

Mattias Gori Olesen, Isha Dubey, Cecil Pallesen,
Uwe Skoda og Thomas Fibiger

Fatimidiske Forbindelser. Religiøs Infrastruktur og Tæt Transregionalisme blandt Dawoodi Bohra-muslimer i Det Indiske Ocean

Keywords: ismaili-islam, Det Indiske Ocean, transregionalisme, infrastruktur, religiøs autoritet, fatimistisk, tværfaglig metode

Resumé: Dawoodi Bohra er en ismailitisk minoritet, som i dag har sit centrum i Mumbai og Indien, men som historisk trækker tråde tilbage til det fatimidiske Cai-

Mattias Gori Olesen har været tilknyttet projektet Constructing the Ocean som postdoc, med særligt fokus på Cairo. Han har sin ph.d. om den arabiske vækkelse i første del af 1900-tallet og egyptiske intellektuelles syn på Østen fra Arabisk- og islamstudier på Aarhus Universitet (2023).

Isha Dubey er adjunkt på IIIT Hyderabad og har været tilknyttet projektet Constructing the Ocean som postdoc, med særligt fokus på Mumbai. Hun har sin ph.d. om debatter om delingen mellem Indien og Pakistan fra Historie på Aarhus Universitet (2017).

Cecil Pallesen er museumsinspektør på museet KØN i Aarhus og har været tilknyttet projektet Constructing the Ocean som postdoc, med særligt fokus på Tanzania. Hun har sin ph.d. om indiske grupper i Tanzania fra Antropologi på Aarhus Universitet (2017).

Uwe Skoda er lektor i Indien- og Sydasiestudier på Aarhus Universitet og har været primær forskningsleder på projektet Constructing the Ocean med et overordnet og samlende fokus på visuel kultur og arkitektur. Han har i mange år arbejdet med forskellige tematikker i Indien, især inden for visuel kultur, og er oprindeligt uddannet i Etnologi på Freie Universität Berlin (ph.d. 2003).

Thomas Brandt Fibiger er lektor i Arabisk- og islamstudier på Aarhus Universitet. Han har været med i redaktionen for Scandinavian Journal of Islamic Studies siden 2016. Hans forskning fokuserer især på de arabiske Golf-stater og de senere år også ud mod det Indiske Ocean.

ro, og desuden består af en række diaspora-grupper forskellige steder i verden, især omkring det Indiske Ocean. Denne artikel handler om bohraerne i det vestlige Indiske Ocean, deres tætte transregionale forbindelser, og særligt hvordan disse relaterer sig til diverse infrastrukturer, som binder bohraer sammen lokalt og trans-regionalt – moskebyggerier og -restaureringer, boligblokke, skoler, universiteter, hospitaler med mere. Således bygger artiklen på nyere diskussioner af infrastruktur som humanistisk forskningsfelt, samt på begrebet 'tæt transregionalisme' (*thick transregionalism*) foreslået af Indisk Ocean-forskeren Engseng Ho. Artiklen bygger på det kollektive og interdisciplinære forskningsprojekt *Constructing the Ocean: Indian Ocean Infrastructures and Thick Transregionalism of Dawoodi Bohras (CO-OC)* og præsenterer dets teoretiske og metodiske rammer samt de forskellige felter, vi særligt har undersøgt: Mumbai (Isha Dubey), Cairo (Mattias Gori Olesen), Tanzania (Cecil Schou Pallesen), Dubai (Thomas Fibiger), mens Uwe Skoda i sit syntetiserende delprojekt især har fokuseret på visualitet og arkitektur på tværs af disse forskellige lokationer. Målet med projektet har dog i høj grad været at sammentænke de fire lokationer i en integreret, tværfaglig undersøgelse, der kombinerer både historiske og etnografiske metoder (især arkiv- og feltarbejde), og hvor også gensidige besøg på alle feltsteder har tjent som et metodisk værktøj til at styrke forståelsen af de mange tværregionale forbindelser og perspektiver.

Cairo i Mumbai

Cairos islamiske bykerne er kendt for sine middelalder-bypor-te, monumentale befæstningsværker anlagt af det ismaili-shiitiske fatimide-imperium, der i årene efter 969 skabte Cairo som deres hovedstad, og hvorfra de kontrollerede Nordafrika og dele af Mellemøsten mellem det 10. og 12. århundrede. Som et såkaldt *imamat* var fatimide-imperiet styret af en imam, som trak sine genealogiske tråde tilbage til Muhammad gennem imam Ali og hans hustru (samt profetens datter) Fatima – derfra det arabiske *fatimī*, som ligger til grund for betegnelsen 'fatimide'. Udover rollen som politisk overhoved var fatimide-imamens særlige religiøse funktion at lede og opretholde den såkaldte *al-da'wa al-hādiya*, 'den retledende mission' – kaldet til islam. Denne *da'wa* har, i følge den ismailitiske tradition, eksisteret siden menneskehedens skabelse og været varetaget først af profeterne – fra Adam til Muhammad – og sidenhen imamerne. I fatimide-systemet fulgte der under imamerne et omhyggeligt *da'wa*-hierarki af funktionærer og *dā'īs* (missionærer), der bidrog til udbredelsen af ismaili-islam ind i Mellemøsten, Persien og Det Indiske Subkontinent (Daftary 2007).

Hvis man følger i skoene på de fatimidiske missionærer, der for næsten 1000 år siden rejste ad Nilen, gennem Det Røde Hav og over det vestlige Indiske Ocean, kommer man til Indien, til Mumbai – en havneby, der først voksede sig stor i den moderne periode, og som slet ikke er kendt for middelalder-byporte, end-sige middelalder-byporte fra Cairo. Alligevel kan man netop i et af Mumbais markeder – Bhendi Bazaar – finde en bemærkelsesværdig replika af Cairos Bāb al-Futūḥ¹ ('Erobringsporten') (fig. 1), flankeret af moderne treetagers handelsarkader og sat på et intenst lydtæppe af energisk gadehandel, rickshaws og bygningsstøj fra det omsiggribende byfornyelse-projekt, der er ved at gendanne området i billedet af Mumbais sydligere skyskrabere. Mumbais Bāb al-Futūḥ stikker ud og agerer indgangsparti og liminal tærskel til et af den moderne fatimide-ismailismes helligste steder: Raudat Tahera-mausoleet (fig. 2), hvid og marmorbelagt i stil med det ikoniske Taj Mahal. I dette gravsted hviler ikke middelalderens imamer eller missionærer, men de seneste to spirituelle ledere af de såkaldte dawoodi bohra – en primært



Fig. 1: Bāb al-Futūḥ-replika, Bhendi Bazaar, Mumbai. Foto af Mattias Gori Olesen 2024.



Fig. 2: Raudat Tahera, Bhendi Bazaar, Mumbai. Foto af Isha Dubey 2024.

indisk gruppe af ismaili-shiamuslimer, hvis forfædre blev islamiseret af de søfarende fatimidiske missionærer, og hvis spirituelle leder, den dag i dag, betegner sig selv som fatimidiske *dā'īs*. For bohraerne er det fatimidiske Cairo deres oprindelige "hjem", og ligesom Bāb al-Futūḥ refererer Raudat Tahera-mausoleet netop ikke kun til Taj Mahal, men særligt tilbage til fatimiderne i Cairo – i dette tilfælde til de to moskeer, al-Aqmar og al-Juyūshi. Hvor al-Aqmar moskeens ornamenterede facade og medaljon er genskabt over mausoleets åbningsparti, danner al-Juyūshi, med dets femkantede kuppel og eneste overlevende fatimidiske minaret, forlæg for Raudat Taheras kuppel og gesimser.

Hos bohraerne lever denne 'ny-fatimidiske' arkitektur, som arkitekturhistorikeren Paula Sanders (2008) har kaldt bohraernes Cairo-inspirerede fatimidiske stil, i bedste vel-

gående. Men 'ny-fatimisme'-begrebet siger ikke kun noget om bohraernes arkitektur, infrastruktur og kunst; 'ny-fatimisme' er også langt hen ad vejen betegnende for de transregionale forbindelser og identitet, som gruppens religiøse tekster, riter og kollektive historie- og selvforståelse som sådan giver udtryk for – en identitet og proces af aktivt fremmet *worlding* eller verdensdannelse (Ong 2011), der netop trækker særligt på den fatimidiske religiøse og materielle arv.

Bohraerne – der nu omtrent tæller én million mennesker – har historisk set primært tjent som søfarende handelsfolk og har derfor spredt sig vidt omkring, særligt regionerne omkring det vestlige Indiske Ocean, der knytter Indien til den Arabiske Verden og Østafrika. I disse områder har bohraerne i mange årtier skabt lokaliserede verdener og hverdagsmønstre, der byder på stor alsidighed. Trods afstanden og forskellighederne er der dog stadig meget, der binder bohraernes samfund sammen på tværs af oceanet. Ikke nok med at ny-fatimidisk arkitektur og æstetik dominerer bohra-bygninger i alle regioner, så går mange bohraere i det samme karakteristiske tøj, spiser den samme slags mad, praktiserer de samme religiøse ritualer og går på de samme skoler og universiteter specifikt rettede mod bohraerne selv. I det hele taget lever gruppen et hverdagsliv, der er tæt knyttet til forskellige materielle og sociale infrastrukturer, skabt og vedligeholdt af bohra-samfundet selv og ofte orkestreret direkte fra lederskabet i Mumbai. Med andre ord: Selvom de omtrent én million bohraere er spredt ud med et tyndt lag over det Indiske Ocean, og efterhånden det meste af verden, er deres interne trans-regionale forbindelser stadig meget tætte.

Denne artikel handler om bohraerne i det vestlige Indiske Ocean, deres tætte transregionale forbindelser, og særligt hvordan disse relaterer sig til diverse infrastrukturer, som bohraerne særligt excellerer i – mere om det senere. Artiklen har til hensigt at introducere det interdisciplinære forskningsprojekt *Constructing the Ocean: Indian Ocean Infrastructures and Thick Transregionalism of Dawoodi Bohras (CO-OC)* – dets teoretiske og metodiske rammer, de forskellige felter, vi har undersøgt, samt udvalgte konklusioner. Projektet har været finansieret af Danmarks Frie Forskningsråd og haft til huse på Aarhus Universitet siden 2021 med afslutning i december 2025. Artiklens forfattere har alle deltaget i projektet med forskellige felter i fokus: Mumbai (Isha Dubey), Cairo (Mattias Gori Olesen), Tanzania (Cecil Schou Pallesen), Dubai (Thomas Fibiger), mens Uwe Skoda i

sit syntetiserende delprojekt har fokuseret særligt på visualitet og arkitektur på tværs af disse forskellige lokationer.

Tætte Forbindelser og Infrastruktur over Det Indiske Ocean

I de seneste årtier har studiet af det Indiske Ocean som en dynamisk udvekslingsarena mellem regioner, vi ellers ofte ser som adskilte, fået meget vind i sejlene. Særligt den vestlige del af det Indiske Ocean er blevet gjort til genstand for adskillige vigtige studier, der netop fortæller en historie om tætte oceaniske forbindelser. Varer, mennesker, bakterier, ideer, sprog – alt sammen har cirkuleret frem og tilbage, og vi kan på mange måder kun forstå disse fænomeners helhed, hvis vi tager oceanet som brille (for et overblik og kritisk behandling af dette, se Green 2021).

Bohraerne er et sigende eksempel. Efter en successionsstrid mellem fatimiderne i 1130 migrerede en lille fatimidisk udbryder-gruppe fra Cairo til Yemen, hvor deres Imam al-Ṭayyib gik i skjul, formentligt af sikkerhedshensyn. I imamens fravær blev den højst rangerede missionær – den såkaldte *dā'ī al-muṭlaq* (den ubegrænsede missionær) – den ledende religiøse skikkelse blandt den yemenitiske udbryder-gruppe, en legitimitet *dā'īen* drog fra imamen, som han angiveligt altid var i kontakt med. I Yemen udviklede disse udbryder-fatimider – der senere skulle blive kendt som bohraere – sig til en selvstændig religiøs ideologi og organisation, anført derefter af en mere eller mindre ubrudt linje af *dā'īs*. I nyere tid har *dā'īs* ofte været i familie, selvom titlen som sådan ikke er arvelig, men officielt gives ved *naṣṣ* (eksplicit udsagn, designering), hvor den indeværende *dā'ī* selv udpeger sin efterfølger.

Det var også i den yemenitiske periode, at gruppens historie blev en Indisk Ocean-historie. Som nævnt havde Fatimide-missionærer allerede taget vandvejen via Det Røde Hav og Yemen til Gujarat i nordvest-Indien. Alligevel er det dog først i den yemenitiske periode, at de indiske konvertitter til ismailismen – kendt som bohra fra gujarati-ordet *vohorvu*, 'at handle' – aktivt begynder at kigge mod deres frænder i Yemen, og sammen udviklede de sig gradvist til et samlet bohra-samfund. Tæt forbundet over og via oceanet ender bohra-samfundet faktisk med helt at flytte deres lederskab til Indien i 1567; dels fordi bohraerne i Yemen var under pres fra lokale zaydi-shiitiske herskere og

de nyankomne osmannere, men også fordi mogulerne i Indien, under Shah Akbar, pludselig tilbød udstrakt religiøs frihed til ellers hårdtprøvede minoriteter som bohraerne (Blank 2001; Daftary 2007; Mamujee 2017).

I Indien oplever bohraerne endnu to skismaer omkring 1600-tallet mellem forskellige *dā'ī*-konkurrenter, således at bohra-gruppen brød op i tre undergrupper: dawoodi, sulaymani og alawi bohra. Indeværende artikel, og forskningsprojektet bag det, beskæftiger sig kun med dawoodi bohraerne, der trods skismaerne har formået at konsolidere sig som et meget velorganiseret og generelt velbjerget minoritets- og handelssamfund – først i Gujarat og fra den koloniale æra også i Bombay, senere Mumbai (Qutbuddin 2011). Selvom bohraerne som handelsfolk længe havde kultiveret et handelsnetværk på tværs af det Indiske Ocean, er det først fra starten af 1800-tallet – og særligt båret af de nye handelsmæssige mulighedsstrukturer som kolonialismen bragte med – at bohraerne spredte sig som migranter til fjernere kyster, først i Østafrika og dernæst i praktisk talt enhver havn af nævneværdig karakter fra Det Røde Hav til Japan (Umrethwala 2020; O'Sullivan 2023).

Det er i, og fra, den periode af accelereret spredning, at forskningsprojektet tager udgangspunkt. For det bemærkelsesværdige er netop, at bohraerne – samtidig med deres oceaniske migrationer – gradvist har formået at opbygge et tæt sammentømret moderne samfund med et centralt religiøst lederskab, der har magt og agt til at udvikle, forvalte og velsigne de mange materielle og sociale infrastrukturer, som nu omgærder et fromt bohra liv, uanset hvor omkring oceanet de måtte udleve det. Det er denne tætte transregionalisme, som forskningsprojektet undersøger. Begrebet 'tæt transregionalisme' (*thick transregionalism*) stammer fra Indisk Ocean-forskeren Engseng Ho, som med det opfordrer til at producere en "spatially expansive yet integrative account of a mobile society" (Ho 2017, 912). Derfor spænder dette forskningsprojekt geografisk set også vidt med feltstudier fra særligt fire forskellige bohra-lokationer omkring det Indiske Ocean: Mumbai, Tanzania, Dubai og Cairo. Det overordnede mål har dog ikke været at beskrive 'Mumbai-bohraerne', 'Tanzania-bohraerne', 'Dubai-bohraerne' og 'Cairo-bohraerne' som adskilte, lokaliserede udtryk for bohra-samfundet – hvilket er gjort tidligere i eksempelvis Mumbai og Madagaskars tilfælde (Blank 2001; Gay 2009). I stedet har målet været at sammentænke de fire lokationer i en integreret, tværfaglig undersøgelse, der kombine-

rer både historiske og etnografiske metoder (især arkiv- og feltarbejde). Gensidige besøg på alle feltsteder har ydermere tjent som et metodisk værktøj til at styrke forståelsen af de mange tværregionale forbindelser og perspektiver. Fra starten blev projektet introduceret til og støttet af det centrale bohra-lederskab gennem dets PR-team, som ydede uvurderlig hjælp til at komme i kontakt med de lokale bohra-samfund omkring oceanet. Denne mere kuraterede del af feltarbejdet – uundgåelig for at få adgang til en så tæt sammentømret gruppe og dets infrastrukturer – er dog blevet suppleret med mere klassiske antropologisk bottom-up-tilgange til feltarbejde.

Et centralt fokus på tværs af projektets felter har været infrastruktur, der netop bør fremhæves som et unikt aspekt ved bohraerne. Som Michael O’Sullivan har beskrevet i en nylig komparativ undersøgelse af muslimske handelssamfund fra Gujarat (specifik bohra, khoja og memon grupperne) mellem 1800-1975, udmærker disse grupper sig ved at have haft særligt stærke “infrastrukturelle kapaciteter”, der blandt andet har været med til at facilitere den centrale regulering af individuelle medlemmers liv (O’Sullivan 2023: 23, 219). I bohraernes tilfælde har disse infrastrukturer både taget meget konkrete former som moskeer, mausoleer, pilgrimshuse, skoler, universiteter, paladser, suppe-køkkener, lejlighedskomplekser og IT-systemer; men også mere abstrakte former som tætte sociale netværk og personlige relationer. Ligesom nyere forskning rundet af dette analytiske fokus på infrastruktur, tager indeværende artikel netop sådanne infrastrukturer som udgangspunkt for vores undersøgelser: Hvordan formes bohraernes transregionale forbindelser og forestillinger af infrastrukturer? Og vice versa: hvordan formes infrastrukturer i lyset af bohraernes transregionale forbindelser og forestillinger? Som Nikhil Anand et al. (2018) har bemærket, så kommer infrastruktur ofte med løfter om en bedre og anderledes fremtid. Det er denne “infrastrukturens poetik” (Larkin, 2013), der har fungeret som ledetråd gennem artiklen og projektet bagved, som altså særligt bidrager til forskningen ved at undersøge infrastruktur i sammenhæng med religion og religiøse organisationer, byggerier og netværk (for en generel diskussion af forholdet mellem religion og infrastruktur, se også Kirby 2024).

I nedenstående præsenteres overordnede konklusioner fra de fem felter, der har været i fokus i løbet af forskningsprojektet. Vi starter med Bhendi Bazaar, Mumbai, hvor replikaen af Bāb al-Futūḥ står som et af resultaterne af bohra-samfundets

hidtil største byfornyelsesprojekt, SBUT (Saifee Burhani Upliftment Trust). Efter Bhendi Bazaar følger vi Bāb al-Futūḥ “hjem” til Cairo med et afsnit, der undersøger dynamikkerne af bohraernes restaureringer af fatimidiske monumenter i den gamle by. I det efterfølgende to afsnit følger vi bohraernes historie og byggeprojekter i Tanzania, og tilsvarende dernæst bohraernes tilstedeværelse i en af gruppens mest succesfulde diasporaer, nemlig Dubai. Endelig fokuserer det sidste afsnit på den visualitet, der binder bohraerne sammen på tværs af oceanet – en visualitet vi kalder ‘indo-fatimidisk’.

Forvandlingen af Bhendi Bazaar



Fig. 3: Bohra-kvinde og børn krydser vej med SBUT-byggeplads i baggrunden, Bhendi Bazaar, Mumbai. Foto af Isha Dubey 2023.

Bhendi Bazaar, et af Mumbais ældste kvarterer, gennemgår i øjeblikket en massiv transformation, ført an af bohraerne, som udgør områdets fleste indbyggere (fig. 3). I 2009 udtrykte den forrige *dā'ī* Muhammad Burhanuddin et ønske om at forbedre livet for dem, der bor i det historiske og – på daværende tidspunkt – meget forfaldne område – et projekt for materiel og social “upliftment”, som bohraerne kalder det. Saifee Burhani Upliftment Trust (SBUT) fik til opgave at virkeliggøre dette projekt.

Dette afsnit, baseret på feltarbejde udført af Isha Dubey i Mumbai, undersøger sammenfiltringerne mellem de sociale og materielle dimensioner af Bhendi Bazaar og dets byfornyelse, samt de måder, hvorpå bohraerne bebor stedet. For det første har målet være at vurdere, i hvilken grad områdets sociale og materielle dimensioner – der på mange måder afspejler bohraernes forestillinger om modernitet, tradition og fromhed – forrykkes og/eller opretholdes under byfornyelsesprojektet. For det andet har vi haft fokus på at forstå, hvordan byfornyelsens community-baserede karakter har indvirket på lokalsamfundets modtagelse af projektet, der tilsyneladende har været relativt positiv, særligt i sammenligning med andre lignende initiativer i Mumbai, som ofte mødes med langt større modstand. Endelig diskuterer vi de tankegange, der har styret bohraernes reaktion på ombygningen, og den rolle, som særligt tro har spillet i den sammenhæng.

Siden starten på SBUT i 2009 har projektet sat en række milepæle, som man har kunnet følge på SBUTs udførlige og imponerende hjemmeside.¹ Projektet blev formelt igangsat med en ceremoni i 2011. Året efter blev de første bygninger i Bhendi Bazaar revet ned, og de første 100 lejere blev flyttet til midlertidige faciliteter i bydelen Anjeerwadi, nord for Bhendi Bazaar. Efter nogle år, beskrevet som ‘konsolidering’, begyndte den første fase af nybyggeriet i 2016-17, og i 2018 fik en gruppe af erhvervsdrivende overdraget deres nye butikker i det første nyopførte totårns højhus, Al-Saadah – et navn, der betyder ‘velstand’ eller ‘lykke’. I 2019-2020 vendte 610 familier tilbage til Bhendi Bazaar, nu som beboere i et højhus snarere end i den gamle, lave bebyggelse, der hidtil havde præget kvarteret. 2021 markerede begyndelsen på projektets nuværende fase 2, som involverer opførelsen af yderligere to sæt højhuse – Al-Ezz (ære) og An-Nasr (sejr), der hver består af to tårne ligesom Al-Saadah. En vigtig milepæl i projektet blev sat i 2023 med indvielsen af den genopbyggede Saifee-moske, som sammen med det førnævnte Raudat Tahera-mausoleum (fig. 2) danner den hellige kerne af byområ-

1 <https://sbut.com/>

det, og hvorfra hele projektet så at sige udgår både fysisk og åndeligt fra – og som Mumbais Bāb al-Futūḥ (fig. 1) agerer indgangsparti til (se mere nedenfor). Senest i 2024 påbegyndte SBUT-processen med at overdrage butikker til virksomhedsejere i Al-Ezz med en plan om, at beboerne skal begynde at flytte ind i bygningen inden udgangen af 2025.

Det billede, der fremgår af ovenstående procesbeskrivelse, som SBUT selv har kurateret på sin hjemmeside, er et billede af en tilsyneladende “seamless transition”, en problemfri og glidende overgang. “Seamless transition” er et udtryk, der ofte bruges af bohraer – især blandt gruppens ledende religiøse og administrative etablissement – til at beskrive den ubesværet, hvorved gruppen er i stand til at navigere og omfavne forandring, samtidig med at de bevarer en væsentlig kontinuitet med fortiden. Imidlertid nedtoner fortællingen om glidende overgange og transformationer de strategiske usikkerheder og uroligheder, der følger med et foretagende af denne skala. Mens SBUT’s tidslinje således fremhæver højdepunkterne i den igangværende transformation, usynliggør den samtidig de øjeblikke med usikkerhed, der også er en del af historien. I løbet af Isha Dubey’s feltarbejde i Bhendi Bazaar er det blevet tydeligt, at selv de mest trofaste informanter overfor det religiøse lederskab anerkender den tvivl og de vanskeligheder, mange har følt i løbet af byfornyelsen. Det afspejles også i de ret veldokumenterede tilfælde af indvendinger og modstand, som fonden har stået over for, både internt fra bohraer og eksternt fra de andre befolkningsgrupper, der længe også har beboet Bhendi Bazaar. Disse friktioner omhandlede ofte spørgsmål om videresalg, overdragelse af de ombyggede lejligheder samt SBUT-projektets grænser. Dertil kommer den lange og, for mange, angstfyldte transitperiode, hvor familier og virksomheder har beboet midlertidige faciliteter. Mange af de yngre bohraer, som forfatterne talte med, udtrykte skuffelse over tempoet i ombygningen. Ældre bohraer derimod så vanskelighederne som et nødvendigt offer for at forbedre livet for den yngre generation i samfundet.

Disse ovenstående eksempler peger på tilfælde af spændinger i den ellers konsekvent positive fortælling om ombygningen, som SBUT producerer. Alligevel peger empirien på ét aspekt, der synes at adskille SBUT-projektet den fra andre byfornyelsesprojekter i Mumbai: troens rolle. Ofte blev selv de mest dystre udtryk for tvivl, usikkerhed og modgang ledsaget af en lige så eftertrykkelig insisteren på at bevare troen på to forhold. For

det første at ombygningsprojektet vil medføre monumentale livsforbedringer for beboerne i Bhendi Bazaar – for bohraer såvel som for de andre grupperinger, der har indvilliget i at være en del af projektet. For det andet: På trods af de uundgåelige forsinkelser og tilbageslag udtrykker de fleste en tro på, at projektet ville lykkes. Begge disse overbevisninger bundes, ifølge bohraer, i den faste tro, som man har i *dā'ien*s ord og visioner. Som Husayn, en ung bohra, der er vokset op med SBUT, udtrykte det:

Jeg har hørt om ombygningen siden 2011. Det er vel fjorten år siden. Jeg gik i anden klasse dengang, og jeg arbejder nu. I hele den tid har de bygget to tårne, tror jeg. Så fremskridtene har bestemt været skuffende, set fra mit perspektiv. Folk er blevet gamle; folk er døde, mens de ventede på, at deres huse og butikker blev genopbygget. Plus, det er ikke let. Du har et hjem, hvor generationer har boet; du har opbygget et liv der. Det er altså ikke let at flytte et andet sted hen. Men naturligvis har mange mennesker tillid til Syedna ('vores herre', den typiske bohra-måde at henvise til *dā'ien* på, red.).²

Denne fortælling om opløsningen og gensamlingen af Bhendi Bazaar er emblematiske for gruppens kollektive forestilling om "upliftment" som et gensidigt forstærkende forhold mellem det 'hellige' og det 'materielle'. "Upliftment" kan være svært, men det virker, og heri fungerer troen så at sige som den infrastruktur, der muliggør og aktiverer det materielle potentiale i gruppens mange bygningsprojekter.³

Tilbage til Cairo

Fra byportene Bāb al-Futūḥ i nord til Bāb al-Zuwayla i syd slynger den berømte al-Mu'izz-gade sig forbi moskeer, helligdomme, skoler og karavanserai fra forskellige islamiske dynastier, herunder fatimiderne. Siden 1980'erne har al-Mu'izz-gaden, ikke ulig Bhendi Bazaar, været vidne til forskellige byudviklingsprojekter. Ifølge kritikerne har projekterne gradvist kommercialiseret og turistificeret et område tidligere kendt for autentiske traditionelle håndværk. For bohraerne er den byfornyede al-Mu'izz-gade imidlertid en væsentlig del af deres transregionale pilgrimsinfrastruktur og knytter fire af de mest centrale fatimidiske pilgrimspunkter sammen i et stræk, nemlig al-

² Isha Dubey's interview med Husayn, 3. juli 2025.

³ Bohra-tro og 'upliftment' behandles nærmere i en kommende artikel i tidsskriftet *Monsoon: Journal of the Indian Ocean Rim* (Isha Dubey).



Fig. 4: Bohra-pilgrimme foran al-Ḥākim-moskeen. Foto af Mattias Gori Olesen 2025.

Ḥākim, al-Aqmar og al-Azhar moskeerne samt Sayyid Ḥusayn-helligdommen. Al-Mu‘izz-gaden er i mange henseender et helligt strøg. I pilgrims-højsæsonen i januar kan man næsten dagligt observere 15-16 hvide bohra-busser holde foran Bāb al-Futūḥ, hvorigennem bohra-pilgrimme strømmer – mænd i deres hvide dragter og kvinder i farverige kjoler. Første stop er al-Ḥākim moskeen, og derfra går det slag i slag fra det ene pilgrimsmaal til det næste (se fig. 4).

Siden 1980'erne har sådan et syn – bohraere på pilgrimsfærd – været muligt i Cairo. I de senere år er antallet steget markant. I 2024 gæstede hele 37,000 bohra-pilgrimme det lokale Bohra-eksklusive pilgrim-hotel (*musafirkhana*), *Faiz-i Hakimi*, beliggende blot en kilometer fra al-Mu‘izz-gaden. Disse pilgrimsture – til Cairo, men også til Mekka, Medina, Syrien, Irak, Yemen og Indien – organiseres centralt af bohra-gruppens egen pilgrims-institution, *Faiz-i Husayni*. I løbet af de 150 år, som *Faiz-i Husayni* har eksisteret, har bohraerne opbygget en infrastruktur og organisation, der meget tidligt i dets historie har kunne facilitere

overnatning, bespisning, transport og guider til helligsteder i Mellemøsten og Indien (O’Sullivan 2022). I Egypten er bohra-pilgrimme nu blevet så afgørende for den religiøse turisme, at politikken på området eksplicit ledes af hensyn til dem (Hosny 2021). Ikke nok med det, så har bohraerne i de seneste år figureret som en art symbolsk brobygger mellem den nuværende egyptiske præsident Abdel Fattah al-Sisi og den indiske premierminister Narendra Modis tætte politiske forbindelser – begge statsmænd som bohraerne har exceptionelt stærke relationer til (Al-Jazeera 2023).

I det egyptiske medie- og gadebillede er bohraerne altså blevet meget synlige, særligt omkring religiøs infrastruktur. Dette afsnit tager udgangspunkt i netop dette og diskuterer – på baggrund af Mattias Gori Olesens felt- og arkivarbejde i Cairo – bohraernes religiøse infrastruktur i byen, dets udvikling og betydning *vis-à-vis* gruppens bredere transregionale forbindelser og forestillinger. Ligesom i undersøgelse af Bhendi Bazaar, fortæller bohra i Cairo en historie om den tætte relation mellem tro og infrastruktur, der er så karakteristisk for gruppen.

Bohraernes moderne historie i Cairo rækker tilbage til 1930’erne, hvor den daværende *dā’ī* Taher Saifuddin (1888-1965) i 1937 blev den første *dā’ī* siden fatimidernes tid til at ‘vende tilbage’ til Cairo og besøge de, på det tidspunkt, faldefærdige fatimidiske monumenter. Under et besøg til al-Ḥākim moskeen – eller al-Jāmi‘ al-Anwar (den luminøse moske), som bohraerne selv kalder den – svor Saifuddin, at moskeen skulle restaureres og genoplives (*iḥyā’*). Det projekt blev efterfølgende realiseret af Saifuddins søn og *dā’ī*-efterfølger, Muhammad Burhanuddin (1915-2014), der i 1978 fik tilladelse fra daværende egyptiske præsident Anwar al-Sadat til at restaurere moskeen. Tilladelsen kom, på den ene side, på baggrund af bohraernes eksorbitante donationer af guld-, sølv- og ædelstensbeslåede gitterværk-indhegninger til *ahl al-bayt* (profetens familie) helligdomme rundt omkring i Mellemøsten fra 1930’erne og frem – herunder Cairos Sayyid Ḥusayn i 1965 og Sayyida Zaynab i 1978. På den anden side havde al-Sadat og den egyptiske stat, der havde genåbnet den egyptiske økonomi efter Gamal Abdel Nassers arabiske socialisme, et ønske om netop at udvikle det gamle islamiske centrum for turisme (bydelen blev i 1979 en del af UNESCOs verdensarvsliste), samtidig med at restaurering af religiøse monumenter antageligvis ville bestyrke al-Sadats forsøg på at ‘brande’ sig som en troende præsident.

I alle tilfælde faldt bohraernes tilbud på et tørt sted, og på bare et par år havde bohraerne genopbygget al-Hākim som en funktionsdygtig moske. Restaureringen blev dengang – og bliver stadig – udsat for heftig kritik for dens tvivlsomme omgang med det arkæologiske materiale, dens marmobelagte og generelt hvidmalede æstetik samt beslutningen om at introducere anakronistiske dekorative elementer (fig. 5). For bohraerne derimod repræsenterede al-Hākim-restaureringen en religiøs genoplivning og opvågnen for dem som fatimider – det skulle være en moske som kunne bruges som religiøst og ikke kun kulturhistorisk pilgrimsmål. På et mere konkret niveau blev restaureringen startskuddet til en omsiggribende ny-fatimidisk restaurerings-bølge, først og fremmest i Cairo, hvor efterfølgende al-Aqmar og al-Juyūshi-moskeerne blev restaureret af bohraerne. Senere spredte restaureringerne – i nogle tilfælde reelle fuldstændige genopbygninger – sig også til Syrien, Irak og Indien. Gradvist udviklede det, der startede som en restaurerings-bøl-



Fig. 5: Den bohra-restaurerede al-Hākim-moske indefra. Foto af Mattias Gori Olesen 2025.

ge, sig til et reelt bohra-byggeboom af religiøs infrastruktur med en klar ny-fatimidisk arkitektonisk stil inspireret af de restaurerede moskeer fra Cairo (Sanders 2008; Aljamea-tus-Saifiyah 2016; Madraswala 2020).

På det transregionale plan har bohraernes ageren i Cairo været en instrumentel del af den visuelle og identitetsmæssige 'fatimiserings'-proces, som gruppen har undergået siden 1980'erne. Som vi også skal se i det næstsidste afsnit af denne artikel, er den fatimidiske visualitet introduceret med restaureringerne i Cairo blevet en af de dominerende måder at 'se bohra ud'. På tværs af oceanet finder man nu, i bohra-bygninger, al-Ḥākims kreneringer, al-Aqmars facadeparti og al-Juyūshis minaret – ofte i (u)skønne sammenblandinger med diverse elementer fra Cairo, Indien såvel som helt lokale (fig. 7, 8 og 10 – og sammenlign med en ældre lokal stil i fig. 6). Også i visuelle udtryk, der går ud over det arkitektoniske, refereres der tilbage til Cairo, f.eks. i kunstværker, religiøse objekter, sociale medier og bogtryk. Sågar den karakteristiske bohra-beklædning har taget navn fra al-Ḥākīm/al-Anwar moskeen i Cairo og kaldes *al-libās al-anwar* (det luminøse tøj) – en beklædning, der blev dekretet af *dā'ien* i 1980, da den nyrenoverede moske blev åbnet og tusindvis af bohra-pilgrimme havde søgt til Cairo i forbindelse med gruppens særlige variation af ashura-ritualet, hvor shiitter verden over ihukommer Imam Husayns martyrium i Karbala år 680 (se mere om ashura nedenfor). Trofaste bohraer bærer med andre ord Cairo på deres kroppe.

Denne visuelle fatimiserings-proces har samtidigt understøttet en sideløbende identitetsmæssig fatimiserings-strategi (Blank 2001, 184-6). Et centralt aspekt af denne strategi har været den førnævnte centralt organiserede transregionale pilgrimsfærd. Selvom denne har eksisteret siden slutningen af 1800-tallet, er det først fra 1980'erne at bohra pilgrimme har kunnet besøge moskeer og helligdomme fra Cairo til Indien med bemærkelsesværdigt identiske arkitektoniske og visuelle karakteristika, der hele tiden minder pilgrimmene om deres samlende fatimidiske historie (se El Sandoubi 2008, 115-9).

Et andet element i den identitetsmæssige fatimisering har været den generelle bestyrkelse af bohra-fatimidisk religiøs ortopraksis og en bohra-hverdag, der siden 1980'erne i høj grad er blevet organiseret omkring diverse community-initiativer og infrastrukturer som skoler, madudbringning, identifikationskort, frivillig samfundstjeneste, donationer, rentefrie lån med

mere. Mange af disse tiltag omgærdes visuelt af en ny-fatimidisk æstetik, og den trofaste bohra fortælling lyder som ofte, at alle disse fortræffeligheder kan føres tilbage til restaureringen af al-Hākim moskeen. Som den foregående 52. *dā'ī* Muhammad Burhanuddin ofte citeres for at have sagt: "Since the day we restored al-Anwar, the community has become replete with bounties and blessings."⁴

På det mere lokale niveau har bohraernes infrastrukturelle aktiviteter i Cairo også været afgørende – på godt og ondt. Inden restaureringen i 1979 var der meget få bohraer bosat i Cairo, primært studerende. Med restaureringen kom en from avantgarde af frivillige til byen og bosatte sig omkring moskeen for at hjælpe til i restaureringsprojektet. Senere kom handelsfolk også til, og som gruppen voksede i Cairo, flyttede de fleste over på den anden side af Nilen til middelklasseområdet Mohandessin, hvor der nu bor omtrent 1.000 bohraere. Her gør de på daglig basis brug af blandt andet områdets community center, madudbringning og et nyoprettet online supermarked eksklusivt for bohraere. I dag er der også flere succesfulde bohra-virksomheder i landet, særligt det Mumbai-baserede Monginis-bageri, der har over 120 afdelinger i Egypten.

På trods af at bohraer over en bred kam er velstillede og for det meste føler sig sikre i Cairo – noget der ellers ikke er religiøse minoriteter forundt i Egypten (Mahmood 2016) – så har gruppens historie i Cairo ikke været problemfri. Selvom det startede godt i 1930'ernes 'østvendte' egyptiske offentlighed (Olesen 2025), hvor den tidligere 51. *dā'ī* Taher Saifuddin blev meget positivt modtaget som en attråværdig repræsentant for Indien og det fjerne "Østen", faldt al-Hākim-restaureringen i 1979 sammen med en udbredt shia-frygt i kølvandet på den islamiske revolution i Iran samme år. Det skabte røre i egyptiske medier, og der blev søsat en række konspiratoriske ideer om bohraerne som en gruppe, der søgte at infiltrere Egypten økonomisk og politisk – ideer, der stadig florerer i Cairo og i den bredere arabiske offentlighed (se fx 'Arif 1980; Aḥmad 2017).⁵ Også opstanden i 2011 og Det Muslimske Broderskabs midlertidige tag i Egypten skabte frygt blandt bohraerne, indtil al-Sisi kuppede magten og istandsatte det regime, bohraerne sætter sin lid til som interesse- og sikkerhedsgarant (se Oraby 2024 for lignende minoritetseksempler).

Bohraerne er stadig meget opmærksomme på at navigere disse dynamikker på en forsigtig facon, særligt fordi Cairo er blevet det centrale symbolske knudepunkt for gruppens trans-

4 Se f.eks. The Dawoodi Bohras-hjemmesiden, <https://www.thedawoodibohras.com/al-jami-al-anwar-a-spiritual-landmark-for-the-dawoodi-bohras/> (tilgået 25. juni, 2025).

5 Disse kontroverser, og bohra-trykkultur som sådan, behandles nærmere i en kommende artikel i tidsskriftet *Monsoon: Journal of the Indian Ocean Rim* (Mattias Gori Olesen).

regionale fatimidiske identitet. Som nogle af projektets informanter har indikeret: I Cairo – gruppens historiske og nutidige identitetsmæssige og visuelle centrum – har bohraerne meget at miste.

Fra kolonial buffer til patriotiske borgere: Bohraernes plads i den tanzanianske nation

Hvor Cairo først i løbet af de seneste 50 år er blevet et centralt knudepunkt for bohraerne, har Tanzania været en fast og væsentlig del af bohraernes transregionale repertoire siden starten af 1800-tallet, og den dag i dag skyder der stadig nye bohra-byggede boligkomplekter op i Dar es-Salaam. Senest gør det sig gældende i Upanga-bydelen, hvor mange bohraer er flyttet til efter opførelsen af Hakimi-moskeen i 2002 (fig. 7). Denne tilflytning har sat sit præg på bydelen, hvor ældre butiksområder og befolkede gader gradvist er blevet erstattet af mure, porte og biler. Men det har også sat sit præg på bohraerne i Dar es-Salaam, der ved deres flytning til Upanga trofast har fulgt *dā* 'ens ønske: bohraer bør bo tæt på hinanden og tæt på gruppens egne moskeer og skoler. På den måde holdes bohraer forbundet lokalt – en lokal forbundethed, der samtidig støtter op om en transnational forbundethed, ligesom vi ovenfor har set det i Mumbai og Cairo. Dette afsnit handler om de forskellige faser i bohraernes tilstedeværelse i Østafrika og særligt Tanzania og fokuserer på, hvordan forbindelser på tværs af Det Indiske Ocean, nationalisme, patriotisme og længslen efter tryghed og sikkerhed kan anskues og forstås gennem gruppens byggeprojekter.

Bohraerne var nogle af de første migranter fra det indiske subkontinent, som slog sig ned i Østafrika (Amiji 1975). Migrationen mod vest fra det nuværende Indien og Pakistan tog fart i løbet af det 19. århundrede, hvor især Gujarat var plaget af tørke og hungersnød (Morris 1956, 195), og hvor den britiske kolonimagt hentede kontraktarbejdere til Østafrika for at arbejde på den ugandiske jernbane (Gregory 1993, 10-12). Samtidig havde kolonistyrer brug for personer, som var bekendt med det britiske forvaltningssystem, og sydasiater, som allerede opererede indenfor det britiske imperium, blev anset som ideelle mellemlid mellem kolonimagten og de koloniserede. Desuden inviterede sultanen af Oman – som havde gjort Zanzibar til sin residens –

eksplicit sydasiatiske handlende til at bosætte sig på øen i midten af det 19. århundrede (Bertz 2015).

Bohraernes migration var ikke kun drevet af nød og økonomiske muligheder, men også af religiøst lederskab i Indien. Under perioder med hungersnød sørgede *dā'īen* angiveligt for logi og forplejning til sine følgere i Surat. Senere rådede han dem til at søge bedre fremtidsmuligheder i Østafrika (Umrethwala 2020). De slog sig både ned på Zanzibar og på den østafrikanske kyst; senere rejste de ind i landet og bosatte sig i mindre og større byer. Forbindelsen til Gujarat har været stærk siden, og oplevelsen af forbundethed på tværs af det Indiske Ocean, især til Gujarat og Mumbai, er tydelig blandt Tanzanias bohra. Fortællingen om migrationen og *dā'īens* omsorg og visioner kender de alle. Det samme gælder fortællingen om, at *dā'īen* vil sine medlemmer det bedste og vil ofre alt, for at de skal have det godt. Det er vigtigt for de mange loyale bohra at bakke *dā'īen* op og vise ham hengivenhed. Dette gøres eksempelvis ved at være en god ambassadør for communityet udadtil og ved at være loyal og engageret indadtil. En kvinde i Dar es-Salaam fortalte om, hvordan den forhenværende *dā'ī*, Muhammad Burhanuddin, havde været syg, hvorefter hans søn havde erklæret, at han var syg, fordi de ikke bakkede ham nok op. Kvinden besluttede da at begynde at bære *rida* – bohra-kvindernes særligt farverige dragt – når hun var på arbejde i sit firma, selvom alle andre, hun mødte i løbet af en arbejdsdag, gik vestligt klædt. "Jeg føler mig stolt over at være en god ambassadør for communityet," fortalte hun. "Jeg vil gøre alt for *dā'īen*, for han gør alt for os."

Bohraere, så vel som andre indiske migranter til Østafrika, bosatte sig i 1800-tallet ofte som små købmænd i landsbyer og byer (de såkaldte *dukawallahs*). Da markedet ikke var særligt udviklet, var det en oplagt periode at etablere og udvide deres forretninger i (Burton 2013, 9-10). Mens nogle migranter ikke lykkedes med at opnå en bæredygtig tilværelse og til sidst vendte tilbage til Subkontinentet, lykkedes det mange andre at få fodfæste i Østafrika. Efterhånden som deres virksomheder slog rod, fulgte familiemedlemmer fra Indien med, og denne kædemigration bidrog til at skabe en mere permanent tilstedeværelse (Bertz 2015, 16).

Mod slutningen af 1800-tallet spillede bohraer og andre sydasiater en nøglerolle i den regionale økonomi og indtog en mellemposition i det raciale hierarki – placeret socialt og politisk mellem europæere og afrikanere (Heilman 1998, 380; Pandurang

2009, 51). Som 'middle men minority' (Bonachic 1973) nød de visse privilegier overfor kolonimagten og fungerede i praksis som en 'buffer' mellem de europæiske koloniherrer og den koloniserede afrikanske befolkning, der sjældent havde direkte kontakt til kolonimagten (Sakarai 1981, 5; Aminzade 2013, 339; Oonk 2014, 3). Denne rolle som kolonial buffer, og sydasiaternes relative velstand, blev dog en kilde til spænding i den post-koloniale periode.

Efter at uafhængighedsbevægelserne skyllede ind over Østafrika i 1960'erne, blev frustration og vrede i stigende grad rettet mod netop de sydasiatiske grupper (Pandurang 2009, 51). I 1972 beordrede Ugandas præsident Idi Amin alle sydasiater udvist med blot 90 dages varsel og forbød dem at medbringe penge eller andre ejendele, da de forlod landet (Adams og Bristow 1979). Blandt dem var også flere bohraer. I Tanzania fremmede præsident Julius Nyerere ideologien *Ujamaa*, en afrikansk socialisme baseret på tanken om nationen som en familie. Denne vision indebar nationalisering af udlejningsejendomme og en



Fig. 6: Saifee Masjid, Dar es-Salaam. Foto af Cecil Pallesen 2022.



Fig. 7: Hakimi Masjid, Dar es-Salaam. Foto af Uwe Skoda 2023.

række virksomheder – tiltag, der især ramte den sydasiatiske befolkning, hvoraf mange var udlejere. I medierne blev sydasiater fremstillet som grådige og diskriminerende (Brennan 2012, 192), og i den folkelige opfattelse blev sydasiatiske udlejere betragtet som *wanyonyaji*, “snyltere”, “parasitter”, “udbyttere” (Brennan 2006).

Tusindvis af sydasiater, herunder også mange bohraer, mistede deres ejendomme ved nationaliseringen i 1971, og allerede i 1964 var flere rejst, efter den afrikanske befolkning havde væltet den omanske sultan på Zanzibar i protest mod den magt og de privilegier, de arabiske og sydasiatiske minoriteter nød. Selvom bohraernes religiøse lederskab brugte tid og energi på at drage særlig omsorg for sin østafrikanske befolkning i denne periode (fx i forbindelse med den daværende *dā'ī* Taher Saifuddins besøg i 1963), fik disse turbulente tider ikke desto mindre mange bohraere til at emigrere ‘tilbage’ til Indien eller til andre bohra-lokaliteter i Det Indiske Ocean samt Europa og Nordamerika. Nogle bohraere blev dog tilbage – enten i håb om at kunne genvinde ejerskabet over familiens ejendomme, eller fordi de ikke havde mulighed for at rejse.

I dag bor omkring 7.000 bohraere i Tanzania, og relationen mellem bohraerne, det religiøse lederskab og de Østafrikanske nationer er gradvist blevet genopbygget. Det var særligt nødvendigt efter relation havde lidt et ordentligt knæk i 1969, hvor Taher Saifuddin's efterfølger-*dā'ī*, Muhammad Burhanuddin, under et besøg i de østafrikanske lande, først blev forvist fra Tanzania af Præsident Nyerere, anklaget for at have sendt skattepenge til Indien, og derefter heller ikke var velkommen i Nairobi, Kenya (Gomes 2015).⁶

Hvor den turbulente periode og nationaliseringen af ejendomme hos andre religiøse grupper, som hinduer og jainister, stadig fylder rigtig meget (Pallesen 2017), har det været bemærkelsesværdigt under feltarbejdet blandt bohraere, at de meget sjældent, hvis overhovedet, nævner nationaliseringerne. Når de bliver spurgt, udtrykker de hverken vrede eller ængstelighed, som ellers er følelser, der fylder meget hos de andre sydasiatiske grupper. Til gengæld fortæller bohraerne gerne om den følelse af sikkerhed forankret i deres tillid til *dā'ī*'ens vejledning: "Hvis han siger, det er trygt for os at bo her, og så længe vores forretninger går godt, så bliver vi".

Følelsen af tryghed hos bohraere i Tanzania forstærkes af *dā'ī*'ens nære relationer til skiftende tanzanianske præsidenter og Zanzibars premierminister. I nyere tid har både præsident John Magufuli og Zanzibars premierminister Hussein Mwinyi eksplicit inviteret bohraer til at komme til Tanzania og Zanzibar for at investere, og i 2016 var Dar es-Salaam vært for gruppens vigtigste religiøse begivenhed, 'Ashara Mubāraka (se afsnittet nedenfor). Under *dā'ī*'ens besøg i Tanzania i juni 2022 gjorde Præsident Samia Suluhu sågar det klart, at Dar es-Salaam igen var klar til at være værtsby for 'Ashara Mubāraka.⁷

Der eksisterer en stærk, patriotisk fælles fortælling om bohraernes tilstedeværelse i Tanzania: de investerer, de støtter lokalsamfundet, de er loyale borgere, og de er meget tilfredse med nationen og dens leder. De deler indhold på deres sociale medier, hvor de hylder den tanzanianske nation og bekræfter deres tilhørsforhold til den. Forfatterne mødte under feltarbejdet familier, som var flyttet til Europa og USA for mange år siden, men som var blevet opfordret af *dā'ī*'en til at vende tilbage til Tanzania. Her var det nemmere at leve et religiøst bohra-liv, lød det. Og det er netop dét *dā'ī*'en ønsker, at hans medlemmer skal gøre. I områder som Upanga er der gode muligheder for virksomheder samt for at udleve sin religiøsitet og holde sig forbundet med

6 Se Reuters klip fra 1968, <https://www.britishpathe.com/asset/145617/> (tilgået 3. september 2025).

7 Se The Dawoodi Bohras' hjemmesiden, <https://www.thedawoodibohras.com/syedna-visits-tanzania-meets-with-local-leaders/> (tilgået 3. september 2025).

det transregionale bohra-samfund. Samtidig har vi gennem vores feltarbejde erfaret, at et land som Tanzania er mere perifært og lav-status blandt bohraerne, hvor lokationer som Dubai eksempelvis tiltrækker mange flere nutidige migranter.

Alligevel er der blandt bohraerne i Tanzania en stærk fremtidstro, og den manifesteres og materialiseres i et utal af byggeprojekter. Bohraernes gamle moske ligger i downtown Dar es-Salaam (fig. 6). Den nye førnævnte Hakimi-moske ligger nordfor, i Upanga, omgivet af boligkomplekser beboet af bohraer. Som nævnt, bygges der i disse år, i Upanga, rigtig mange fleretagers bygninger med lejligheder, som bohraer har fortrinsret til at købe. Der bygges også forretninger, butikskomplekser, skoler og hospitaler, herunder det store nye Saifee Hospital, som er bygget af en af gruppens magtfulde rigmænd. På denne måde byfornyes et område af Dar es-Salaam af bohra-gruppen og viser, hvordan 1960'ernes og 70'ernes tanzanianske modvilje i høj grad har vendt til politisk velvilje og opbakning. Fortællingen om byggerierne er nemlig, at bohraerne giver tilbage til lokal-samfundet. Reelt er en stor del af bygningerne dog til bohraerne selv. Denne 'upliftment', som er så central i gruppens projekter – og som vi så i afsnittet om Mumbai – handler altså først og fremmest om at forbedre levevilkårene for de lokale bohraer. Men det er samtidig også en måde, hvorpå *dā'īen* samler bohraer tættere omkring det religiøse centrum, skaber ensretning, helhed og genkendelighed på tværs af nationale grænser og sørger for gruppens tætte transregionale forbundethed.

Tanzanianske bohraeres hverdagsliv ligner derfor også i høj grad et bohra-hverdagsliv i Dubai, Mumbai og Cairo. De går i det samme tøj, spiser det samme mad, investerer i de samme brancher og sender deres børn i de samme skoler. Når tanzanianske bohraere har brug for et mere omfattende lægetjek eller skal opereres, foretrækker de at tage til Mumbai. Når de skal shoppe, tager de til Dubai. Når de skal på pilgrimsfærd, kommer de til Cairo. Og når *dā'īen* selv kommer til Østafrika, så smider mange bohraere, hvad de har i hænderne, lukker butikkerne og kører eller flyver derhen, hvor *dā'īen* er. "Mullah (andet navn for *dā'īen*, red.) er i Mombasa, det er derfor mange butikker er lukket," fortalte en kvinde Cecil under en gåtur i Upanga. Med få dages varsel var rejsen organiseret, og som en stæreflok lettede bohraerne og bevægede sig nordpå for at se *dā'īen*.

Bohra som del af Dubais udvikling

I sommeren 2023 mødtes flere end 75,000 bohraer i Dubai for sammen at markere *‘Ashara Mubāraka* (herefter Ashara). Dette årlige ritual er bohraernes særlige version af Ashura, en begivenhed som generelt forbindes med shia-islam og som ihukommer profetens barnebarn Imam Husayns død i ‘slaget ved Karbala’ i 680 (eller 61 Hijri). Som andre (shia) muslimske grupper følger bohra *ahl al-bayt*, profetens familie og de første imamer. For bohraer er Ashara en international begivenhed, som hvert år bringer medlemmer af gruppen sammen fra alle egne af kloden. Ashara holdes et særligt udvalgt sted hvert år, som annonceres kun nogle få uger i forvejen af *dā‘īen*, som beslutter, hvor han vil afholde sine Ashara-prædikener dette år. Og straks vil mange bohraer verden over forsøge at rejse det samme sted hen for at deltage. Ofte er stedet i Sydasien, som det også har været traditionelt, og hvor de fleste bohraer fortsat bor. Men siden Ashara i 1980 og 1981 blev afholdt i Cairo, for at markere genopførelsen af den førnævnte al-Ḥākim moske, har det været forskellige steder rundt i verden – fx i 1984 og 2021 i Nairobi, i



Fig. 8: Burhani Masjid, Dubai. Foto af Uwe Skoda 2024.

2016 i Dar es-Salam, i 2022 i London (for første gang i Europa) og altså i 2023 i Dubai.

Ashara er et stort logistisk – og derfor infrastrukturelt – projekt, som kræver nøje planlægning. I Dubai havde man forberedt sig i flere år for at fremstå som en stærk kandidat, ligesom andre byer også gjorde. Centrum for ritualerne var den største af Dubais to bohra-moskeer, Burhani-moskeen (fig. 8), som i sig selv kun kunne rumme 7.000 gæster ad gangen. Derfor måtte man rejse telte uden for moskeen, også til bispisning af deltagerne, ligesom man brugte de øvrige bohra-moskeer i Emiraterne og Golfen (helt til Karbala i Irak) som 'relay centres', hvortil *dā'ī*ens prædikener blev streamet i realtid, og hvorfra gæster kunne rejse via Dubai og deltage fysisk en dag eller to. Men herudover havde man også i Dubai (længe før beslutningen blev annonceret) forhåndslejet World Trade Center, det mest ikoniske og centrale konferencecenter i Dubai (Reisz 2021), hvor 30.000 gæster kunne følge *dā'ī*ens prædikener, mødes og også spise sammen. Et centralt og digitalt system, det såkaldte ITS52 – som bohraer generelt bruger til at registrere medlemmernes religiøse aktivitet, og som fungerer som medlems- og identitetskort – organiserede, hvornår man som deltager kunne være i World Trade Center, i Burhani-moskeen eller i en af de fire andre moskeer i Emiraterne (i Dubai, Abu Dhabi, Sharjah og Ajman).

Ashara er en intens rituel begivenhed, som formes af og samtidig skaber bohraernes transregionale infrastruktur – fra beslutningen tages i hovedkvarteret i Mumbai til udførelsen lokalt.⁸ Flere tusind frivillige bohraer bidrager til afviklingen af arrangementet, primært fra Dubai selv, men også tilrejsende fra såvel Indien, Afrika, Europa som USA. Samtidig kræver arrangementet samarbejde med de lokale myndigheder, i forhold til visum, sikkerhed, trafik – og i Dubai leje af World Trade Center. I Dubai var særligt vejret en bekymring, idet Ashara (som altid er i den første islamiske måned muharram) i 2023 var i juli måned, hvor temperaturerne i de arabiske Golf-lande nærmer sig 50 grader. Derfor var nedkøling af moskeer og telte samt gode transportmuligheder mellem de forskellige lokationer et primært indsatsområde.

8 Ashara som generativ infrastruktur behandles nærmere i en kommende artikel i tidsskriftet *Monsoon: Journal of the Indian Ocean Rim* (Thomas Fibiger).

Som del af forskningsprojektet deltog Thomas Fibiger i Ashara i 2023 og fulgte bohraer i både Burhani-moskeen, World Trade Center – og på shopping i Dubais velkendte malls, som i de uger var præget af ekstraordinært mange bohraer, synlige pga. deres

særlige beklædning. Ali, en ung bohra, havde inviteret sin mor fra Indien til Dubai for at de sammen kunne deltage i Ashara, og så hun kunne se Dubai, hvortil han var flyttet et par år tidligere for at arbejde som assistent i en bohra-forretning. Faktisk fik Ali muligheden for at komme til Dubai via en kontakt han havde mødt på en tidligere Ashara i sin hjemby i Indien. Ligesom dengang var han i 2023 del af et frivilligteam og mødte igen den samme kvinde, som også var frivillig i teamet. I Dubai aftalte de at gifte sig i forbindelse med næste års Ashara, og at Ali skulle flytte over til hendes familie i USA. Deres historie er et af mange eksempler på, hvordan Ashara kan være en livsforandrende begivenhed, som skaber netværk og nye muligheder både i forbindelse med arbejde, migration og ægteskab. Ashara illustrerer således bohraernes 'tætte transregionalisme' – det viser hvor stor og indgribende betydning transregionale forbindelser har for individer og samfund.

Det er ikke kun individuelle livshistorier, der formes af Ashara. Det gælder også Dubai som hjemsted for bohraer. Dubai havde én gang tidligere været vært for ritualen, i 2004. Dengang markerede begivenheden åbningen af den nye og store Burhani-moske, og som netop var blevet bygget i det nye bykvarter Qusais i det ellers øde område mellem Dubai og naboemiratet Sharjah. Siden den Ashara er udviklingen imidlertid gået stærkt, og Qusais er i dag en integreret del af Dubai. Men som det ofte blev fremhævet i bohraernes fortælling om Burhani-moskeen og den første Ashara Mubaraka i Dubai: "Dengang var det bare ørken". Ikke mindst er mange bohraer siden flyttet til Dubai, blandt andet motiveret af Ashara. I Qusais er der udover Burhani-moskeen også åbnet en bohra-skole, som i dag har 1.100 elever, og bohra-gruppen har bygget to ejendomme, de såkaldte Masākin Muḥammadiyya, som rummer i alt 114 lejligheder, eksklusivt for bohraere. Desuden har Dr. Zulekha, en bohra-kvinde, flyttet sit privathospital til området. Selvom der bor mange andre end bohra i Qusais, er det blevet et særligt bohra-område, en udvikling som er sket efter Ashara i 2004.

Dubai er attraktiv for bohraer, fordi det både er et handels- og islamisk samfund, og det er ikke meget længere fra Mumbai end mange steder i Indien er. "Mumbai is domestic", som nogle bohraer formulerede det, med en meget sigende lufthavns-metafor. Der bor nu omkring 20.000 bohraer i Dubai, foruden mindre grupper i Sharjah, Abu Dhabi og Ajman, hvor der også er bohra-moskeer. Som udviklingen i Qusais indikerer, er moske-

en måske nok centrum og udgangspunkt for gruppens etablering i hvert område, men også andre institutioner og initiativer styrker dette tilhørsforhold – for eksempel boligkomplekser og bohra-skoler, som siden den første skole i Kenya i 1984 er etableret 24 forskellige steder rundt om i verden, under navnet *al-Madrassa tus-Saifiyya tul-Burhaniyya* (MSB). Hvor Dr. Zulekhas hospital i Dubai er privat, driver bohra-gruppen andre steder hospitaler og klinikker, både i Indien og Tanzania. Et andet væsentligt initiativ er maduddelingsprogrammer, under navnet *Faiz al-Mawaid al-Burhaniyah* (FMB), hvor mad lavet i moskeernes store fælleskøkkener hver dag bliver uddelt til bohra-husstande – i Dubai 15.000 måltider dagligt. Ideen er, at alle bohraer kan få et solidt måltid mad hver dag, og at bohra-kvinder (som ellers typisk står for husholdningen) får mere tid, som kan bruges på arbejde, men også på aktiviteter for bohra-gruppen, fx at fremstille tøj (kvindernes *rida*-dragt og mændenes broderede *topi*-hatte). Mange kvinder er desuden begyndt i bohra-koranskoler i moskeerne, med henblik på at blive *hāfiẓa*, altså kunne recitere Koranen udenad. MSB, FMB og koranskoler er alle eksempler på programmer og indsatser, søsat som led i den førnævnte identitetsmæssige ‘fatimisering’, som nu gælder i mange (og princippet alle) bohra-samfund rundt omkring i verden, og som binder bohra-gruppen sammen på tværs af steder og regioner i en ‘tæt transregionalisme’.

Et sidste nævneværdigt initiativ er Qardan Hasana, som betyder det gode lån, og som muliggør at bohraer kan tage rentefri lån igennem gruppens egen organisation. Det er således muligt både at indbetale til gruppen og, på baggrund af en ansøgning, låne penge, fx til hospitalsregninger, huskøb eller forretningsprojekter. Bohra følger det islamiske princip om at undgå renter (*ribā*) og stoler heller ikke på, at de i Emiraterne ellers udbredte islamiske banker håndhæver disse principper korrekt. Derfor kan man (afhængig af sin interne status i gruppen) låne gennem bohra-specifikke bank-enheder, som også har kontoer i moskeerne. I Dubai gælder dette både i Burhani-moskeen i Qusais og også i den første bohra-moske, Saifee-moskeen, i Dubais oprindelige markedsområde, Deira.

Netop i Deira slog de første bohraer sig ned fra slutningen af 1950'erne, hvor de kom til efter i nogle generationer at have boet i Bahrain, som tidligere var centrum i Golfen. På den måde er det en del af bohraernes selvfortælling, at gruppen har været med i udviklingen af Dubai som global metropol. Et eksempel er familien Fak-

hruddin, som i 1963 begyndte med at sælge hårnåle og legetøj og siden udvidede med parfume, som man i dag selv producerer (under navnet Hamidi og Sterling). Herfra udviklede et mindre forretningsimperie sig, og i dag er Fakhruddin også en væsentlig aktør i Dubais boligmarked og velkendt blandt bohraer i og udenfor Dubai.

Efterhånden som bohra-gruppen voksede i Dubai opstod ønsket om en moske, og i 1970'erne gik arbejdet i gang. Først i 1983 åbnede Saifee-moskeen og fremstod dengang som en meget stor moske, større end der var behov for på det tidspunkt, med plads til ca. 3.000 besøgende. Dubais daværende emir, Shaykh Rashid, tilskyndede imidlertid det rummelige byggeri: 'Byg, så kommer de,' skulle han have sagt til bohra-entreprenørerne, et citat som er gået over i den lokale bohra-historie. For netop efter åbningen af Saifee-moskeen voksede bohra-gruppen i Dubai, ligesom det var tilfældet efter Burhani-moskeen og den første Ashara i 2004. Derfor er der også efter 2023 planer om at bygge en tredje moske i et nyt kvarter i det sydlige Dubai.

Historien om Shaykh Rashid peger også på betydningen af et godt forhold til de lokale magthavere, som vi også har set gældende for Cairo og Tanzania. Dette er meget væsentligt for bohraerne, som etnisk og religiøs minoritet, og kommer ikke mindst til udtryk gennem *dā'ī*ens hyppige besøg i Dubai såvel som mange andre steder. Her fremtræder han som statsmand, i al fald højtstående diplomat, som modtages med pomp og pragt. På den ene side virker han selv som leder og fremstår som de lokale magthaveres ligemand. På den anden side anerkender han deres autoritet og fremfører sine ønsker for sin gruppe som undersåtter. På samme måde ser man bohraer som gruppe tage aktivt del i fejringen af Emiraternes nationaldag hvert år i december, hvor man ifører sig emiratiske farver og går i procession gennem gaderne i det centrale Deira. Den loyalitet, som såvel *dā'ī*en som almindelige bohra fremviser, er et hævdvundet og ofte fremhævet princip begrundet i den profetiske hadith *ḥubb al-waṭan min al-imān*, 'kærlighed til hjemlandet gennem troen'. Det kan tolkes på flere måder, men betyder for bohraer i Dubai, såvel som andre steder, at de føler sig aktivt knyttet til det sted, de bor.

Konstruktion af en æra og indo-fatimidisk visuel kultur

Når man træder ind i al-Saadah-bygningen, en af de nyopførte

SBUT-blokke i Bhendi Bazaar, Mumbai, bliver man straks mødt af tre portrætter: ét af den nuværende *dā'ī*, Mufaddal Saifuddin, og så portrætterne af hans forgængere, både faren, Muhammad Burhanuddin, og bedstefaren, Taher Saifuddin. Den samme fotografiske treenighed finder man i bohra-skolen i det gamle Nairobi, i community-kontorerne i Dar es-Salaams Upanga-kvarter og i Cairo, samt mange andre bohra-institutioner og -hjem. Selvom der er mange steder, hvor den nuværende *dā'ī*s fotografi vises alene eller sammen med hans far, er den hyppige brug af denne trefoldige portrætkomposition ikke tilfældig, men bidrager til en særlig visuel konstruktion af en æra, der spænder fra Syedna Taher Saifuddin til Syedna Mufaddal Saifuddin.

Startskuddet for denne æra lød i år 1915, da Taher Saifuddin flyttede bohraernes hovedkvarter fra Surat (Gujarat) til Bombay (nu Mumbai) i anerkendelse af byens fremgang som Indiens finansielle og forretningsmæssige hovedstad (en rolle den har bevaret lige siden). 1915 var imidlertid også fødselsåret for hans søn og efterfølger Muhammad Burhanuddin, og deres lange 'regeringsår' på tilsammen næsten 100 år (1915-1965, 1965-2014) har sat sine klare aftryk på bohra-samfundet – vedligeholdt og uddybet af den nuværende *dā'ī* Mufaddal Saifuddin.

I Mumbai er dette aftryk mest tydeligt. Gruppens ryk til byen blev efterfulgt af opførelsen af en stor moské (1923-1926) med den passende titel *Ghurraṭ al-Masājid* eller "midtpunktet i perlekæden i alle moskeer." Som grundlæggelsesindskriften lyder, er denne "strålende og lysende blandt alle moskeer en kilde til fryd for øjnene", der har "spillet en central rolle i at forme sine omgivelser og identiteten af dawoodi bohra-samfundet i generationer." Denne overstrømmende ros indikerer en *primus inter pares*-status for denne moské, nu typisk omtalt som Saifee Masjid (fig. 9). Et rekordstort antal på 38 Ashara er da også blevet fejret inden for dens mure. Beliggende i Bhendi Bazaar-området har den bidraget afgørende til den allerede etablerede og meget synlige bohra-tilstedeværelse i bydelen.

Det er på baggrund af bohraernes arkitektoniske synlighed, og historien om et mægtigt trefoldigt lederskab, at forskningsprojektet også har undersøgt, hvordan samfundets visuelt-materielle kultur har udviklet sig – fra fotografi til arkitektur. I overensstemmelse med Berger (1972) fokuserer afsnittet her på visualitet som "ways of seeing" formet af sociokulturelle, økonomiske og historiske kontekster. Hvad er synligt i og gennem bohra-infrastrukturer (religiøse, uddannelsesmæssige, sociale)? Hvor-

dan projiceres en samfundsidentitet visuelt gennem markører, der deles og cirkulerer, og til tider bogstaveligt cementeres for at fremme social samhørighed og signalere bohra-hed?

Saifee Masjid, der blev genopbygget i anledning af dens 100-års jubilæum i 2024, er et godt udgangspunkt. Dette megaprojekt, en del af SBUT-byfornyelsesprojektet, antyder en særlig tilgang til rekonstruktioner – nemlig at blande genoplivning og forskønnelse – som dermed ikke er begrænset til Egypten. Projektets betydning kan måles ud fra det faktum, at moskeen – ligesom det tilstødende Raudat Tahera og al-Ḥākim-moskeen i Cairo – er blevet hædret med en omfattende ‘coffee table book’ (Aljamea-tus-Saifiyah 2024). Endnu vigtigere er det, at rekonstruktionen af den ikoniske Saifee Masjid indikerer den værdi, der tillægges en historisk og visuel strøm af bohra-kultur, der udviklede sig specifikt i Indien og altså ikke kun i Cairo. Selvom rekonstruktionen omfattede en fuldstændig nedrivning af den gamle Saifee Masjid og en efterfølgende nyopførelse, fremhæ-



Fig. 9: Saifee Masjid, Bhendi Bazaar, Mumbai, Foto af Uwe Skoda 2024.

ver bohraerne kontinuiteten mellem det gamle og det nye og argumenterer for, at “intet er blevet ændret – ikke en tomme.” I overensstemmelse med sin fars ønsker sørgede den nuværende *dā ī* Mufaddal Saifuddin for, at “en nøjagtig kopi af originalen” blev bygget, som det ofte fremhæves.

Alligevel anerkender bohraer, at moskeens arkitektur blander indisk, islamisk og klassisk arkitektur. Den imponerende firkantede sal har gallerier fordelt på to etager, der hviler på korintiske træbeklædte søjler, samt en imponerende krystallisekrone. Både søjler og belysning var almindelige arkitektoniske elementer i det koloniale Indien. Teaktræet danner en kontrast til pastelfarverne, især den lyse gullige tone. De øvre gallerier, der er forbeholdt kvinder, er karakteriseret af trægitterværk, der giver mulighed for at se ritualer nedenunder, samtidig med at kønsopdelingen opretholdes. Gitterværk har været et kendetegn for indo-islamisk arkitektur og har også været fremtrædende i fatimidisk Cairo. Vinduerne med runde buer, men også dørene, er lavet af træ og typisk opdelt med overdådige dekorationer ætset ind i glas. Vinduesbuerne udenfor, men også den hvide marmor mihrab, er dekoreret med flerlagsbuer, der – ligesom minaretens løgformede kupler, hvilende på en lotus – har været populære i både indisk rajput- og mogul-arkitektur.

Taj Masjid i Morbi (Gujarat), bygget af den 43. *dā ī*, Abd Ali Saifuddin, omtales ofte som inspirationskilde til Saifee Masjid, men mange elementer i Saifee Masjid kan spores tilbage til vidt forskellige rødder. Når man sammenligner den gamle og den nye version af moskeen, er forsøget på at bevare designet tydeligt. Mens lokalsamfundet stolt erklærer, at moderne faciliteter som lydsystemer eller regnvandsopsamling, er blevet tilføjet under renoveringen, er åbenlyse fatimidiske elementer, der ellers så ofte optræder eksempelvis i det tilstødende Raudat Tahera (fig. 2), her helt fraværende – et bånd med kufisk skrift lige under loftet udgør dog en mærkbar undtagelse. Sammen med den førnævnte Bāb al-Futūḥ og Raudat Tahera udgør Saifee Masjid den hellige kerne af det gamle og nye SBUT-fornyeede Bhendi Bazaaar. Med inspiration fra Aihwa Ongs (2011) begreb om *worlding* foreslår vi at betragte denne hellige kerne som en form for verdensdannelse – som den seneste iteration af en bestemt Bohra-vision af verden og af deres transnationale identitet indskrevet lokalt og materielt. Denne vision kombinerer Bāb al-Futūḥ, der umiskendeligt er modelleret efter sin navnebror i Cairo; Raudat Tahera med dens referencer i form og materia-



Fig. 10: al-Mu‘azzam-moskeen med Mazar-e-Saifee, Surat, Foto af Uwe Skoda 2024.

litet til den fatimidiske al-Juyūshi og al-Aqmar-moske i Cairo, såvel som det vestlige Indien; men endelig også Saifee-moskeen som en forskønnet og moderniseret rekonstruktion, der fremhæver en kontinuerlig tilstedeværelse af bohraere i Indien. Denne indo-fatimidisk bricolage består altså i replikation, citation og forbedring – og dette finder ikke kun sted i Bhendi Bazaar, Mumbai.

Hvis man for eksempel ser til Surat, som bohraernes forhenværende hovedkvarter, finder man også en sådan kombination – men anderledes forvaltet end i Saifee Masjids tilfælde. I 1997 blev al-Mu‘azzam-moskeen (fig. 10), der kan konkurrere med Saifee Masjids kapacitet og historiske betydning, fuldstændig genopbygget med store mængder fatimidiske elementer fra Cairo: minareten er fra al-Juyūshi, facade-dekorationerne inspireret af al-Aqmar og kreneleringerne fra al-Hākim-moskeen. I modsætning til genopbygningen af Saifee Masjid som en “nøjagtig kopi”, har vi i tilfældet al-Mu‘azzam med en klar arkitektonisk

fatimisering at gøre – en facon, der siden har ageret model for nyere bohra-moskeer globalt. Samtidig finder man overfor moskeen det såkaldte *Mazar-e-Saifee*, en række mausoleer bygget til syv tidligere *dā'īs* og ærede bohra-notabiliteter. I modsætning til moskeen finder man her ingen Cairo-referencer. I stedet udviser mausoleerne arkitektoniske elementer, der typisk betragtes som indiske, såsom flerbladede buer, lotusformede kupper, små pavilloner (kendt som *chattris*) med mere. Mausoleerne, side om side med al-Mu‘azzam-moskeen, er et godt eksempel på de mange indo-fatimidiske bricolager, man kan finde blandt bohraerne på tværs af Det Indiske Ocean, og som visuelt understreger gruppens tætte transregionalisme.

Disse tætte visuelle forbindelser er ikke kun begrænset til arkitektur, men kan også findes i hellige genstande. Et eksempel kommer fra Saifee Masjid i Dubai, navnebror til moskeen i Mumbai. Her hænger et mørkt stykke træ tæt ved siden af kopier af den hellige Koran (fig. 11). Træstykket var en del af den gamle *ḍarīh* – grav-indhegning – der indrammede Imam



Fig. 11: Del af den gamle *ḍarīh*, Saifee Masjid, Dubai. Foto af Uwe Skoda 2024

Husayns helligdom i Karbala, Irak, et af de helligste steder i shia-islam. En lille indskrift nævner året 1937, hvor den 51. *dā'ī* Taher Saifuddin netop donerede en ny metal-*ḍarīh* til graven som erstatning for den gamle. Bohraerne var dog ikke helt færdige med den gamle træ-*ḍarīh*. I 2023 blev det mørke træstykket fra *ḍarīhen* netop givet i gave til Saifee Masjid, i Dubai, af den nuværende *dā'ī* Mufaddal Saifuddin (året hvor Ashara blev afholdt i Dubai), dertil indrammet af teaktræ fra den førnævnte Saifee Masjid i Mumbai, som dengang var under genopbygning. På denne facon bliver en ellers uprætentiøs genstand – et gammelt stykke mørkt træ – ifølge bohraerne, gennemsyret af *baraka* (guddommelige velsignelser) fra to betydningsfulde steder: Husayns grav og Saifee Masjid. Tilmed skaber den forbindelser mellem de to Saifee moskeer – i Mumbai og Dubai – samt spænder over en afgørende periode fra den 51. *dā'ī* til den 53. *dā'ī*.

Arkitektur og hellige genstande knytter altså bohraerne visuelt og material-historisk sammen på tværs af oceanet. Andre eksempler inkluderer de førnævnte fotografier af lederskabet; den ikoniske moskelampe (*mishkāt*), der blev skabt i forbindelse med restaureringen af al-Ḥākim-mokseen, og som nu cirkulerer bredt blandt bohra;⁹ *dā'ī*ens '*alāma* eller kalligrafiske underskrift, der er tilføjet til centrale samfundsprojekter og bogstaveligt talt er blevet til en 'signaturstruktur'. Alle sådanne materielle forbindelser udfylder samme funktion, og selvom de særligt karakteriserer officielle bohra-bygninger, er de ikke begrænset til det. Man finder dem fx også i bohra-hjem og -butikker. Da Uwe Skoda fik kontakt til en bohra forretningsmand i Chennai, Indien, bemærkede han over *dā'ī*ens portræt et lille stykke træ påskrevet ordene *yā Ḥusayn* ("Oh Ḥusayn"), en ofte citeret ihukommelse af Imam Husayn. Det var imidlertid ikke hvilket som helst stykke træ, men et stykke specifikt fra den førnævnte al-Mu'azzam-moske i Surat, Indien. Sådant genbrug af materialer fra rekonstruerede helligsteder er en almindelig praksis blandt bohraer i dag og bidrager yderligere til gruppens tætte tværregionale tradition.

Bohraernes visuelle kultur er med andre ord karakteriseret af et tæt netværk af visuelt-materielle "hyperlinks" (Tapya, udateret), der forbinder steder, manifesterer en fortælling om bohra-historie og bidrager til sociokulturel samhørighed omkring Det Indiske Ocean. Samlet set indikerer disse tegn 'bohrahed', på trods af deres forskellige påvirkninger, og er til-

⁹ *Mishkāt* behandles nærmere i en kommende artikel i tidsskriftet *Monsoon: Journal of the Indian Ocean Rim* (Uwe Skoda).

strækkelige til at fremhæve bohra-identitet for enhver, der er i stand til at tyde disse tegn. Da Uwe Skoda spurgte en bohra bosat i Dubai, hvordan man vidste, om en bestemt moské var "bohra", svarede han sigende: "Jeg ved det, når jeg ser det." Et skuffende svar, hvis forventningen var en autoritativ liste over arkitektoniske parametre. Senere blev det dog klart, at den udspurgte bohra var godt bekendt med emnet og kunne tyde de kreative sammensurier af forskellige elementer, der karakteriserer bohra-arkitektur.

Konklusion

Vi har i denne artikel vist, hvordan bohra-muslimer igennem forskellige infrastrukturer rundt om i Det Indiske Ocean skaber, hvad Engseng Ho har kaldt 'tæt transregionalisme'. De mange nye skyskrabere i Bhendi Bazaar, de nye bohra-moskeer, community-skoler, hospitaler og lignende i eksempelvis Dar es-Salaam og Dubai samt genopførelsen af gamle moskeer og mausoleer fra det fatimidiske Cairo er allesammen projekter, der markerer en særlig bohra-identitet, -sammenhæng og -tilstedeværelse. Sideløbende er denne indo-fatimidiske visualitet med til at gøre disse steder og infrastrukturer til distinkte bohra-steder. Trods gruppens relativt beskedne størrelse er den altså meget aktiv og synlig i disse ellers vidt forskellige bybilleder omkring Det Indiske Ocean.

Artiklen viser også, at der ikke kun er ligheder, men også forskelle mellem bohra-tilstedeværelsen i de forskellige lokationer. I Dubai, som et i forvejen majoritet-muslimsk og pluralistisk samfund med stor indisk repræsentation, kan bohraer nemt begå sig som succesrige handelsfolk, mens de, på trods af gode officielle forbindelser i Cairo, må være forsigtige med at demonstrere deres tilstedeværelse som 'anderledes' (og frem for alt shia-) muslimer. Det samme gælder for så vidt Indien, hvor gruppen nok har et godt forhold til Præsident Modi og er velpositioneret i Mumbai og Gujarat; men samtidig også er en minoritet, ovenikøbet en minoritet i den muslimske minoritet, som generelt oplever mange udfordringer i Indien. I Tanzania har bohraernes indiske identitet i visse perioder også været et problem, som har medført migration og nationalisering af ejendom, om end de sidste årtier har budt på mere imødekommende strømninger.

I alt dette – og i alt der er bohra – spiller *dā 'ī al-mutlaq*, den spirituelle leder, en væsentlig rolle. Det gælder ikke kun den personlige tro og tiltro, som individuelle bohraere tillægger *dā 'īen*, men også hans mange rejser rundt til sine menigheder i hele verden, og i særdeleshed omkring Det Indiske Ocean. Hans besøg, relationer og forhandlinger med de stedlige regenter og myndigheder er altafgørende for bohraernes fornemmelse af at være en samlet gruppe og for at være velkomne og værdsat de steder, hvor de bor. Dette markerer både en teknologisk eller materiel infrastruktur, hvor det at kunne flyve rundt i verden er en forudsætning (og at have råd til at gøre det med pomp og pragt), men samtidig også en politisk og social infrastruktur, hvor diplomatiske relationer spiller en central rolle. Således er infrastruktur ikke kun byggerier, men også de teknologiske og politiske netværk der muliggør dem og tilsammen skaber bohraerne som en tæt transregional gruppe.

Litteraturliste

- 'Arif, Jamil. "Ihdhiru al-Buhra!" ("Pas på bohraerne!") *Ruz al-Yusuf*, 24. november 1980.
- Adams, Bert N. and Mike Bristow. 1979. "Ugandan Asian Expulsion Experiences: Rumour and Reality." *Journal of Asian and African Studies* 14 (3-4): 191-203.
- Aḥmad, Su'ād 'Uthmān. 2017. *al-Tawā 'īf al-Ajnabiyya fī Miṣr: al-Buhra Numūdhajan* (Fremmede Sekter i Egypten: Bohraerne som Eksempel). Cairo: Hay'a al-Miṣriyya al-Āma li-l-Kitāb.
- Al-Jazeera. "Egypt and India bolster ties as Modi makes first trip to Cairo." 25. juni 2023. <https://www.aljazeera.com/news/2023/6/25/egypt-and-india-bolster-ties-as-modi-makes-first-trip-to-cairo>
- Aljamea-tus-Saifiyah. 2016. *Al-Jāmi ' al-Anwar: The Luminous Masjid*. Mumbai: Aljamea-tus-Saifiyah.
- Aljamea-tus-Saifiyah. 2024. *Bahā ' Ghurraṭ al-Masājīd*. Mumbai: Aljamea-tus-Saifiyah.
- Amiji, Hatim. 1975. "The bohras of East Africa." *Journal of Religion in Africa* 7 (1): 27-61.
- Aminzade, Ronald. 2013. "The Dialectic of Nation Building in Postcolonial Tanzania." *The Sociological Quarterly* 54: 335-366
- Anand, Nikhil, Akhil Gupta and Hannah Appel. 2018. *The Promise of Infrastructure*. Durham: Duke University Press.
- Berger, John. 1972. *Ways of Seeing*. London: Penguin Books.
- Bertz, Ned. 2015. *Diaspora and Nation in the Indian Ocean. Transnational Histories of Race and Urban Space in Tanzania*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Blank, Jonah. 2001. *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi bohras*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonacich, Edna. 1973. "A Theory of Middleman Minorities, American Sociological Review." 38 (5): 583-594
- Brennan, James R. 2006. "Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958 -75." *The Journal of African History* 47 (3): 389-413
- Brennan, James. 2012. *Taifa: Making*

- Nation and Race in Urban Tanzania*. Athens: Ohio University Press.
- Burton, Eric. 2013. " ...what tribe should we call him?" The Indian Diaspora, the State and the Nation in Tanzania since ca. 1850." *Stichproben: Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 13 (25): 1-28.
- Daftary, Farhad. 2007. *The Ismailis: Their History and Doctrines*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- El Sandouby, Aliaa. 2008. *The Ahl al-bayt in Cairo and Damascus: The Dynamics of Making Shrines for the Family of the Prophet*, PhD Thesis, Art History, University of California.
- Gay, Denis. 2009. *Les bohra de Madagascar: Religion, commerce et échanges transnationaux dans la construction de l'identité ethnique*. Berlin: Lit Verlag.
- Gomes, Nathalie. "Bohras in East Africa: Orthodoxy and Reformism." *Indian Africa*, édité par Adam Michel, Africae, 2015, <https://books.openedition.org/africae/962>.
- Green, Nile. 2021. "The Languages of Indian Ocean Studies: Models, Methods and Sources." *History Compass* 20 (7): 1-15.
- Gregory, Robert. 1971. *India and East Africa. A History of Race Relations within the British Empire 1890 -1939*. Oxford: Clarendon Press
- Gregory, Robert. 1993. *South Asians in East Africa: An Economic and Social History, 1890 -1980*. Oxford: Westview Press
- Heilman, Bruce. 1998. "Who Are the Indigenous Tanzanians? Competing Conceptions of Tanzanian Citizenship in the Business Community." *Africa Today* 45 (3/4): 369-387
- Ho, Engseng. 2017. "Inter-Asian Concepts for Mobile Societies." *Journal of Asian Studies* 76, (4): 907-928.
- Hosny, Hagar. "Egypt to Renovate Shrines in Major Boost to Religious Tourism." *Al-Monitor*, 5. august, 2021. <https://www.al-monitor.com/originals/2021/08/egypt-renovate-shrines-major-boost-religious-tourism>
- Kirby, Benjamin. 2024. "Religious Infrastructure: Designations, Transformations, Entanglements." *Religion, State and Society* 52 (2-3): 96-113.
- Larkin, Brian. 2013. "The Politics and Poetics of Infrastructure." *Annual Review of Anthropology* 42: 327-343.
- Madraswala, Ali Najam. 2020. "The Ihya' of al-Jami' al-Anwar: Religious Values in the Restoration of Sacred Islamic Monuments." PhD diss., Oxford Brookes University.
- Mahmood, Saba. 2016. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Mamujee, Yusuf. 2017. *Gems of History: A Brief History of Doat Mutlaqeen*. Colombo: Yusuf Mamujee.
- Morris, Stephen. 1956. "Indians in East Africa: A Study in a Plural Society." *The British Journal of Sociology* 7 (3): 194-211
- O'Sullivan, Michael. 2022. "'Indian Money', Intra-Shi'i Polemics, and the Bohra and Khoja Pilgrimage Infrastructures in Iraq's Shrine Cities, 1897-1932." *Journal of the Royal Asiatic Society* 38 (1): 213-250.
- O'Sullivan, Michael. 2023. *No Birds of Passage: A History of Gujarati Muslim Business Communities, 1800-1975*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Olesen, Mattias Gori. 2025. "From Ottoman Caliphate to League of Eastern Nations: Egyptian Easternist Worldmaking in the Late and Post-Ottoman Age." *Die Welt des Islams* (udgivet online inden tryk).
- Ong, Aihwa. 2011. "Introduction Worlding Cities, or the Art of Being Global." I *Worlding Cities. Asian Experiences and the Art of Being Global*, redigeret af Ananya Roy og Aihwa Ong, 1-26, Chichester: Wiley.
- Oonk, Gijsbert. 2014. "Gujarati Asians in East Africa, 1880 -2000: Colonization, De-colonization and Complex Citizenship Issues." *Diaspora Studies* 8 (1): 66-79
- Oraby, Mona. 2024. *Devotion to the Administrative State: Religion and Social Order in Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Pallesen, Cecil. 2017. *Ambiguous Belongings. Anxiety and Potentiality among People of Indian Origin in Tanzania*, Ph.d.-afhandling, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet.
- Pandurang, Mala. 2009. "Scrutinising the past: A review of socio-literary narratives of the East African Asian diasporic experience." *South Asian Diaspora* 1 (1): 47-61
- Qutbuddin, Saifiyah. 2011. "History of the Da'udi bohra Tayyibis in Modern Times: The Da'is, the Da'wat and the Community." I *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*, redigeret af Farhad Daftary, 297-330. London: I.B. Tauris and Co. Ltd.
- Reisz, Todd. 2021. *Showpiece City: How Architecture Made Dubai*. Stanford: Stanford University Press.
- Sakarai, Lawrence J. 1981. "Indian Merchants in East Africa, Part 2.

- British Imperialism and the Transformation of the Slave Economy." *Slavery and Abolition* 2 (1): 2-30.
- Sanders, Paula. 2008. *Creating Medieval Cairo: Empire, Religion, and Architectural Preservation in Nineteenth-Century Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Tapya, Aliasgar. Udateret. *The Significance of a Fatimid Bab*, <https://8oby8odesigns.com/wp-content/uploads/2024/04/Significance-of-the-Fatemi-Bab-s.pdf>
- Umrethwala, Yusuf. 2020. *Travel and You Shall Prosper: The History of Migrations of the Dawoodi bohras (1230-1395H / 1815-1975AD)*. Yusuf Umrethwala.

Abstract

The Dawoodi Bohra is an Ismaili minority, which today has its center in Mumbai and India, but which historically traces its roots to Fatimid Cairo, and also consists of a number of diasporic groups in different parts of the world, especially around the Indian Ocean. This article is about the Bohras in the western Indian Ocean, their close trans-regional connections, and especially how these relate to various infrastructures that bind Bohras together locally and trans-regionally – mosque constructions and restorations, apartment blocks, schools, universities, hospitals and more. Thus, the article builds on recent discussions of infrastructure as a humanistic research field, as well as on the concept of 'thick transregionalism' proposed by the Indian Ocean researcher Engseng Ho. The article is based on the collective and interdisciplinary research project Constructing the Ocean: Indian Ocean Infrastructures and Thick Transregionalism of Dawoodi Bohras (CO-OC) and presents its theoretical and methodological framework as well as the various fields we have particularly investigated: Mumbai (Isha Dubey), Cairo (Mattias Gori Olesen), Tanzania (Cecil Schou Pallesen), Dubai (Thomas Fibiger), while Uwe Skoda in his synthesizing sub-project has focused especially on visibility and architecture across these different locations. However, the goal of the project has largely been to combine the four locations in an integrated, interdisciplinary study that combines both historical and ethnographic methods (especially archival and fieldwork), and where mutual visits to all field sites have also served as a methodological tool to strengthen the understanding of the many cross-regional connections and perspectives.