt ikke Muhammad Abu Ruman ind, at dette var al-Mahdi. Den fremmede mand spurgte, om sheiken var i vanskeligheder. Sheiken fortalte om granatæbletræet og dets indskrift. al-Mahdi, som det jo var, afslørede herpå for sheik Muhammad, hvordan vesiren havde fået navnene til at fremtræde på træet, og hvor han kunne finde støbeformen i vesirens hus.

Og så sagde Imam Mahdi til ham: “Du skal åbne granatæblerne på træet. Der er kun røg inden i. Der er ingen frugt. Når du gør det, vil de indrømme det hele.”

Da Muhammad kom tilbage til vesiren, åbnede de granatæblerne. Der kom kun røg ud. På den måde var vesirens spil afsløret, og han indrømmede, hvad han havde gjort.

Efter denne begivenhed blev regenten shiamuslim. Han var virkelig blevet overbevist af, hvad han havde oplevet, og var enig i, at shia var det sande parti, og han spurgte sheik Muhammad: “Hvordan kunne du vide dette?” Han svarede, at Imam Mahdi havde fortalt, hvordan han skulle åbne granatæblerne, og kun røg ville komme ud.

Hvordan kunne de vide det? Det betyder, at der virkelig er nogen, bag tæppet og bag scenen, en virkelig person. Hvad de siger om al-Mahdi er sandt. Jeg har hørt,

2. Derfor også kaldet tolvvere, *ithnasharriyya*, til forskel fra andre shiitiske retninger, som tæller andre imamer.

3. Den sunniislamiske tradition rummer også troen på, at en mahdi vil komme til jorden ved denne verdens ende, men det er ikke den samme mahdi, som shiamuslimer tror på. De sunnimuslimer, jeg har talt med om dette, ser ikke frem til mahdiens komme på samme måde, som mange shiamuslimer gør. Rundt om i Bahrain er flere end 20 steder markeret som steder, hvor Imam Mahdi har sat sit fodaftryk. De opfattes af shiamuslimer som helligsteder, kaldet *qadam*, som betyder fod eller fodaftryk.

at regenten blev shia, men vi kan selvfølgelig ikke bevise det. For han er fra Al Khalifa-familien – den samme familie, som regerer i dag. Han er deres tiptipoldefar. Han sagde: “Jeg er blevet shia, men jeg vil ikke have, at andre ved det.” Han vedblev at være regent, til han døde, og han fortalte andre shiamuslimer: “Jeg har fulgt jer, siden dette skete.”

Det virkede, som om fortælleren vidste, hvornår denne begivenhed havde fundet sted, så jeg spurgte. ”Omkring sheik Isa bin Alis tid”, lød svaret. Isa bin Ali regerede Bahrain AD 1869-1923, og han opfattes ofte som den sidste regent i “det gamle Bahrain”, før olie og modernisering kom til. Men da vi diskuterede tidspunktet, blandede fortællerens venner sig i samtalen ved at referere til en tekst ved Muhammad Abu Rumans grav i Dumistan. Ifølge denne tekst fandt begivenheden sted i AH 573 (AD 1177/78), altså for mere end 800 år siden. Mændene i matamen, som diskuterede dette, kunne ikke blive enige om, hvilket årstal der var det rigtige. Med andre ord kunne begivenheden have fundet sted for mellem 90 og 900 år siden.

Det er denne måde at bruge historie og fortid på, som er omdrejningspunktet for denne artikel. For selvom det nok er rigtigt, at sekterisme ikke er “primordial”, det vil sige har eksisteret lige siden islams begyndelse, så bruges den islamiske historie i høj grad i lokale diskussioner af, hvad sekterisme er, og ikke mindst hvornår og hvordan sekteriske relationer har haft betydning i historien. Den anden pointe, som historien om Muhammad Abu Ruman tydeliggør, er, at sekteriske modsætninger er dynamiske og til forhandling, således at en regent på et eller andet ikke helt bestemt tidspunkt i Bahrains historie kan være blevet shiamuslim, bare uden at erkende det offentligt. Under alle omstændigheder var han “god og neutral”, så hans sekteriske tilhørsforhold faktisk ikke betød så meget. Historien viser dermed for dem, der fortæller den og hører den i dag, at sunni og shia ikke er absolutte modsætninger, men kan overkommes og gradbøjes og i hvert fald ikke nødvendigvis behøver være i konflikt. Det er med den dobbelte pointe, at der er et konfliktforhold, som ikke er nødvendigt, at historien bliver fortalt blandt bahrainere i dag.

I de følgende afsnit vil jeg udrede nogle aspekter af historien om Muhammad Abu Ruman, som omhandler særlige historiske og tidslige forhold, og som også involverer sekteriske forhold.

Det gælder opfattelsen af islamisk historie som sådan, som jeg vil diskutere først, især den tidlige historie, og det gælder mere lokale opfattelser af shiamuslimer som Bahraains oprindelige befolkning, som jeg vil diskutere derefter.

Islamisk tid

En væsentlig del af historien om Muhammad Abu Ruman er, at den henviser til spørgsmålet om de fire første kaliffer i islams historie, og dette er også i dag et væsentligt punkt i lokale diskussioner om forholdet mellem shia- og sunniislam. Dominerende traditioner inden for både shia- og sunniislam er legitimeret ved en særlig udlægning af den tidlige islamiske historie. Salafisme, der med forskelligt udgangspunkt i f.eks. Saudi-Arabien og Ægypten, har vundet indpas både teologisk og politisk over de seneste årtier, henviser til *al-salif al-salih*, de retro forfædre, med andre ord de første kaliffer, som nævnt i historien ovenfor, og andre personer fra profetens egen tid. Salafisme som begreb og som en særlig, men i dag dominerende, retning inden for sunniislam henviser altså til islams historiske rødder og udgangspunkt. Shiamuslimer, som fremhævet i historien ovenfor, fokuserer derimod på Ali og de efterfølgende imamer indtil (for *ithnashariyya*) den 12. imam al-Mahdi, som forsvandt år 260 AH.

Det er dette fokus på islams første tid, der har fået mange politikere – fra Per Stig Møller til Barack Obama – og noget færre forskere til at tale om primordialisme og en “1400 år gammel konflikt”. Jeg vil snarere argumentere for, at nok betyder denne oprindelige og tidlige historie noget, men det er som fortælling snarere end som historie med stort H (altså “wie es eigentlich gewesen”, som mottoet for en sådan historisk fagtradition lyder). Det er samtidig en fortælling (eller samling af fortællinger), som rummer mange åbne spørgsmål og diskussionspunkter, og hvis pointer om sekteriske forhold er til konstant forhandling og i forandring. Primordialisme er med andre ord en myte, men det er netop derved, som myte, at denne forklaringsramme har så stor og så dynamisk en betydning. Som religionshistorikeren Bruce Lincoln skriver, er myter “ideologi i narrativ form” (1999, 147) og handler dermed både om den fortid, de fortæller om, den nutid de fortælles i og den fremtid, de forsøger at skabe. Netop derved er myten også en åben og dynamisk narrativ form.

I myten blandes fortid, nutid og fremtid. Sådan er det med alle mytologiske historier med større eller mindre fokus på sekteriske forhold, og det sker også i historien om Muhammad Abu Ruman. For også i dag regerer sunnimuslimer i Bahrain over et shiamuslimsk flertal; også i dag rejses spørgsmål om historisk og teologisk legitimitet; og også i dag forventes al-Mahdi at vende tilbage for at rette op på verdens uretfærdigheder. Og netop mahdien er en særlig interessant figur for et sådant mytologisk perspektiv, der blander forskellige historiske perioder. Hans eksistens er ikke umiddelbart beviselig, og han siges at være en historisk person, som skal vende tilbage, når tiden for denne verdens ophør er inde. De historiske uklarheder er på denne måde iboende. Men samtidig viser historien om Muhammad Abu Ruman, for de bahrainiske shiamuslimer, som fortæller den, og som (måske) tror på den, at al-Mahdi virkelig findes, at "hvad de siger om al-Mahdi er sandt", og det er derfor en væsentlig del af både historisk og politisk forståelse.

Bahrani eller bahraini

At det ikke helt kan afgøres, hvornår historien om Muhammad Abu Ruman fandt sted, viser, at forholdet mellem sunni- og shiamuslimer har haft betydning i lang tid, eller i hvert fald forestilles at have haft betydning i lang tid. Bahrain har givetvis været ledet af skiftende regenter og politiske regimer – som jeg vil komme nærmere ind på nedenfor – men det er almindeligt anerkendt, at landets indfødte befolkning, altså den befolkningsgruppe, der kan spores længst tilbage, er arabiske shiamuslimer, og at shiaislam således har præget området igennem lang tid. Dette forhold fremhæves også ofte af shiamuslimerne selv for at understrege deres legitimitet og tilknytning til Bahrain (se også Louër 2008, 2013).

Medlemmer af den oprindelige shiitiske befolkningsgruppe er kendt som bahrani (flertal baharna) til forskel fra den nationale kategori bahraini, som omfatter alle med bahrainsk statsborgerskab, såvel sunni- som shiamuslimer, og hvad enten de har etnisk arabisk eller persisk baggrund. Den lille forskel på blot en enkelt vokal er altså afgørende for ens identitet og status i Bahrain. Det gælder uanset, om man med stolthed fremhæver, at man er bahrani, og altså oprindeligt fra Bahrain, eller om man

som ikkemedlem af den oprindelige shiitiske befolkningsgruppe anerkender, at bahrani er en særlig kategori, og at de, der er baharna, er anderledes, men at dette hverken er særligt positivt eller flatterende – måske tværtimod. Den ofte negative opfattelse af baharna findes både blandt bahrainiske sunnimuslimer (hvad enten de er arabiske, persiske eller fra andre steder) og blandt ikkearabiske shiamuslimer, der er kendt som “adjam”, dvs. ikke arabisktalende, som regel af persisk afstamning.

Baharna-befolkningen præger endnu i dag Bahrains landsbyer og dele af hovedstaden Manama, mens sunnimuslimer og adjam-shiitter oftest bor i byerne, enten Manama eller Muharraq. Området bag Manamas souq (det historiske markedsområde med et væld af småbutikker) er domineret af shiamuslimer, moskeer og matamer, hvilket især er synligt under de årlige Muharram-ritualer til minde om den shiitiske leder Imam Hussein, den tredje imam og profeten Muhammads barnebarn. Her samles flere end 100.000 mennesker til natlige sørgeprocessioner og prædikener i matamer og på gaden. Det hele kulminerer på den tiende dag, Ashura, der er årsdagen for Imam Husseins død i slaget ved Karbala i år 61 AH (680 AD).

Muharram med Ashura er et velkendt eksempel på, hvordan historien bringes til live blandt shiamuslimer verden over, og ikke mindst i Bahrain (se Fibiger 2010 og med Libanon som eksempel Deeb 2006, 2009). I ritualet bliver Imam Hussein nærværende, og det er, som om han dør igen hvert år på Ashura-dagen og ikke kun for snart 1400 år siden. I Muharram-ritualerne er fortiden levende og nærværende, hvilket viser, at fortid er en dynamisk størrelse og derfor også de primordiale identiteter, fortiden siges at have givet. Selvom det helt overvejende er shiamuslimer, der i dag i Bahrain deltager i ritualerne, er forholdet mellem sunni- og shiamuslimer også i Muharram til diskussion, for det er ikke givet, at dette handler om en konflikt mellem sunni- og shiaislam, så meget som en retskaffen muslims kamp mod en ond og korrupt leder. Med denne åbenhed over for forskellige fortolkninger af betydningen af sekterisme og sekteriske relationer minder Muharram om den måde, historien om Muhammad Abu Ruman bliver fortalt. Myten om Muhammad Abu Ruman viser desuden, at det ikke kun er globale shiaislamiske historier som Imam Husseins død, der har betydning, men også lokale historier og begivenheder.

Helgengrave

Som nævnt er Muhammad Abu Ruman også kendt i Bahrain, fordi hans grav ligger ved kysten i landsbyen Dumistan. Denne grav er én blandt adskillige helgengrave rundt om på øen, og disse grave minder også om, at Bahrain historisk set har været befolket af shiamuslimer, og endda shiamuslimer med en vis historisk og teologisk betydning.

For eksempel er sheik Sa'sa'a, med sin grav i Askar på Bahraains østkyst, og sheik Amir Zaid, hvis grav ligger i Malkiya på Bahraains vestkyst, kendt som Imam Alis samtidige støtter, hvilket skal vidne om Bahraains betydning for shiaislam helt tilbage til de første år efter profeten. Landsbyen Askar er i dag i øvrigt en af Bahraains få sunnimuslimske landsbyer, og sheik Sa'sa'as helgengrav blev skændet i forbindelse med opstanden i 2011. Sådanne skændinger og ødelæggelser skete med flere shiamuslimske helligsteder i ugerne efter opstanden blev slået ned, som det blev dokumenteret af den internationale kommission, der efterfølgende undersøgte opstandens konsekvenser (Bassiouni et al. 2011). Nu er det ikke længere muligt at besøge gravkomplekset i Askar. Blandt mere teologisk kendte personer er sheik Maythem, hvis grav ligger i Mahooz, en gammel landsby, der i dag er en del af Manama, i øvrigt beliggende på en af de få gravpladser i Bahrain, der deles af sunni- og shiamuslimer. Sheik Maythem var i 1200-tallet en betydelig shiitisk teolog, hvis skrifter stadig studeres (al-Oraibi 1992), og han var med til at grundlægge Bahrain som shiitisk lærecenter. Herfra blev bahraainske teologer senere inviteret til Persien, da shiaislam blev statsreligion i 1502 (Cole 2002). Også Hussein al-Asfoors grav i Shakhura anses for en helgengrav, om end den ikke på samme måde som andre besøges for at søge helbredelse for sygdomme og for at mediere bønner. Hussein al-Asfoor var i 1700-tallet kendt i shiaislamiske kredse som teolog og én af de væsentligste fortalere for akhbari-islam, der på det tidspunkt konkurrerede i retslære (*fiqh*) med den i dag helt dominerende usuli-islam. Akhbari-islam, som nogle af mine informanter også kaldte shiitisk salafisme, fastholder, at ijtihad ikke er muligt, idet alle svar er givet i Koranen og hadith (Cole 2002; Gleave 2007). Akhbari-islam har stadig en vis indflydelse i Bahrain, muligvis stigende efter opstanden i 2011, fordi Akhbari-ledere i modsætning til de fleste andre shiamuslimer har et godt og tæt forhold til det bahraainske regime (Fibiger forthcoming).

Der er dog også helgengrave for personer, der ikke er kendt hverken teologisk eller historisk, og som snarere har mytisk status, ligesom Muhammad Abu Ruman. Den mest besøgte helgengrav i Bahrain er givetvis sheik Abdel Aziz' grav, som i dag ligger i et stærkt trafikeret vejkryds i det sydvestlige Manama. Ingen ved helt præcist, hvornår sheik Abdel Aziz levede, og hvorfor hans grav er blevet en helgengrav. Men den har vist sig at virke som sådan: Da vejen, som nu omkranser graven, skulle anlægges i begyndelsen af 1970'erne som del af Bahraíns tiltagende urbanisering, var det planen at sanere området. Men hver gang bulldozeren forsøgte at fjerne graven, gik den i stykker. Ifølge visse beretninger blev maskinføreren sågar slået ihjel på den måde. Derfor måtte man opgive at fjerne graven, hvilket kun har øget dens omdømme og tiltrækningskraft.

Tilsammen viser disse grave – i hvert fald for baharna-gruppen – at Bahrain altid har været shiamuslimsk, og at Bahrain samtidig har været et vigtigt center i den shiaislamiske verden.⁴ Selvom der – som myten om Muhammad Abu Ruman antyder – givetvis har været sunnimuslimske regenter, vesirer og befolkningsgrupper også tidligere, er der almindelig enighed om, at Bahrain først for alvor blev præget af sunniislam efter Al Khalifa-dynastiet kom til og overtog magten i 1783. Al Khalifa og familiens støtter har på ingen måde forsøgt at underkende denne fortælling, men har snarere fokuseret på, at med det nye dynasti blev Bahrain forankret som et arabisk emirat, hvorved en egentlig moderne stat kunne udvikle sig. Bahrain blev åbnet for verden – eller måske netop den sunnimuslimske verden – hvilket betegnes med det islamiske begreb *al-fatih*, som endnu i dag bruges som tilnavn på den første regent i Al Khalifas bahraínske dynasti.

Al-Fatih – “åbneren” eller “erobreren”

1783 er et afgørende årstal i den bahraínske historiefortælling, sådan som jeg har hørt den blandt bahraínere under mine feltstudier. Hvad enten man er tilhænger eller modstander af Al Khalifa-regimet anses denne families ankomst til Bahrain for et absolut brud i Bahraíns moderne historie.

Ifølge den officielle historieskrivning i Golfen, som den bl.a. er blevet skrevet af Bahraíns nuværende regent, før han selv kom

4. Af samme grund, fordi det er en specifik shiitisk historie, er disse helgengrave ikke del af den officielle bahraínske historie, som den f.eks. vises på Bahraíns National Museum (se Fibiger 2015).

til magten (Al Khalifa 1994; se også Abu Hakima 1965), er Al Khalifa en del af Utoob-stammefællesskabet, som fra omkring 1700 begyndte at bevæge sig ud mod kysten fra det indre Arabien, Najd, hvor det nuværende Saudi-Arabiens hovedstad Riyadh ligger. Her bosatte de sig ad forskellige omgange i Zubara, på nordspidsen af det nuværende Qatar, i Kuwait og til sidst i Bahrain. Subah-familien, som i dag regerer Kuwait, var en del af den samme gruppe, men hvor Zubara og Kuwait stort set var ubeboet før Utoobs komme, var Bahrain som beskrevet ovenfor et samfund med en lang historie og et samfund, forskellige herskere havde gjort krav på. Hvordan Al Khalifa kom til øen, er omdiskuteret blandt historisk interesserede bahrainere. Erobrede man simpelthen øen fra sin magtbase i det nærliggende Zubara, eller blev man inviteret til at støtte en part i en intern konflikt mellem Bahrains landsbysamfund, hvorpå man erobrede magten på øen? Hvorom alting er, har Al Khalifa regeret Bahrain lige siden.

For den sekteriske dimension af historien, som også i dag er den, der fylder mest blandt bahrainere, er det springende punkt, hvad man skal lægge i den første regent Ahmed Al Khalifas tilnavn "al-Fatih" (Gengler 2015). Tilnavnet indskrives sig i islamisk historie og tradition og betyder "åbneren". Men hvad åbner "åbneren" for? For statsdannelse og modernitet, som en neutral og ikke-sekterisk udlægning kunne være? For øget arabisk indflydelse, idet Utoob-stammen er forankret i og dyrker sine rødder og netværk i det centrale Arabien? Og dermed eller derudover for sunniislam, eller for "den rette islam", sådan som begrebet måske oprindeligt er blevet brugt i den islamiske tradition? Al-Fatih bliver også oversat som "erobreren", hvilket især med den islamiske baggrund in mente peger i den sidste retning, og sådan bliver ordet som regel opfattet i Bahrain, i særdeleshed (men bestemt ikke udelukkende) af oppositionen til Al Khalifa og især den religiøst funderede shiamuslimske del af oppositionen (forholdet mellem sekulære og religiøse politiske bevægelser og deres brug af historie vil jeg diskutere sidst i artiklen).

Tilnavnet al-Fatih udtrykker også en særlig mytologiserende forståelse af Al Khalifas komme til Bahrain, og ligesom med andre myter og fortidsforståelser rummer begrebet en vis tve-tydighed, som muliggør fortsat diskussion og forhandling. I forbindelse med opstanden i 2011 fik navnet, sammen med andre islamiske tilnavne, fornyet betydning. Som modsvar til op-

positionens belejring af Perlemonumentet midt i en rundkørsel, der samler adskillige veje fra det vestlige Bahrain ind mod det centrale Manama, samledes store demonstrationer for Al Khalifa-regimet ved den sunnimuslimske hovedmoske, som sigende nok også bærer navnet al-Fatih og ligger på hovedvejen opkaldt efter samme Ahmed Al Fatih. Disse demonstrationer for regimet var således stærkt sunnimuslimsk forankrede, hvorimod demonstranterne ved Perlemonumentet (som regel) gjorde meget væsen af ikke at være sekteriske. Modsvaret var uden tvivl med til at styrke den sekteriske fortolkning af konflikten. Baseret på demonstrationerne ved moskeen opstod senere en al-Fatih-bevægelse, hvis hovedfjende nok var oppositionen og især den shiitiske del af den, men som faktisk også var kritisk i forhold til Al Khalifas forvaltning af det bahrainske styre. Ved parlamentsvalget i 2014, som blev boykottet af oppositionen, udkonkurrerede al-Fatih-bevægelsen med individuelle kandidater de øvrige sunnimuslimske politiske organisationer (salafister og Det Muslimske Broderskab), men bevægelsen er sidenhen gået i sig selv (Gengler 2015). Ifølge Bahrain-eksperten Justin Gengler fordi bevægelsen havde udtjent sin rolle ved først at skabe en solid sunnimuslimsk samling om regimet og så reducere de etablerede sunnimuslimske politiske organisationers indflydelse, som potentielt kunne være blevet et problem for regimet. På den måde er det politiske landskab i det hele taget blevet nemmere for regimet at kontrollere.

Som yderligere et eksempel på, hvordan islamisk historie og mytologi inddrages i aktuel politik, blev rundkørslen omkring Perlemonumentet i tiden efter opstanden omdannet til et trafik-kryds. Dels for at slette “de dårlige minder”, som Bahrains udenrigsminister forklarede det på en international pressekonference (Fibiger 2017), dels for at vanskeliggøre flere demonstrationer på stedet. Da Perlemonumentet nu var væk, skulle området have et nyt navn, som blev “al-Farooq-krydset”. Al-Farooq er et tilnavn til kaliffen Umar, som vi hørte om i myten i begyndelsen af artiklen, og som altså kun anerkendes af sunnimuslimer og ikke shiamuslimer. Navnet blev derfor opfattet som en hån mod shiamuslimer. For oppositionen, der, som jeg vil komme nærmere ind på sidst i artiklen, ikke kun består af shiamuslimer, er stedet imidlertid forsat kendt som Perlepladsen (hvor det fraværende monument er blevet symbol på opstanden, se Khalaf 2015) eller, for de mere religiøst sindede, som Martyrernes Plads til minde om dem, der døde i denne og tidligere opstande.

Historiske figurer og fremstillinger tillægges således ofte sekterisk betydning, hvad enten det er hensigten eller ej. Det gælder såvel begreber som al-Fatih og al-Farooq som ideen om oprørets centrale plads som Martyrernes Plads. Selvom martyrbegrebet kan bruges af både shia- og sunnimuslimer, og for så vidt også er blevet brugt af sekulære bevægelser i både Bahrain og i Mellemøsten generelt, er erindringen om opstandens ofre som martyrer mest udbredt blandt shiamuslimer. Begreber og relationer er nok dynamiske og til forhandling – men de aktiveres samtidig i særlige kontekster, som giver dem særlige associationer.

Det etnosekteriske blik og “Isa bin Alis tid”

Hvornår blev Bahrain sekterisk? Som myten og diskussionen om Muhammad Abu Ruman viser, er det ikke så let at afgøre. Som denne fortælling også viser, kan sekteriske forhold have spillet en rolle i en lang historie i Bahrain. Dog er det måske ikke tilfældigt, at netop “Isa bin Alis tid” bliver fremhævet som et muligt tidspunkt for, hvornår historien om Abu Ruman fandt sted. I hvert fald peger den bahrainske historiker Omar AlShehabi i en aktuel artikel (2016) på sekteriske identiteters voksende politiske betydning i perioden omkring 1920, især med britisk imperial mellemløbet, og på en måde, som har haft stor betydning for bahrainsk politik efterfølgende.

For lige så meget som “Isa bin Alis tid” som ovenfor nævnt står som afslutningen på “det gamle Bahrain”, før olie og modernisering, er den udtryk for en tiltagende modernisering og bureaukratisering af staten Bahrain med stadigt stærkere engagement fra den britiske kolonimagt. Bahrain var et britisk protektorat fra 1820 til 1971, hvilket formelt betød, at Storbritannien garanterede Bahrains sikkerhed og varetog de udenrigspolitiske anliggender, mens Bahrains regent selv stod for det indenrigspolitiske. Den britiske “political resident” blev imidlertid stadig mere aktiv i Isa bin Alis regeringstid og var til sidst med til at afsætte ham i 1923. Den nye regent, Abdallah, fik sin egen britiske rådgiver, Charles Belgrave, der blev en væsentlig del af regerings-apparatet i mere end 30 år. Belgrave udviklede Bahrains statsstyre og er blevet kaldt “effectively the country’s first prime minister” i denne periode (ibid., 20).

Ifølge Omar AlShehabi var det i denne periode, at sekterisme

blev institutionaliseret i bahrainsk politik, idet briterne udpegede særlige grupper, hvis ledere skulle repræsentere dem ved forhandlinger om reformer, love og spørgsmålet om, hvem der f.eks. skulle overtage regentposten efter den afsatte Isa bin Ali. Her blev shiamuslimer en sådan særlig gruppe (mens sunnimuslimer allerede var repræsenteret i selve styret og i andre stammegrupper). Idet shiamuslimer på denne måde fik særlige rettigheder, blev de også mål for særlige angreb, hvilket medførte de første dokumenterede og mest alvorlige tilfælde af sekterisk vold i landet. Shiamuslimer på landet blev angrebet og i nogle tilfælde dræbt af medlemmer af Dawasir-stammen, som følte, at deres hidtidige rettigheder over det vestlige Bahrain var blevet forbigået i det nye, mere centralistiske regeringssystem.

Omar AlShehabi kalder dette et “ethnosectarian gaze”, som det britiske system kaster over Bahrain. I sin artikel viser han, hvordan britiske aktører – såvel de politiske agenter som imperiets mere forskningsorienterede undersøgere – bruger etnosekteriske kategorier som sunni, shia, arabisk og persisk til at identificere lokale grupper og ledere. I Lorimers store *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia* fra 1908/1915, der er en hovedkilde til forhold i Golfen omkring 1900, og som er baseret på grundige undersøgelser i 1904-05, hedder det f.eks. om Bahrain: “Of the whole population of about 100,000 souls, some 60,000, chiefly townsmen, are Sunnis and about 40,000, mostly villagers, are Shi’ahs” (citeret i AlShehabi 2016, 1). AlShehabi fremhæver, hvordan denne sekteriske kategorisering sidenhen er blevet standard i den demografiske diskurs om Golfstaterne, men at det kun er én blandt flere måder at inddele befolkningen på. I århundredet forud, altså i den første tid, hvor Al Khalifa regerede Bahrain, synes det ikke så meget at være etnosekteriske som stammebaserede kategorier, der spillede en rolle i Bahrains politik, og som afgjorde, hvem Khalifaerne var allierede med og lod sig beskytte af. I samme periode kunne Al Khalifa-styret lige så vel være allieret med Ibadi-muslimer i Oman som med den shiamuslimske shah i Persien (muligvis gennem hans sunnimuslimske vesir) eller med sunnimuslimske stammer fra den arabiske halvø. De sidste var ofte de mest direkte konkurrenter til det endnu unge Khalifa-styre:

Instead of ethnosectarian considerations, the regional politics of the first decades of Al Khalifa’s rule were based upon the dictates of the politics of protection, which

oscillated between the different military and economic powers of the region. The biggest rivalry to Al Khalifa came from other ‘Utub tribal members (Rahma bin Jabir Al Jalahma, Sunni), the Al Sa‘ud (Sunni), the Imam of Muscat (Ibadi), the Ottomans (Sunni) and eventually their clashes with Al Thani (Sunni) in the Qatari peninsula, as well as Persian (Shi‘a) requests for tribute. (AlShehabi 2016, 7)

AlShehabi viser, hvordan lokale historikere og politiske aktivister har opfattet sekterisk identitet som mindre væsentlig, og at politiske bevægelser imod især kolonialisme havde både sunni- og shiamuslimer blandt sine aktivister og talsmænd. Hans analyse placerer således det historiske ansvar for den sekterisme, som sidenhen har præget Golflandene og ikke mindst Bahrain, hos den britiske kolonimagt.

Men selvom denne postkoloniale kritik (som tidligere er blevet anvendt på Libanon af Usama Makdisi (2000)) givetvis har en vis berettigelse, er det næppe hele historien. Den er netop selv en del af den tilbagevendende diskussion, både blandt lokale bahrainere og blandt internationale forskere, om sekterismes historiske betydning og mangel på samme. Myten, som indledte denne artikel, viser, hvordan sekteriske forestillinger trives fint blandt bahrainere i dag, og både i form og indhold synes myten at antyde, at dette har gjort sig gældende i et ganske langt tidsperspektiv. Den instrumentelle analyse af særlige politiske aktørers diskursive og strategiske anvendelse af et “etnosekterisk blik”, hvad enten dette er en fremmed kolonimagt, det lokale regime eller andre, må altså tilføjes en mere kulturel dimension med fokus på, hvordan sekterisme omtales og erfares i dagliglivet – også i et historisk og mytologisk perspektiv. Det væsentlige her er at anerkende, hvordan diskussionen af sekterisme, i det sociale liv såvel som i myterne, både be- og afkræfter sekterisk identitet som udgangspunkt for sociale og politiske spændinger.

“Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini.” Reformslagord som historiebrug

Siden 2011 har sekteriske identiteter, både i den internationale debat og lokalt i Bahrain, fået fornyet aktualitet, og sekteriske

spændinger præger samfundet endnu mere end hidtil. I løbet af den kortvarige opstand i Bahrain, som blev knust efter en måned, men hvis efterspil fortsat viser sig med mange fængslinger, deportationer og forbud mod politiske organisationer, var der to modsatrettede narrativer og rammesætninger af konflikten fra henholdsvis regimet og oppositionen. Hvor oppositionen som ovenfor nævnt fremhævede, at dette ikke var en sekterisk, men en national, opstand for demokratiske reformer og brugte slagordet "Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini", holdt regimet fast i, at opstanden var sekterisk og et shiitisk forsøg på at afsætte det sunnimuslimske styre og skabe en shiaislamisk republik a la Iran (Fibiger 2012). Denne retorik medførte, at de fleste sunnimuslimer støttede op om regimet af frygt for, hvad der ville ske i tilfælde af en succesfuld opstand. Som mange iagttagere har påpeget, ikke mindst Toby Matthiesen i bogen med den dobbelttydige og særdeles passende titel *Sectarian Gulf* (2013; se også Potter 2013; Wehrey 2013; Kasbarian & Mabon 2016) anvendte regimet på denne måde en instrumentel sekterisk diskurs for at sikre sin alliance med sunnimuslimer både i Bahrain og i de arabiske nabolande, i særdeleshed Saudi-Arabien, som da også bidrog med militære styrker i at bekæmpe opstanden i Bahrain.

Hvor sloganet "Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini" kan ses som et forsøg fra demonstranternes side på at mobilisere andre grupper end de shiamuslimer, der hovedsageligt oplevede diskrimination og marginalisering og helt klart udgjorde størstedelen af demonstranterne, var det samtidig en reference til en længere historie med politiske opstande i Bahrain; en historie der går tilbage til i hvert fald 1950'erne. I 1954, kort efter Gamal Abdul Nassers antiimperialistiske magtovertagelse i Ægypten, brød en større opstand ud i Bahrain, som især var rettet mod det britiske kolonistyre og i særdeleshed den særlige rådgiver Charles Belgrave, som blev nævnt i afsnittet ovenfor. Opstandens ledere dannede en komite, der endnu i dag er kendt som *Hayyat al-Watani*, den nationale komite, og som netop bestod af både sunni- og shiamuslimer. Komiteen repræsenterede opstandens krav om indførelsen af parlamentarisme og en ende på kolonistyret. Selvom disse krav ikke umiddelbart blev indfriet, og komiteens medlemmer blev fængslet og nogle af dem deporteret (til øen St. Helena, nærmest som Kejser Napoleon i 1800-tallet, se Joyce 2000), så ses dette i dag i Bahrain alligevel som begyndelsen på enden på det britiske kolonistyre (der en-

deligt blev afsluttet i 1971) og som medvirkende til, at Charles Belgrave selv forlod Bahrain allerede i 1957. 1950'ernes opstand ses derved – muligvis med et anstrøg af nostalgi – som en succes og under alle omstændigheder som et ideal til efterfølgelse.

Narrativet her er, at for at have nogen mulighed for succes må forskellige grupper i Bahrain forene sig, i særdeleshed på tværs af sekteriske skel. Mønstret gentog sig i 1970'ernes kamp for at bevare og genindføre det parlament, som regenten lukkede efter kun to års virke umiddelbart efter selvstændigheden (1973-1975), i 1990'ernes fornyede krav om parlamentarisme og reformer, hvor en langvarig opstand begyndte med et åbent brev underskrevet af både sunni- og shiamuslimske religiøse og politiske ledere (Khalaf 2000), og i 2000-tallets forsøg på at skabe en slagkraftig politisk opposition. Som følge af 1990'ernes opstand lancerede den nye regent, sheik Hamad, i 2001 politiske reformer, der genindførte parlamentet, åbnede mulighed for politisk organisation og gav amnesti til politiske fanger og bahrainere i eksil. Mens der var mange forhåbninger til denne nye æra, blev mange også skuffede over reformernes begrænsede rækkevidde, og det følgende årti blev præget af forsøget på at samle oppositionen, igen på tværs af religiøse skel og især på tværs af religiøse politiske grupper såsom den shiamuslimske Wifaq-bevægelse samt sekulære politiske grupper såsom Wa'd.

Efter at have boykottet det første parlamentsvalg i 2002 stillede Wifaq og Wa'd op i 2006 (og 2010), men kun Wifaq fik valgt medlemmer ind. Ifølge Wa'd skyldtes dette regimets indblanden i valget, et forsøg på at undgå, at oppositionen kom i flertal i parlamentet, og at oppositionen ville fremstå som en blanding af shiamuslimer og sekulære politikere. Regimet foretrak en ren shiamuslimsk opposition, som kunne bekræfte billedet af en sekterisk modstand mod regimet. Det var netop Wa'd, der i valgkampen i 2006 brugte sloganet "Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini" for at vise, at politik måtte handle om noget andet end sekterisk identitet. Samtidig viser sloganet, at den sekteriske forestilling var og er udbredt i Bahrain, og at der var behov for at italesætte dette, og måske skyldes Wa'ds manglende succes ved valgene i lige så høj grad manglende folkelig opbakning som regimets indblanden. Hvem ved? Alle i Bahrain har en mening om det, men det er netop pointen i denne artikel, at sekterisme er en dynamisk, omdiskuteret og ofte uklar størrelse i et land som Bahrain.

Konklusion

Med udgangspunkt i historien om Muhammad Abu Ruman, hvis tidsfæstelse er lige så uklar som dens pointer er mangetydige, har jeg i denne artikel fokuseret på, hvordan nutidens bahrainere involverer forskellige historieforståelser i aktuelle diskussioner om sekteriske relationer og sekterisme som et fænomen, der præger nutidig politik og samfundsforhold. For det første viser historien om Muhammad Abu Ruman, at disse diskussioner ikke er nye, men – i det omfang de fortalte begivenheder har en historisk forankring – trækker tråde langt tilbage i Bahrains fortid. Netop uklarheden om, hvornår historien i grunden fandt sted, viser, at den kan gælde mange forskellige perioder. For det andet viser historien, med sine pointer om en “god og neutral” regent og en “ond og hård” vesir, at sekteriske positioner kan være forskelligartede og dynamiske – og opfattes som sådan, når historien bliver fortalt i dag. For det tredje peger historien på bestemte shiamuslimske opfattelser af oprindelighed, som bl.a. legitimeres ved helgengrave som Muhammad Abu Rumans egen grav i Dumistan, og som er med til at holde hans historie i live. Denne historie om oprindelighed modsvarer af Al Khalifa-regimets brug af begrebet Al-Fatih og lignende sunnimuslimske referencer, som fik fornyet betydning i forbindelse med opstanden i Bahrain i 2011. Og sidst men ikke mindst viser opstandens slagord “Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini”, at i hvert fald nogle politiske aktører forsøger at etablere alternative politiske og identitetsmæssige forståelser, der går på tværs af sekteriske skel og fokuserer på fællesskab frem for forskel.

Sidstnævnte rummer referencer til en nyere politisk historiefortælling, som peger på, at man må lægge sekteriske forskelle til side for at kunne opnå egentlige politiske reformer. Ideer om sekterisk identitet involveres således hele tiden i politiske og samfundsmæssige diskussioner i Bahrain, hvilket indebærer, at der konstant stilles spørgsmål til betydningen af sekterisk identitet og sættes spørgsmålstejn ved, hvornår og hvordan Bahrain er, har været og bør være sekterisk. Identitet er ikke bare noget, man har; det er noget, man diskuterer. Denne diskussion peger både bagud mod en lang historie – men også hen imod en fremtid, som er ved at blive skabt.

Abstract in English

This article is based on anthropological fieldwork among, in particular, Shia Muslims in Bahrain. In this Arab Gulf state stories are shared about the relations between Shia and Sunni Muslims at various times in the history of the island, and in the history of Islam, in an attempt to explain and to discuss sectarianism and sectarian relations. The specific point of departure for this article is a story about Shaykh Muhammad Abu Ruman, a saint whose shrine today is a popular site of pilgrimage among contemporary Bahraini Shia. Once upon a time, reputedly, Muhammad Abu Ruman convinced Bahrain's Sunni ruler about Shia Islam as the true Islam, helped by miracles and the appearance of Imam al-Mahdi. This and similar stories show how sectarian categories are employed, but also how they are constantly re-evaluated and discussed. Therefore, I argue, such historical narratives are also used to provide perspective and to develop current sectarian relations.

Litteratur

- Abu Hakima, Ahmed M. 1965. *History of Eastern Arabia, 1750-1800: The Rise and Development of Bahrain and Kuwait*. Beirut: Khayats.
- Al Khalifa, Hamad bin Isa. 1994. *First Light. Modern Bahrain and its Heritage*. London: Kegan Paul.
- AlShehabi, O. 2016. "Contested modernity: Divided rule and the birth of sectarianism, nationalism, and absolutism in Bahrain". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 44(3): 333-55.
- Amamat, Abbas. 2009. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I.B. Tauris.
- Barth, Fredrik (red.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen and Unwin.
- Bassiouni, Mahmoud Cherif, Nigel Rodley, Badriya al-Awadhi, Phillipe Kirsch & Mahnoush H. Arsanjani. 2011. *Report of the Bahrain Independent Commission of Inquiry*. Presented in Manama, Bahrain November 23.
- Bauman, Gerd. 2004. "Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach". In Gerd Baumann & André Gingrich (eds.): *Grammars of Identity and Alterity: a Structural Approach*. Oxford: Berghahn Books.
- Bille, Mikkel. 2010. "Seeking Providence Through Things: The Word of God versus Black Cumin". In Mikkel Bille, Frida Hastrup & Tim Flohr Sørensen (eds.): *An Anthropology of Absence*. New York: Springer.
- Cole, Juan R.I. 2002. *Sacred space and holy war: the politics, culture and history of Shi'ite Islam*. London: I.B. Tauris.
- Deeb, Lara. 2009. "Emulating and/or Embodying the Ideal. The Gendering of Temporal Frameworks and Islamic Role Models in Lebanon". *American*

- Ethnologist* 26(2): 242-57.
– 2006. *An enchanted Modern*. Princeton: Princeton University Press.
- Gengler, Justin. 2015. *Group Conflict and Political Mobilization in Bahrain and the Arab Gulf – Rethinking the Rentier State*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gleave, Robert. 2007. *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*. Leiden: Brill.
- Fibiger, Thomas. Forthcoming. "Shia Within. Difference, Dynamics, and Fences of Identity in Kuwait and Bahrain." Artikel indsendt til *Welt des Islams*.
– 2017. "Potential Heritage. The Making and Unmaking of the Pearl Monument in Bahrain", *Journal of Arabian Studies* 7(2): 195-210.
– 2015. "Heritage Erasure and Heritage Transformation. How Heritage is Created by Destruction in Bahrain", *International Journal of Heritage Studies* 21(4): 390-404.
– 2012. "'Ikke Shia, Ikke Sunni, Blot Bahraini' – Nation og Sekt i Bahraains Arabiske Forår." *Babylon – tidsskrift for Midtøstenstudier*: 10-21.
– 2010. "Ashura in Bahrain – analyses of an analytical event", *Social Analysis* 54(3): 29-46.
- Hashemi, Nader & Danny Postel. 2017. *Sectarianization – Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst.
- Joyce, Miriam. 2000. "The Bahraini Three at St. Helena." *Middle East Journal* 54(4): 613-23.
- Kasbarian, Sossie & Simon Mabon. 2016. "Contested spaces and sectarian narratives in post-uprising Bahrain." *Global Discourse* 6(4): 677-96.
- Khalaf, Abdelhadi. 2000. *Unfinished Business. Contentious Politics and State-Building in Bahrain*. Lund: Lund University.
- Khalaf, Amal. 2015. "The Many Afterlives of Lulu. The Story of Bahrain's Pearl Roundabout". In Alaa Shehabi and Marc Owen Jones (eds.): *Bahrain's Uprising*. London: Zed Books.
- Kashi, Iman M. 2012. *Shi'isme. Oprindelse, Tro og Praksis*. København: Hjelm.
- Louër, Laurence. 2013. "The State and Sectarian Identities in the Persian Gulf Monarchies: Bahrain, Saudi Arabia, and Kuwait in Comparative Perspective." In Lawrence G. Potter (ed.): *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst and Company.
– 2008. *Transnational Shia Politics*. New York: Columbia University Press.
- Lincoln, Bruce. 1999. *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
- Makdisi, Ussama. 2000. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. University of California Press.
- Matthiesen, Toby. 2013. *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that wasn't*. Stanford, California.
- Momen, Moojan. 1985: *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press, New Haven.
- al-Oraibi, Ali 1992. *Shi'i Renaissance. A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*. PhD dissertation. Montreal: McGill University.
- Potter, Lawrence G. (ed.). 2013. *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst and Company.
- Salloukh, Bassel F., Rabie Barakat, Jinan S. Al-Habbal, Lara W. Khattab & Shoghig Mikaelian. 2015. *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon*. London: Pluto Press.
- Valbjørn, Morten. 2018. "Studying sectarianism while beating dead horses and searching for third ways." *LSE Middle East Centre – Blog*. September 17.
- Wehrey, Frederic. 2013. *Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings*. New York: Columbia University Press.