

Sufism som vardagsislam. Ett pågående projekt om gemenskap, nätverk och identitet.

Af Catharina Raudvere (Köpenhamn) och Leif Stenberg (Lund)

Sufismen, som ofta definieras i enkla kategorier som islams mystik, har betydligt mer vardagliga och jordnära dimensioner än vad som vanligen framkommer i religionsvetenskapliga handböcker. Sufiska sammanslutningar finns inte alltid som konkurrenter till muslimska församlingar, utan ofta inom dem och mer familjenära, t ex som kitt mellan släktingar eller kontaktytor för handel i större eller mindre skala. Projektet "Exil och tradition", som stöds sedan 2005 av Riksbankens Jubileumsfond (Stockholm), syftar till att dokumentera och analysera hur sufigrupper i Skandinavien utvecklas och förändras i diaspora samtidigt som de upprätthåller kontakter med formella sufiordnar i muslimska länder. Nedanstående är, på inbjudan av FIFOs redaktion, några korta reflektioner kring projektets förutsättningar.

Flödet av människor, varor och idéer är ett faktum bland sufigrupper sedan århundraden. De större ordensorganisationerna med sina många grenar har alltid varit transnationella inom den muslimska världen. Migrationen i världen efter andra världskriget av flyktingar och arbetsökande gör dock att forskningen numera kan tala om påtagliga transnationella sufikontakter i global skala.¹ För många individer kan detta flöde av möjligheter leda till ett ökat religiöst och socialt engagemang. Detta utbyte är också något som accentueras i senmoderna exilmiljöer. Globaliseringens kulturella och ekonomiska konsekvenser driver ytterligare på denna utveckling och öppnar nya arenor för nya aktörer.

Forskning kring frågor som rör muslimer i Västeuropa har varit präglade av sociologins och antropologins frågeställningar. Fokuseringen på islamism som ideologi eller muslimer som social grupp har fått till följd att religionens innehåll och praktiker har kommit i skymundan, ett faktum som också uppmärksammas av forskare som Günter Seufert (1999), Werner Schiffauer (2000) och Pnina Werbner (1998, 2002, 2003). Från religionsvetenskapligt perspektiv måste traditioner, praktiker, tolkningar och rörelser med större utbredning och inflytande ägnas mer uppmärksamhet så att forskningen speglar hur islam definieras av och praktiseras bland många europeiska muslimer. På ett vardagsreligiöst plan är exempelvis sufiska sammanslutningar med sina handfasta ritualer och informella nätverk betydligt väsentligare för den enskilde muslimen än självmords-

bombningar, könsstympning eller att i islams namn störta en regim. Med ovanstående som utgångspunkt studerar föreliggande projekt sufism som en vardaglig muslimsk fromhetsriktning och undersöker betydelsen av dess transnationella kontakter (Mandaville 2001). I migrationens och globaliseringens kölvatten har religion kommit att karakteriseras av en påtaglig avterritorialisering (Roy 2004). En muslimsk gemenskap innebär en delad fond av gemensamma idéer och ritualer snarare än enbart en livslång koppling till en bestämd plats. I denna korta artikel vill vi presentera två fallstudier från pågående arbeten för att exemplifiera ovanstående.

Båda delprojekten utgår från tidigare genomförda fältarbeten gällande lokalt förankrade sufigrupper i Turkiet respektive Syrien (Raudvere 2002; Stenberg 2005). Med denna gemensamma erfarenhet vill vi integrera fenomen som migration, upprätthållna kontakter och kulturell globalisering i uppföljningsprojekten. Detta ger även perspektiv på annan tidigare forskning som framför allt varit koncentrerad på sufiordnar som institutioner eller på en psykologiserande individnivå. Genom historien har anknytning till sufigruppernas nätverk för enskilda och grupper inneburit en påtagligt större makt över vardagen. I förlängningen har detta även medfört politiskt inflytande för dem. Detta har många sufiforskare valt att bortse från, trots att detta tidigare påpekats av forskare som Michael Gilzenan (1982), Cemal Kafadar (1992), Barbara Metcalf (ed.) (1996), Peter B. Clarke (ed.) (1997) och Olivier Roy (2004).

Ambitionen är att så småningom göra en kartläggning av organisationer och gemenskaper med sufisk inriktning i förhållande till andra muslimska grupper. Därmed hoppas vi kunna lyfta fram mindre uppmärksammade sidor av muslimskt liv i Europa (Malik & Hinnels 2006; Westerlund 2004). Några av de gemensamma områden som undersöks är det konkreta fromhetslivet: informella grupperingar och rörligheten mellan dessa, sociala och teologiska hierarkier, bönesammanskomster, gruppernas legendära historieskrivning samt texternas närvaro i ritualer och därigenom belysa hur diskursiva och rituella element är sammanvävda. Vår hypotes är att dessa i dag informella, och ibland marginaliserade, nätverk i en nära framtid kommer att påverka utvecklingen av islam i Europa. Sufige-

menskaperna framstår i många fall som alternativ till de etniskt definierade församlingarna, och verkar vara av särskild betydelse som alternativ arena för de yngre.

De båda projekten har konstruerat en gemensam ram för insamlingsarbetet utifrån nedanstående nyckelbegrepp. Modellen är nödvändig för att framhäva att vardagens religion har många dimensioner och hur människor tolkar sin religion i både ord och handling. När enskilda och grupper synliggörs som tolkande subjekt är frågor om makt och auktoritet, och transnationellt in- och utflöde oundvikliga. I syfte att identifiera sufismens individuella och kollektiva uttryck använder vi i delprojekten en grundläggande modell inspirerad av den amerikanske religionshistorikern Bruce Lincoln (2003).² Insamlingsarbetena söker därför efter konkreta uttryck för:

* **diskurser** – som karaktäriseras som religiösa inte bara för att de refererar till Allah, utan i lika hög grad för att den hävdar auktoritet och absolut sanning. Människors förande och nyttjande av religionens diskurser etablerar och utmanar maktstrukturer och normer, och är ett kraftfullt medel för positionering både ovanifrån och underifrån.

* **praktiker** – här avses inte endast ritualer, utan även vardagligt handlande som styrs av religiösa normer och ideal. Balansen mellan det som uppfattas som offentligt och privat kommer till uttryck inom så skiftande områden som affärsetik och rumsliga aspekter på kvinnors ritualer.

* **kommunitet** – eller gemenskaper, konstruerar identitet med referens till de religiösa diskurserna och dess praktiker och kan därför användas både som normbevarande och som normbräckare. Kommuniteten upprättar ofta starka band mellan människor både på ett konkret plan (exempelvis släktskap eller formellt medlemskap), men också som en mer emotionellt grundad religiös gemenskap.

* **institutioner** – kan vara mer eller mindre formella och därigenom fungera reglerande, bevarande, modifierande och disciplinerande även i det vardagliga. Sufiordnar är exempel på mycket formaliserade institutioner vars grenverk är förutsättning och medel för

transnationella kontakter, men de genererar också en väv av informella samband mellan olika grupper av sufianhängare: oavsett om de kategoriseras som ungdomar, kvinnor, affärsmän.

Exilgrupper är alltid utsatta miljöer. Både omvärldens islamofobi och interna maktstrukturer gör att enskilda individer (med rätta) kan vara avvaktande inför akademiska studier. Trots att projekten är tydligt lokalt förankrade syftar de inte till att analysera enskilda individers livshistorier utan betonar deras medverkan i miljöer och grupper.

Undersökningarna bygger på kvalitativa data; kvantitativa undersökningar av den skandinaviska sufismen faller på sin egen orimlighet. Sufigrupperingarna är många, små, informella och nätverksbaserade – och låter sig därför inte fångas genom frågeformulär och statistik. Många gånger är den sufiska fromheten så invävd i vardagslivet att människor inte definierar och uppfattar den utifrån sufisk teologisk terminologi.

Därför har vi valt att synliggöra de aktörer och nätverk som går på tvärs mellan församlingar och etniska grupperingar.

Auktoritet på distans. Transnationell sufism från Syrien, Libanon och Turkiet till Sverige

En delstudie rör transnationellt inflytande och de kontakter som upprätthålls av svenska muslimer med sufiordnar i Syrien, Libanon och Turkiet. Delprojektet bygger vidare på en tidigare studie rörande Naqshbandi-orden i Damaskus, Syrien. I det tidigare projektet blev ordens transnationella karaktär tydlig. Ett exempel är hur orden startar nya centra utanför ursprungsmiljön, ibland annat Nordamerika och Europa, i syfte att sprida den egna tolkningen av islam och vinna proselyter (för transnationella aspekter av en gren inom Naqshbandi-orden, se Nielsen, Draper och Yemelianova 2006 och Stjernholm 2006).

I ett svenskt sammanhang länkas invandrande ordensmedlemmar till sina respektive ursprungsländer genom vittomfattande kontaktnät, ofta baserat på en klassisk relation

mellan shejk och ordensmedlem – och/eller på familjenätverk. Inom en svensk Naqshbandi-familj kan detta yttra sig genom att släktöverhuvudet står i regelbunden kontakt med en ledande shejk i Syrien eller Libanon i syfte att lösa såväl andliga som världsliga frågor. Shejken kan svara på närmast klassiska frågor om vad som är tillåtet äta eller hur man ska utföra ritualer i en minoritetssituation, men än viktigare är att han tyder drömmar och ger råd inför val av utbildning eller större affärstransaktioner. Han ger även sitt stöd för planer om mellan vilka parter äktenskapsband lämpligen ska knytas. Visserligen kan Naqshbandi-muslimer vara församlingsaktiva, men i flera fall bland de grupper och familjer som hittills har dokumenterats har dessa inte någon omfattande kontakt med muslimer som tillhör andra etniska grupper eller tillhör andra tolkningstraditioner. De försöker leva ett fromt liv på egen hand och vara aktiva som småföretagare och faller inte in i schablonbilden av ”den arbetslöse muslimske invandraren”. Dessa medelklassgrupper utgör exempel på djupt troende muslimska familjer i Sverige, men där det främsta målet inte är att vara aktiv i den lokala moskén, utan att upprätthålla länkar till hemlandets shejker - och till transnationella nätverk - som vägleder på alla livets områden. Sufitillhörighet och sufigemenskap är följaktligen inte något som behöver vara offentligt även bland muslimer. Förhållandet kan snarare vara det omvända. Kopplingen till shejken betraktas som en mycket privat angelägenhet och därtill kan nog påstås att sufism generellt motarbetats av flera offentliga muslimska organisationer i Sverige.

En central fråga i projektet är vad denna distans mellan shejk och lärjunge betyder ifråga om tolkningar av texter, i utövandet av riter och i vardagligt religiöst liv. Vad förändras ifråga om religiös auktoritet? Innebär möjligheten att stå i kontakt med religiösa ledare via Internet och e-post nya former av förhållanden mellan shejk och lärjunge? Eller betyder distansen att klassiska auktoriteter undermineras och nya uppstår, tar till exempel familjefäders rollen av islamtolkare där shejkens svar inte riktigt kan appliceras direkt på en svensk miljö? Närliggande betydelsefulla frågor berör i vilken grad nyvunnen ekonomisk status påverkar vem som har företräde i tolkningsfrågor. I exilmiljöernas informella undervisningssituationer får ofta personer med ekonomisk och utbildningsmässig status har kontakt med shejken och blir de som får fatta beslut i alla de ärenden man inte har möjlighet att vända sig till Syrien/Libanon. Det kan vara värt att understryka att för mån-

ga inom Naqshbandi-orden – liksom inom mittfåran av islamisk teologi – är idealrollen i livet ”den fromme köpmannen”, som likt profeten Muhammad eller hans efterföljare Abu Bakr, den förste kalifen, gärna får skapa sig en förmögenhet, om än inte leva ett utsvävande liv.

En hypotes är att distans, olika former av status och auktoritet medför att nya grupper bland invandrare i Sverige, som till exempel kvinnor och unga, kommer att bli allt mer framträdande i diskussioner om sufism, och hur islam ska tolkas som helhet. I denna del av projektet står följaktligen studiet av vad som sker bland till Sverige invandrade syrisk/libanesiska Naqshbandi-medlemmar ifråga om makt, nytolkning och religiös praktik i centrum. Det är påtagligt att äktenskapsförmedling, affärskontakter och idrott inte tidigare i någon högre grad studerats som aspekter på sufiverksamhet.

Naqshbandi-miljöerna har haft stark dragningskraft på svenska konvertiter, varav många är unga. Dessa får vid sidan om storfamiljernas patriarker ett inflytande som översättare mellan det lokala arabiska samhällets värden och det svenska majoritetssamhället. ’Familjen’ är en betydelsefull enhet i analysen. Därmed understryks att sufism inte bara är en fråga om enskilda individers religionsutövning. ’Familjen’ utgör även utgångspunkt för en diskussion kring hur individer relaterar till varandra. En diskussion om förhållandet mellan könen är central, men relationen mellan olika åldersgrupper är också viktig. Därför blir det viktigt att diskutera med informanterna om hur beslut fattas kring vardagsreligiositetens utövning inom kärnfamiljen.

Mellan hemma och hemma. Etnicitet, nationell och religiös tillhörighet i transnationella liv.

Vem som är sufier och vad som kan inkluderas som sufiskt tycks främst vara ett bekymmer för forskare. De emiska definitionerna skiftar liksom de regionala terminologierna. Sufism i vidare bemärkelse är inte svår att definiera om man utgår från dess rituella uttryck: att praktisera *dhikr*, den intensiva repetitiva bön som med fromt språkbruk ofta översätts med det arkaiserande uttrycket ’gudserinran’. Dhikr och andra repetitiva övningar kan sägas utgöra minsta gemensamma nämnare för de flesta sufiorienterade grupper

(Netton 2000). Teologiskt dogmatiska definitioner är betydligt vanskligare. Paraplytermen sufism används ofta i undervisning och forskning som indikation på en viss fromhetsriktning, men beteckningen ska därför inte ses som en avgränsning mot andra tolkningstraditioner.

Många studier har fokuserat på de institutioner som omger sufismens ritualer, inte minst ordnarna. Dessa är, och har alltid varit, viktiga för strukturer och nätverk. Men det finns också andra ramverk som konstitueras av rituella gemenskaper – inom, utom och parallellt med institutionerna.

Nedanstående korta exempel från en bosnisk församling i södra Sverige är valt för att visa hur ritualer med sufisk anknytning mycket väl kan vara invävt i den ordinarie församlingens liv, snarare än en verksamhet vid sidan om (Raudvere & Gaši). Sådana ritualer betraktas inte heller som något som ska, eller kan, skiljas från annan from muslimsk praktik, utan som en del av ett nationellt arv man förvaltar.³ Den vardagliga sufismen praktiseras och utvecklas i en skärningspunkt mellan nationellt definierad islam och föreställningen om en global, gränsöverskridande umma. Ritualerna utgör också en länk till andra lokala muslimska grupper då sufifromheten många gånger är en brygga för kontakter och inte ett hinder. I sammanhanget finns också skäl att understryka att de sufiska traditionerna har fler ritualer än dhikr och som i hög utsträckning kan praktiseras i mer eller mindre formaliserade grupper utan att andra ledarstrukturer utmanas. Detta är viktigt inte minst ur ett köns- och generationsperspektiv.

Muslimerna med rötter i det forna Jugoslavien är numerärt en stor grupp i Skandinavien, men har aldrig tagit utrymme i medierna som företrädare för 'islam'. I flera små lokala moskéer/bönelokaler finns sedan årtionden ett nära samarbete mellan turkiska, albanska och bosniska grupper, några med sufisk inriktning andra inte. Den osmanska kulturbakgrunden utgör en gemensam nämnare liksom det faktum att man många gånger står främmande inför arabiserande tendenser.

Många bosnier i Sverige (ca 60.000 personer) har kommit som flyktingar. Men alla bosnier är inte flyktingar och alla är inte muslimer. Den tidigare arbetskraftsinvandringen förde några tusental bosnier till Skandinavien och de kom som jugoslaver på 1960- och 70-talen (vars etnicitet eller religion ingen frågade efter). Bönegemenskaper byggdes i flera fall över etnicitetsgränserna, i några få fall som mer formaliserade församlingsstrukturer. Men när turkiska Diyanet så småningom började sända ut imamer blev dessa miljöer mer nationellt präglade och dessutom hade flera av imamerna en mindre positiv bild av sufiorienterat böneliv.

Dagens bosniakiska församlingssammanslutningar har i hög grad sin bakgrund i de religiösa aktiviteter som mycket snart organiserades på flyktingförläggningarna under mitten av 1990-talet. Av informanternas berättelser framgår att många under sin uppväxt i Jugoslavien aldrig (eller endast ytligt) kommit i kontakt med vad de nu menar vara de specifikt bosniska traditionerna eller med en nationellt definierad litteratur. Det kan finnas skäl att tala om ett slags 'väckelse' i diaspora, men då lika mycket med nationella förtecken som religiösa.

En särskild roll kom de traditionella hymnerna (*ilahije*) att spela. Med sina berättande verser och rytmiska omkväden kom de för många att framstå som sinnebilden för den oupplösliga länken mellan nationellt och religiöst arv. Ilahije som kollektivt fromhetsuttryck uppfattades som hävdvunnen och autentisk bosniakisk kultur, med rötter i den osmanska tiden. Framförandet av hymnerna har en nära koppling till sufiritualer, men också till vidare bruk i mevlud- och tevhidsamlingar.

I de sufiska aktiviteterna idag kan vissa köns- och generationsmönster skönjas. Medan män i allt högre utsträckning etablerar kontakter med tarikat-anknutna grupper utanför församlingen (utan att för den skulle bryta med församlingen) är det i allra högsta grad kvinnorna som upprätthåller de sufiska övningarna inom församlingen; de äldre genom regelbundna samlingar och de yngre genom ett särskilt intresse för ilahije-traditionerna. Kopplat till denna tendens finns också en administrativ och rumslig skillnad. Medan de yngre är engagerade i församlingens lokaler, ofta med kommunalt stöd som förutsätter

ungdomsaktiviteter, är hemmet många gånger arena för mevlud- och tevhidsamlingar för äldre kvinnor. För medlemmar med ett sufiskt engagemang gäller överlag att kopplingen till särskilda platser (gravar, moskéer, mötesplatser) i Bosnien är av avgörande betydelse, liksom det faktum att man regelbundet reser mellan 'hemma och hemma'. Transnationellt liv är för den skull inte kosmopolitiskt. Det kan snarare vara fråga om en förstärkt etnisk/nationell identitet, odlad inte minst av diasporagrupper i tät kontakt med varandra – oberoende av territoriella gränser, men med föreställningar om nationen och dess religiösa särart som starkaste kitt.

Etnicitet och religiös tillhörighet är omöjliga att separera vare sig det gäller formaliserade församlingar/föreningsstrukturer eller skäl för individuellt engagemang. Ett genomgående tema hos informanterna har varit att understryka det bosniskt sufiska som särart inom det som konventionellt definieras som muslimskt. Det finns ett flertal parametrar för uttrycket om detta ska förstås som 'sufiskt', 'bosniskt', 'informellt', 'folkligt' eller 'kulturellt' av både deltagare och betraktare inom och utom församlingen. I kontrast till föregående exempel är institution och superstruktur av mindre betydelse, medan bönepraktik och lokalt religiöst ledarskap (båda skilda platser) framstår som avgörande för individuellt engagemang.

Sammanfattningsvis ska understrykas att vår ambition med de båda delprojekten är kunna jämföra och se likheter i invandrad suffiverksamhet i Skandinavien. Redan de preliminära resultaten antyder dock spänningar mellan arabiska och icke-arabiska muslimer. En gemensam bärande idé är att vi inte endast ser religion som ett abstrakt teologiskt system utan som invävt i människors vardag. Denna tendens kom också till uttryck när vi arrangerade en workshop, "Exile and Tradition. Transnational Contemporary Sufism", i Köpenhamn i september 2006.⁴ Rörelser – i ordets alla bemärkelser – bland skandinaviska muslimer blir också de en del av hur sufism idag migrerar, rotar sig och vidaretolkas globalt bland muslimer i diaspora. Den skenbara motsägelsen mellan de transnationella inflytandena och konflikten mellan det arabiska och det icke-arabiska stärker å ena sidan

både det som konventionellt uppfattas som tradition (ofta med nationella övertoner) och puristiska riktningar. Men å andra sidan utgör både de mellanmänskliga kontakterna mellan länder och grupper och globaliseringens mediala uttryck nya plattformar för tolkning och reflektion. Migrationsbakgrunden, med familj och släkt i flera länder, skapar i många fall en större öppenhet för att knyta band över nationsgränserna– särskilt för den som ständigt i sin vardag blir påmind om segregationens villkor och sin föregivet marginella position.

Litteratur

- Bringa, Tone. 1995. *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton.
- Clarke, Peter B. (ed.) 1997. *New Trends and Developments in the World of Islam*, London.
- Gilsenan, Michael 1982. *Recognizing Islam. An anthropologist's introduction*. London.
- Kafadar, Cemal. 1992. "The New Visibility of Sufism", i Richard Lifchez (ed.) *The Dervish Lodge*. Berkeley.
- Lincoln, Bruce. 2003. *Holy Terror. Thinking about Religion after September 11*. Chicago.
- Malik, Jamal and John Hinnells (eds.). 2006. *Sufism in the West*. London.
- Mandeville, Peter. 2001. *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*. London.
- Metcalf, Barbara Daly (ed.). 1996. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley.
- Netton, Ian. 2000. *Sufi Ritual. The Parallel Universe*. London.
- Nielsen, Jørgen S., Mustafa Draper and Galina Yemelianova. 2006. "Transnational Sufism. The Haqqaniyya", i Malik, Jamal & John Hinnells (eds.). *Sufism in the West*. London.
- Raudvere, Catharina. 2002. *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul* (Transactions 12). Stockholm/London.
- Raudvere, Catharina & Aşk Gaşi. in press. "Between Nations and Global Islam. Sufi Activities and Community Building among Bosnian Muslims in Southern Sweden", i Ron Geaves and Gritt Klinkhammer (eds) *Sufis in the West*, London.

- Raudvere, Catharina & Leif Stenberg (eds). in press. *Sufism Today. Transnational Contemporary Sufism*. London.
- Roy, Olivier 2004. *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London.
- Schiffauer, Werner. 2000. *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main.
- Seufert, Günter. 1999. *Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei*. München.
- Stenberg, Leif. 2005. "Young, Male and Sufi Muslim in the City of Damascus", i Jørgen Bæk Simonsen (ed.) *Youth and Youth Culture in the Contemporary Middle East*. Aarhus.
- Stjernholm, Simon. 2007. *The Struggle for Purity. Naqshbandi-Haqqani Sufism in Eastern London*. Stockholm.
- Werbner, Pnina and Helen Basu (eds). 1998. *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. London.
- Werbner, Pnina. 2002. *Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*, Oxford.
2003. *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*, London.
- Westerlund, David (ed.). 2004. *Sufism in Europe and North America*. London.

Catharina Raudvere er Dr. phil. og professor i religionshistorie ved afdeling for Religionshistorie, Københavns Universitet. Leif Stenberg er ph.d., lektor i islamologi ved Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lund Universitet.

¹ Vid Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations vid universitetet i Birmingham ledde Jørgen S. Nielsen under åren 1998-2001 projektet "Transnational Sufism" som specialstuderade Nazim al-Haqqanis gren av Naqshbandiyya, en grupp som missionerar med både muslimer och kristna i Europa och USA som målgrupp.

² Denna indelning består av fyra olika uttrycksformer, eller domäner som Lincoln benämner dem, och tar sin utgångspunkt i en diskussion av Clifford Geertz respektive Talal Asads religionsdefinitioner. Det är viktigt att understryka att dessa former inte bör förstås vare sig som hierarkiska eller i motsättning till varandra; på ett empiriskt plan är de överlappande. För projektets vidkommande är det avgörande att model-

len utgår från de uttrycksformer som finns tillgängliga på olika arenor och att den ger möjlighet att möjligheter, val och strategier inom en bestämd grupp.

³ Tone Bringa gjorde samma iakttagelser under sitt fältarbete på bosniska landsbygden före kriget på 1990-talet (Bringa 1995).

⁴ Essäer med utgångspunkt i de papers som presenterades under workshopen kommer publiceras 2008 av I.B. Tauris, London.