

Scandinavian Journal of
**ISLAMIC
STUDIES**

Tidsskrift for Islamforskning

VOL 18 · NO 2 · 2025

Tidsskrift for Islamforskning

Scandinavian Journal of Islamic Studies · Vol. 18 · No. 2 · 2025

Publiceret xx. xx 2025 – Published xx xx 2025

Ansvarshavende redaktør: Thomas Brandt Fibiger

Ledende redaktør: Ingvild Flakerud

Gæsteredaktører: Eli-Anne Vongraven Eriksen, Thomas Brandt Fibiger og Saer El-Jaichii

Redaktion

Danmark: Thomas Brandt Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Saer El-Jaichi, Danisk Institut for Internationale Studier; Johanne Louise Christiansen, Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet; Zenia Bredmose Henriksen Ab Yonus, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Martin Thomas Riexinger, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet.

Norge: Ragnhild Johnsrud Zorgati, Institutt for kultur, religion, Asia- og Midtøstenstudier, Universitet i Oslo; Ingvild Flakerud, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo; Eirik Hovden, Institutt for fremmedspråk, Universitetet i Bergen.

Sverige: Douglas Mattsson, Religionsvetenskap, Södertörn universitet; Susanne Olsson, Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap, Stockholm's universitet; Anders Ackfeldt, Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lund's universitet og Svenska forskningsinstitutet i Istanbul.

Redaktør for bokmeldinger: Eirik Hovden

Meet a Doctor Editor: Douglas Mattsson

Kasserer: Martin Thomas Riexinger

Public Relation: Zenia Bredmose Henriksen Ab Yonus

Design: Carl H.K.-Zakrisson

Layout: Per Baasch Jørgensen, Graphorama.dk

Finansiering: Danmarks Frie Forskningsfond

Vertskap: Det Kongelige Bibliotek, København

ISSN: 1901-9580© Forfatterne og Tidsskrift for IslamforskningOpen access i henhold til Creative Commons licens BY-NC-SA

Formål

Scandinavia Journal of Islamic Studies er et nettbasert (open access) tidsskrift hvis formål er å dele kunnskap mellom forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den brede offentlighet. Hver artikkel blir evaluert av to fagfeller. Tidsskriftet utkommer to ganger årlig. Første utgivelse, da under navnet Tidsskrift for Islamforskning, var 17. oktober 2006.

Hjemmeside

www.tifoislam.dk

Kontakt

tifo.redaktion@gmail.dk

Uoppfordrede artikler

Sendes til redaktøren:

tifo.redaktion@gmail.dk

Innhold

Vol. 18 No. 2 (2025)

**Gjesteredaktører: Eli-Anne Vongraven Eriksen,
Thomas Brandt Fibiger og Saer El-Jaichi**

Ingvild Flaskerud Forord 5

Eli-Anne Vongraven
Eriksen, Thomas Brandt
Fibiger og Saer El-Jaichi Introduksjon 7

Artikler

Amina S. Selimović
og Tonje Baugerud «Vi har Bibelen, muslimene har Koranen»
Konstruksjoner av den muslimske andre i
barneboken Karsten og Petra feirer id 12

Jesper Petersen Infiltrationsnarrativen: Case-studie af Florence
Bergeaud-Blacklers bog Broderismen 43

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 79

Essay

Jonas Otterbeck Den förvirrade svenska etikdiskussionen 117

Catharina Raudvere, Simon Stjernholm, Anders Ackfeldt, Susanne Olsson, og Ingvild Flaskerud	Conversations on Muslim Piety: Reflections from a Nordic Research Network	129
---	--	-----

Bokmelding

Bjørn Olav Utvik	Florence Bergeaud-Blackler, Broderismen. Sådan undergraver islamister de vestlige samfund, Pressto. København, 2024	140
Magnus Brandt Nielsen	Francesco O. Zambonis <i>At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology from Avicenna to Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī</i> . Brill, Leiden 2023; E-bog 2024	148

Meet the Doctor

Douglas Mattsson. Intervju med Dr. Amna Mahmood	154
Douglas Mattsson. Intervju med Dr. Edin Kozaric	158

Ingvild Flaskerud

Forord

Dette nummeret av *Scandinavian Journal of Islamic Studies* (SJIS) er et åpent nummer, redigert av Eli-Anne Vongraven Eriksen, Thomas Brandt Fibiger, og Saer El-Jaichi. Bidragene spenner bredt med hensyn til empirisk forankring, men drøfter forskningsfaglige spørsmål som representasjon, forsknings-etikk, kriterier for god forskning, og metodiske og analytiske verktøy. I den første artikkelen diskuterer Amina Siječić Selimović og Tonje Baugerud mulighetene og utfordringene barnehagelærere kan stå i når de søker skape et mangfoldsfellesskap i barnehagen. Helt konkret undersøker de hvordan islam og muslimer representeres i en bildebok som henvender seg til barn i barnehagealder. Utgjør islam en trussel mot Europa? Dette spørsmålet har gjennom flere tiår sirkulert i den offentlige debatten og et nylig bidrag er Florence Bergeaud-Blacklers bok 'Broderismen'. I den andre artikkelen diskuterer Jesper Petersen hvordan Bergeaud-Blackler konstruerer det han kaller en 'infiltrasjonsnarrativ', men mener også å finne at infiltrationsnarrativen er en allerede kjent narrativ i Danmark som settes i spill i både akademiske sirkler, politikken og medie-debatten. Den akademiske responsen på boken avspeiler imidlertid også uenighet rundt felles kriterier for god forskning. I den tredje artikkelen presenterer Mattias Gori Olesen, Isha Dubey, Cecil Pallesen, Uwe Skoda og Thomas Brandt Fibiger et forskningsprosjekt som har fulgt den ismaili-shiitiske minoritetsgruppen Dawoodi Bohra på tvers av Det indiske hav. De løfter frem teoretiske og metodiske rammer som er anvendt, og da spesielt begrepet 'tæt transregionalisme', som anvendes for å studere samfunn som er geografisk spredt men som likevel samhandler tett.

Forskningsfaglige spørsmål er også tema i de to essayene i dette nummeret. Med utgangspunkt i de rådende svenske forskningsetiske retningslinjene, drøfter Jonas Otterbeck blant annet

om det er gunstig å bruke felles etiske kriterier på tvers av akademiske disipliner, og hvordan håndtere personvernet i studiet av religion og religiøsitet. I det andre essayet deler Catharina Raudvere, Simon Stjernholm, Anders Ackfeldt, Susanne Olsson og Ingvild Flaskerud tanker rundt studiet av muslimsk fromhet, utviklet på bakgrunn av en serie workshoper de organiserte i perioden 2022 til 2024. Workshopene viste blant annet at det er behov for flere studier av småskala og uformelle grupper og hvordan disse påvirker utviklingen av autoritet mer generelt, at studiet av fromhet ikke bør isoleres fra andre aspekter ved det levde livet, og at det er nødvendig med en pågående refleksjon rundt hvordan vi forstår og bruker termen 'fromhet' som analytisk kategori.

Flere fagkritiske perspektiv på Bergeaud-Blacklers bok om broderismen bringes til torgs i Bjørn Olav Utviks anmeldelse av boken i dette nummeret, mens Magnus Brandt Nielsen, i sin anmeldelse av Francesco O. Zambonis *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology from Avicenna to Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī* (2023), tar oss med til debatten om kausalitet i klassisk og senklassisk islamisk filosofi (ca. 900-1300). Til slutt presenterer Douglas Mattsson to nye doktorer, Dr. Amna Mahmood og Dr. Edin Kozaric.

Vi i redaksjonen retter en stor takk til Danmarks Frie Forskningsfond som har finansiert dette nummeret, og til alle fagfellene som har gitt av sin tid.

God lesing!

Eli-Anne Vongraven Eriksen, Thomas Brandt Fibiger,
Saer El-Jaichi

Introduksjon

Til dette åpne nummeret av *The Scandinavian Journal of Islamic Studies* (SJIS) ønsket vi bidrag fra forskere med ulike disiplinære bakgrunner, fra tverrfaglige perspektiver og over et bredt spekter av temaer. Det fikk vi, og et variert nummer har det blitt, i tråd med tidsskriftets mål om å publisere artikler om muslimer og islam i Skandinavia, eller forskning på muslimer og islam utført av forskere tilknyttet et skandinavisk universitet. Nummeret består av tre artikler og to essay, som til sammen gir en god smakebit på hvor varierte forskningsfelt og temaer islamforskere i Skandinavia opererer innenfor og med. Videre inneholder det to bokanmeldelser og to “møt en doktor”.

I artikkelen “Vi har Bibelen, muslimene har Koranen”. Konstruksjoner av den muslimske andre i barneboken *Karsten og Petra feirer id’*, undersøker Amina Sijević Selimović og Tonje

Eli-Anne Vongraven Eriksen er førsteamanuensis ved Institutt for lærerutdanning, ved Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU). Hennes forskningsinteresser er knyttet til islam og muslimer i Norge, samt fagdidaktiske spørsmål omhandlende Kristendom, religion, livssyn og etikk (KRLE)-faget i skolen.

Thomas Brandt Fibiger er lektor i Arabisk- og islamstudier på Aarhus Universitet. Han har vært med i redaksjonen 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.

Saer El-Jaichi har en ph.d. i islamiske studier fra Københavns Universitet med afhandlingen *Early Philosophical Sufism* (2018) og har vært med i redaksjonen for SJIS siden 2016. Udover sin forskning har han bidraget til flere publikationer, der handler om islamisk idéhistorie, filosofi og globale sikkerhedstemaer, og han medvirker jævnligt i debatter og foredrag om arabisk tænkning og kultur.

Baugerud hvordan islam og muslimer presenteres og representeres i en bildebok som henvender seg til barn i barnehagealder. Karsten og Petra er en meget populær norsk bok- og TV-serie, som også er kjent i andre skandinaviske land (i Danmark under navnet Kasper og Sofie). Gjennom å gjennomføre det de selv omtaler som en dekolonial analyse, viser Selimović og Baugerud hvordan enkelte presentasjoner av islam og muslimske praksiser i barneboka spaltes gjennom et kristendomsprisme, og hvordan dette er tett knyttet til andregjøring. Selv om forfatterne anerkjenner at presentasjoner av religion og kultur beregnet for barn må inneholde noen forenklinger, så retter de i denne artikkelen et kritisk blikk mot hvordan forenklingene gjøres, og mulige konsekvenser av disse. Med denne artikkelen ønsker Selimović og Baugerud å styrke barnehagelærerens leserkyndighet, eller barnebok-litterasitet, gjennom å tilby verktøy for kritisk lesning. På denne måten henvender artikkelen seg direkte til barnehagelærere, og studenter og ansatte ved barnehagelærerutdanninger. Materialet og analysen er også relevant for studenter og ansatte i religions- og etikkfaget i grunnskolelærerutdanningene, religionslærere i småskolen spesielt, og religionslærere generelt, samtidig som tematikken representasjoner av islam og muslimer vil være interessant for flere.

To av tekstene i dette nummeret tar utgangspunkt i en offentlig debatt som har gått i flere skandinaviske land de siste årene, om betydningen av Det Muslimske Brorskap i Europa og Skandinavia. Jesper Petersen gjennomgår i sin artikkel 'Infiltrationsnarrativen: Case-studie af Florence Bergeaud-Blacklers bog Broderismen' en bok av denne franske antropologen, som ble utgitt på fransk i 2023 og oversatt til dansk i 2024 (samt svensk i 2025). Boken har ført til mye debatt i dansk (og fransk) presse, hvor blant annet islamforskerne Lene Kühle og Manni Crone har listet opp en lang rekke med feil og uriktige referanser, mens andre har forsvart boka, som en annen dansk islamforsker, Thomas Hoffmann, har skrevet forordet til. I sin artikkel diskuterer Petersen hvordan Bergeaud-Blackler konstruerer en fortelling om at Det Muslimske Brorskap har infiltrert muslimer i Europa, og at debatten har ført til et forumskifte, fra en akademisk fagdebatt til en offentlig mediedebatt, men også til en debatt som trekker inn i domstolene, idet Bergeaud-Blackler har truet sine kritikere med rettssaker. Dessuten fremhever Petersen en epistemisk motsetning i vurderingene av Bergeaud-Blacklers bok, som peker på at leserne, anmelderne og debat-

tørene forstår boken med svært forskjellige utgangspunkt og på motsatte premisser, noe som ifølge Petersen utgjør et problem for både den faglige vurderingen og den offentlige debatten. På denne måten belyser debatten om boka forskjellige perspektiver på islamstudier, og i Petersens artikkel fremheves spesielt ulike perspektiver i dansk offentlighet.

Flere kritiske perspektiver på Bergeaud-Blacklers konklusjoner bringes også til torgs i Bjørn Olav Utviks anmeldelse av boken i dette nummeret.

Jonas Otterbecks essay 'Den förvirrade svenska etikdiskussionen' tar også utgangspunkt i en debatt om Det Muslimske Brorskap, lokalisert til Sverige og med fokus på en avhandling om brorskapets innflytelse i Sverige, skrevet av Sameh Egyptsson og forsvart ved Lunds Universitet i 2023. Avhandlingen ble gjenstand for stor debatt i Sverige, blant annet fordi Egyptsson pekte ut navngitte personer som skulle være medlemmer av Det Muslimske Brorskap. Debatten fokuserte derfor på spørsmål om forskningsetikk, og hvorvidt og hvordan Lunds Universitet og det svenske akademiske systemet hadde vurdert de forskningsetiske sidene ved avhandlingen korrekt og tilstrekkelig. Otterbeck behandler ikke selve avhandlingen i sitt essay, men bruker saken som utgangspunkt for å diskutere spørsmål om forskningsetiske vurderinger og de problemer som er forbundet med dette i praksis. Både i Sverige og andre land skal forskningsprosjekter i dag forskningsetisk vurderes og godkjennes i forhold til beskyttelse av personer og data, en praksis som særlig er integrert etter EUs databeskyttelsesregulativ (GDPR) fra 2018. Imidlertid kommer inspirasjonen til dette fra helsevitenskap (til beskyttelse av pasienter og deltagere i kliniske forsøk), og det oppstår ofte tvil og uklarheter når disse modellene overføres til humanistisk forskning. Otterbecks essay kan derfor fungere som et innspill i diskusjonen om forskningsetikk og databeskyttelse, og inviterer til ytterlige refleksjoner rundt disse praksisene og deres grunnlag, noe som kan være relevant for alle som arbeider med nåtids islam og muslimer, og andre innenfor humanistiske forskningsfelt.

I artikkelen 'Fatimidiske forbindelser: Religiøs infrastruktur og tæt transregionalisme blandt Dawoodi Bohra-muslimer i Det Indiske Ocean' undersøker Mattias Gori Olesen, Isha Dubey, Cecil Pallesen, Uwe Skoda og Thomas Fibiger en minoritet som hittil har vært relativt underbelyst i studiet av nåtidig islam: nemlig den ismaili-shiitiske minoritetsgruppen Dawoodi Bohra,

og bohra-muslimenes historiske og nåtidige forbindelser på tvers av Det indiske hav. Artikkelen springer ut av et flerårig forskningsprosjekt som kartlegger den fatimidiske arv og dens betydning for bohra-muslimenes religiøse selvforståelse, og fokuserer på hvordan arkitektur, ritualer, institusjoner og sosiale nettverk fungerer som infrastruktur som binder et globalt spredt samfunn tett sammen. Artikkelen introduserer prosjektets teoretiske ramme, herunder begrepet “tett transregionalisme” (thick transregionalsime), og kombinerer historiske analyser med etnografiske studier fra blant annet Mumbai, Kairo, Tanzania og Dubai. Gjennom disse empiriske eksemplene viser forfatterne hvordan bohra-muslimenes materielle og visuelle praksiser, særlig den såkalte nyfatimidiske arkitektur, avspeiler en middelaldersk fortid og samtidig gjør det mulig for dem å skape sammenheng, autoritet og religiøs orientering i en moderne, transregional kontekst. Dermed belyser artikkelen hvordan historiske referanser aktiveres i nåtidige praksiser og bidrar til opprettholdelsen av et globalt, men tett forbundet religiøst fellesskap. Forfatterne fokuserer spesielt på samspillet mellom religiøs autoritet, materialitet og transregional mobilitet, og bidrar dermed både til studiet av islam i Det indiske hav og til bredere diskusjoner om religion, infrastruktur og globale forbindelser i humanistisk forskning.

Essayet ‘Conversations on Muslim Piety: Reflections from a Nordic Research Network’, skrevet av Catharina Raudvere, Simon Stjernholm, Anders Ackfeldt, Susanne Olsson og Ingvild Flakerud, beskriver etableringen av et tverrfaglig nordisk forskningsnettverk og hvordan nettverket har organisert og gjennomført tre internasjonale workshops over temaet muslimsk fromhet i perioden 2022-2024. I essayet oppsummerer og reflekterer forfatterne over hovedtemaer som har vært gjenstand for samtaler og diskusjoner under workshopene, hva de har oppnådd gjennom disse, og hvordan fremtidige forskningsprosjekt kan springe ut fra deltagernes erfaringer fra de tverrfaglige samtalene og samarbeidene. Essayet viser hvor fruktbart og viktig det er å etablere tverrfaglige nordiske forskningssamarbeid omhandlende islam og muslimer, og kan gi inspirasjon, og fungere som en veiviser, til å gjøre nettopp dette.

I dette nummeret deler vi også Bjørn Olav Utviks anmeldelse av Florence Bergeaud-Blackler, *Broderismen. Sådan undergraver islamister de vestlige samfund*, (2024), og en anmeldelse av Francesco O. Zambonis *At the Roots of Causality:*

Ontology and Aetiology from Avicenna to Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī, (2023), forfattet av Magnus Brandt Nielsen. Til slutt har vi gleden av å presentere to nye doktorer, Dr. Amna Mahmood og Dr. Edin Kozaric, som er intervjuet av Douglas Mattsson.

Vi er svært takknemlige for bidragene som har kommet inn, og ønsker å rette en stor takk til alle bidragsyterne.

Tonje Baugerud og Amina Siječić Selimović

«Vi har Bibelen, muslimene har Koranen». Konstruksjoner av den muslimske andre i barneboken *Karsten og Petra feirer id*

Nøkkelord: andregjøring; barnehage; islam; ramadan; id

Resymé: Denne artikkelen er en dekolonial analyse av boken *Karsten og Petra feirer id*. Vi undersøker hvordan islam og muslimske praksiser spaltes gjennom et kristendomsprisme, samt hvordan dette er tett knyttet til andregjøring. Ettersom barnebøker ofte kan fungere som en kunnskapskilde og et pedagogisk grunnlag for hvordan barnehagelærere tilnærmer seg religion, mener vi det er avgjørende å utvikle verktøy for kritisk bruk av denne type litteratur. Vi legger særlig vekt på måten ramadan presenteres på, hvor sosiale og religiøse aspekter er delvis nedtonet. Grunnet til at vi vektlegger ramadan er at til tross for at bokens tittel fremhever id-feiring, fokuserer store deler av boka på ramadan med id som dens avslutning. Ved hjelp av Lunds barnehagefellesskapstypologi viser vi hvordan dette kan bidra til både ulikhets- og likhetsfellesskap, og vi peker på mulighetene og utfordringene ved å skape mangfoldsfellesskap i barnehagen. Artikkelenes mål er å bidra til å styrke barnehagelæreres leserkyndighet, eller barnebok-litterasitet, ved å tilby verktøy for kritisk lesning.

Boken *Karsten og Petra feirer id* er den nyeste boken i bildebokserien av forfatteren Tor Åge Bringsvør og tegneren Anne G. Holt.¹ Boken ble gitt ut en kort stund før id-feiringen i 2024. Til tross for at presentasjoner av religion og kultur for barn og unge nødvendigvis må inneholde noen forenklinger, vil vi i denne artikkelen rette et kritisk blikk mot hvordan disse forenklingene gjøres. Vi legger spesielt vekt på hvordan forenklingene som er

¹ Etter kritikk ble setningen vi anvender i tittelen endret. I bokas 2. opplag er setningen endret til: «De kristne har Bibelen, muslimene har Koranen». Blant kritikerne var masterstudent Anita Berge, OsloMet-masterstudent: – Ekskluderende fremstilling i barnebok (utrop.no). Vi har beholdt formuleringen i tittelen på denne artikkelen ettersom vi vil argumentere for at den fortsatt er meningsbærende for en del aspekter ved boken.

Tonje Baugerud er førstemanuensis i RLE ved OsloMet på barnehagelærerutdanningen, ph.d UiO. Forskningsområder er islam, rasisme, og religion, og religion i barnehagen.

Amina Siječić Selimović er postdoktor ved UiK, ph.d UiO. Forskningsområder er islam, kjønn, og religion og religion og etikk i skolen.

gjort kan bidra til andregjøring av muslimer og islam, samt hvordan fremstillingen av muslimer og islam ofte er gjort med utgangspunkt i en diskursiv forståelse av norsk normativitet. Artikkelenes mål er å bidra til å styrke barnehagelæreres leserkyn-dighet eller barnebok-litterasitet ved å tilby verktøy for kritisk lesning innenfor rammene av et mangfoldsfellesskap (Lund 2022).

Presentasjon av bokserien

De fiktive barnehagebarna Karsten og Petra ble presentert for det norske publikum i boken *Karsten får ikke sove* (fordi han skal starte i barnehagen) i oktober 1992. De tre første bøkene, som alle omhandler det å starte og å gå i barnehagen, ble gitt ut sammen og er fremdeles i salg. Utgitt på Cappelen Damm, ble *Karsten og Petra* raskt en populær bildebokserie for barn i barnehagealderen, og i dag består bokserien av over tretti bøker. Bøkene er populære i norske barnehager (Bjorvand et al. 2025, 35) og er en internasjonal suksess som utkommer på flere språk.² Bokserien har i tillegg blitt adaptert til TV-serie, film og teater. Antall bøker i serien, filmatiseringen, og diverse andre bearbejdelser av historiene understreker seriens popularitet blant de yngste barna.

På Cappelen Damms nettside der Karsten- og Petra-universet presenteres kan vi lese at bøkene handler om vennskap og lek, utforskning og reise, mestrings og lærdom, men også tannlege- og sykehusbesøk. I noen av bøkene er kun en av hovedpersonene i sentrum, som i *Karsten får ikke sove* eller *Petra får besøk*, men oftest står Karsten og Petra sammen i situasjonene som presenteres. Bøkene publiseres i mange versjoner, både som innbundet, e-bøker og lydbøker. De varierer i liten grad når det kommer til lengde, og er ofte på rundt 30 sider, sjeldent over 50 sider.

I bokserien er det tre bøker, som tematiserer høytider. I tillegg til boken som analyseres i denne artikkelen inkluderer de *Karsten og Petra har Lucia-fest*, utkommet i 1993, og er dermed en av de første bøkene i serien, og *Karsten og Petra har juleselskap*, utgitt i 2023.

² <https://cappelendamm.no/boker/barneboker/bildeboker/karsten-og-petra>

Karsten og Petra feirer id

Karsten og Petra feirer id utkom i mars 2024, og sammenfalt dermed med ramadan det året og id eller eid som det året ble feiret fra 10. april. Boken er tegnet i samme stil som alle de andre bøkene, og utkom som innbundet, e-bok og lydbok. Boka handler om at Karsten og Petra har fått en ny venn som har startet i barnehagen, Adil. Adil har røtter fra Pakistan og kommer fra en muslimsk familie. Bokas scener er satt til bussen, barnehagen, hjemme hos Karsten, hjemme hos Adil, og hjemme hos Petra. Handlingen er stort sett fortalt fra Karsten og Petras synsvinkel, med unntak fra sidene 16-18 der synsvinkelen skifter til Adil.

Som empirisk materiale kan *Karsten og Petra feirer id* dermed plasseres inn i en “non-muslim Islam”-diskurs (Petersen & Ackfeldt 2025, 10-11). Non-muslim Islam refererer til islam produsert av individer eller grupper som ikke er muslimer, for andre formål enn tilbedelse av Allah – for eksempel identitetsdannelse, politikk, estetikk, fortellinger eller kulturell produksjon (Petersen & Ackfeldt 2023). Studier i Danmark har vist hvordan ikke-muslimsk forståelse av islam både kan produsere forestillinger om dansk identitet og av den muslimske andre, samt hvordan dette foregår som en symbiotisk prosess (Jacobsen 2025). Vi vil gjennom vår analyse av *Karsten og Petra feirer id* vise hvordan konstruksjoner av norskhet og den muslimske andre også inngår i en gjensidig prosess, og hva som kjennetegner denne gjensidigheten.

Kontekstualisering

De senere årene har det vært en økning i barnebøker som fokuserer på tematikk knyttet til mangfold, og *Karsten og Petra feirer id* kan leses som en respons på etterspørselen etter barnelitteratur som løfter ulike perspektiver og utfordrer normative forestillinger knyttet til for eksempel etnisitet, religion og kjønn. Salamatu Winningah er forlegger og grunnlegger av forlaget Bedrevi, som har som visjon å styrke det kulturelle mangfoldet i den norske barnelitteraturen. Winnigah har selv erfaring med hvordan det ofte er de gamle, klassiske barnebøkene som benyttes, og peker på en utfordring i norske barnehager: “De arver bøker som er skrevet på en tid der samfunnet var veldig an-

nerledes. Vi trenger rett og slett flere bøker som speiler samfunnet vårt slik det er i dag. Der tror jeg vi har en jobb å gjøre” (siteret i Løkås, 2021). Winningahs posisjon støttes av forskning. I en nasjonal kartleggingsstudie svarte 1192 pedagogiske ledere blant annet på hvilke bøker som leses i barnehagen, og hvorfor. Karsten og Petra-bøkene var nummer seks av de topp ti mest leste bøkene, hvor 9% av respondentene oppgav at de hadde lest bøker fra dette universet den siste måneden (Bjorvand et al. 2025, 35). Forskerne peker på at de finner bredde og variasjon i bokutvalg i barnehagene, men at eldre bøker og serier går igjen, og at barnehagelæreren derfor har et viktig ansvar for å tilby et mangfold av bøker i barnehagen. Denne studien kan sies å være et pionerarbeid, da vi inntil nå har visst relativt lite om bokutvalget i norske barnehager. Likevel påpeker Khateeb at “norsk barnelitteratur har tradisjonelt fremstilt norske og hvite barn” og at dette fortsatt er den dominerende tendensen til tross for at mangfoldet i litteraturen gradvis blir bredere (2022, 319). I tillegg har Bustos pekt på hvordan barnebøker både kan fungere normaliserende og diskriminerende i barnehagen (2011, 164), ved at barn med majoritetsbakgrunn ofte møter identitetsbekreftelse gjennom barnebøker og at barnebøker kan videreføre stereotypier av marginaliserte grupper. Bustos peker på at det også ligger et potensiale i å bruke barnebøker som utgangspunkt for kritisk refleksjon rundt egen pedagogisk praksis (2011, 159). Ved å reflektere over hvilke perspektiver som fremmes og ikke fremmes i barnebøker, kan barnehagelærere bruke bøker som en samtalestarter for hvordan man jobber med mangfold i barnegruppa.

For å kunne si noe om hvordan den muslimske andre konstrueres i *Karsten og Petra feirer id* er det nødvendig å si noe om hvordan vi forstår prosesser som kan skape andregjøring, rasialisering, samt hvordan hegemoniske forståelser av norskhet og ikke-norskhet reproduseres relasjonelt og diskursivt. For å pakke ut disse begrepene er det nødvendig å si noe om den norske diskursen knyttet til rasisme. Norge har tradisjonelt sett vært fremstilt som «annerledeslandet», bygget på demokrati og solidaritet, eksportør av verdier som likestilling, og selvsagt rolle som fredsmekler (Gullestad 2002, 2004, 2005; Harlap & Riese 2023). Innenfor disse rammene har såkalt «farge-unnavikelse» (Annamma et al. 2017), og eksepsjonalisme blitt bærende for norsk selvforståelse (Ramirez & Lyså 2024). Det har vært pekt på hvordan dette innebærer at samtaler om rasisme og «rase»

tauslegges, samtidig som rasismen får gode vekstvilkår (Svendsen 2014). Et slags trippelparadoks som er integrert i den norske eksepsjonalismen og fargeunnavvikelsen er hvordan begrepet «rase» er tabubelagt og tauslagt, på samme tid som rasisme og rasialiseringsprosesser fører til diskriminering, som igjen underkommuniseres, unngås, eller avvises (Ramirez & Lyså 2024; Svendsen 2014). Diskusjoner rundt rasisme er viktig fordi forskning viser at muslimer i Norge er særlig utsatt for rasisme (se for eksempel Banafsheh et al. 2021; Baugerud 2025; Dalen et al. 2024; Moe 2022; Moe & Døving 2022), også i mange norske barnehager (Bjørnaas 2025). Barn med muslimsk bakgrunn kan være ekstra utsatt (Iversen & Iversen forthcoming/2026). Derfor er det viktig at barnehagelærere besitter kunnskap om mangfold i det norske samfunnet og hvordan muslimer ofte representeres.

Som pioner på feltet viste Marianne Gullestad allerede i 2002 hvordan en forestilt likhet er en del av den norske selvforståelsen, og hvordan sosiale konstruksjoner av «norskhet» og «det norske» må forstås innenfor dette egalitærhetsrammeverket (Gullestad 2002, 2006). Nyere empirisk forskning har vist hvordan disse likhetskonstruksjonene blir ytterligere problematiske, da nasjonskategori og hudfarge ofte blandes sammen eller erstatter hverandre (Führer 2021), og lys hudfarge koder for ikke-religiøs. Sagt med andre ord: hvit koder for norsk/sekulær/kristen (Vassenden & Andersson 2011; Führer 2021; Baugerud 2022).

Siden begynnelsen av 1970 tallet har muslimer kommet til Norge i flere bølger, blant annet gjennom arbeidsinnvandring og som asylsøkere. Når det gjelder arbeidsinnvandringen har de fleste bakgrunn fra Pakistan, og til dels Tyrkia og Marokko (Jacobsen 2011), men i dag har muslimer i Norge bakgrunn fra mange land i Europa, Asia og Afrika. Samtidig har nå flere generasjoner av muslimer oppvokst i landet begynt å sette sitt preg på religiøs tro og praksis, og holdninger til medborgerskap. Slik sett er den muslimske befolkningen i Norge mangfoldig både med tanke på nasjonale røtter, religiøs bakgrunn og kulturell bakgrunn. Dette mangfoldet må tematiseres når barnebøker brukes i didaktisk arbeid i barnehagen. Vi vil argumentere for at mange barn med muslimsk bakgrunn ikke nødvendigvis vil kjenne seg så godt igjen i fortellingen i *Karsten og Petra feirer id.* Vi vil understreke at dette i seg selv ikke trenger være problematisk, men det er viktig at barnehagelærere kan identifisere uten-

fraperspektiv som i stor grad preger teksten og bruke dette som et utgangspunkt for samtale med barna om id feiringen.

Marianne Gullestad viste hvordan det i Norge har vært en tendens til å tenke at for å oppnå likhet er det nødvendig «å gjøre lik». Ramirez og Lyså (2024) peker på et kulturelt paradoks knyttet til dette, og stiller det betimelige spørsmålet: «Hvis likeverdighet forstås som likhet og egalitær individualisme krever at streben etter likhet blir stor og forskjellene tones ned, hvordan inkluderes etnisk, kulturell og religiøs forskjellighet og annerledeshet i Norge?» (Ramirez & Lyså 2024, 16). På samme måte viser Ragnhild Laird Iversen i sin doktorgradsavhandling hvordan religion (som ikke er kristendom) nedtones i barnehagen, tilsynelatende for å unngå andregjøring og eksotifisering (2024). Vi vil undersøke dette nærmere i den kommende diskusjonen av *Karsten og Petra feirer id*, hvor vi peker på hvordan likhetsfellesskap i barnehagen bygger på nettopp en slik antagelse av at likeverd krever likhet. Ved å engasjere Lunds mangfoldsfellesskap ønsker vi å vise hvordan arbeid med mangfold både krever kunnskap, refleksivitet, samt en vilje til å dyrke mangfold som normaltilstanden og ikke som unntaket eller det som må «gjøres likt».

Karsten og Petra-serien har tidligere høstet kritikk av barnehagelærere for lite mangfold og normative fremstillinger (Kristoffersen & Bjaberg 2022). Vår gjennomgang av bokserien viser at den er relativt homogen med tanke på hudfarge og religion. Boken *Karsten og Petra feirer id* skiller seg i så måte fra de øvrige bøkene i serien med tanke på at her løftes mangfold som tematikk, og tekst og bilder gjenspeiler mangfold i religioner og hudfarger. Barnebøker vil med nødvendighet måtte inneholde noen utvalg og forenklinger. Da er det særlig viktig at barnehagelærere innehar kompetanse til å bruke bøker på en kritisk og hensiktsmessig måte, for eksempel i samhandling og samtaler med barna i barnehagen. Vi vil i denne artikkelen bidra med verktøy for å kunne utvikle nettopp en slik bevisst, kritisk leserkompetanse eller barnebok-litterasitet for barnehagelærere.

Rammeplanen, høytider, og barnebøker som pedagogisk ressurs

Ifølge Rammeplanen for barnehagen skal «barna få kjennskap til fortellinger, tradisjoner, verdier og høytider i ulike religioner

og livssyn og erfaringer med at kulturelle uttrykk har egenverdi» (2017, 54-5), og personalet skal «gi barna kjennskap til og markere merkedager, høytider og tradisjoner i den kristne kulturarven og andre religioner og livssyn som er representert i barnehagen» (2017, 55). I tillegg til dette er det verdt å merke seg at arbeid med fagområdet Etikk, religion og filosofi (ERF) skal bidra til utvikling av verdier som respekt og toleranse, samt at barna «forstår verdien av likheter og ulikheter i et fellesskap» (2017, 55). Tidligere forskning har vist hvordan fagområdet ERF arbeides lite med i norske barnehager (Gulbrandsen & Eliassen 2013; Kunnskapsdepartementet 2018; Winsvold & Gulbrandsen 2009; Østrem et al. 2009), og barnehagelærere og ansatte i barnehagen gir uttrykk for at religion er et vanskelig tema. Noen oppgir kunnskapsmangel som årsaken til at det arbeides lite med ERF (Toft & Rosland 2017), mens andre hevder at frykten for å si noe feil eller «trække noen på tærne» fører til at ERF bortprioriteres (Thun et al. 2023). Flere studier som har undersøkt høytidsmarkeringer i norske barnehager finner at det i all hovedsak er kristne høytider som markeres (Fauske 2012; Toft & Rosland 2017), men det skal også nevnes at forskning på religion i norske barnehagen beskjeden (Hovdelien 2018; Iversen 2024). Det eksisterer med andre ord en diskrepans mellom rammeplanens krav og forespeilinger og praksis i barnehagen.

Professor emerita i litteraturredaktikk, Rudine Sims Bishop, lanserte i 1990 teorien om hvordan barnelitteratur kan fungere som speil, vinduer, og skyvedører i glass. Barnebøker fungerer som *speil* når barn kan se seg selv representert, som *vinduer* når de får innblikk i andres erfaringer, og som *skyvedører i glass* som gjør det mulig å tre inn i andres verdener og utvide perspektivene sine. Bishop fremhevet hvor skadelig manglende representasjon kan være: “When children cannot find themselves reflected in the books they read, or when the images they see are distorted, negative, or laughable, they learn a powerful lesson about how they are devalued in the society of which they are a part” (Bishop 1990, digital utgave fra 2015). I tillegg vektlegger Bishop hvordan liten grad av mangfold i barnebøker også slår negativt ut for barn med majoritetsbakgrunn, som mister muligheten til å utvikle forståelse og empati for andres livserfaringer. I barnehagen er barnebøker en sentral kunnskapskilde og en viktig pedagogisk og didaktisk ressurs, særlig i arbeidet med høytidsmarkeringer. Bustos påpeker også at barnebøker kan bidra til å konstruere både muligheter og begrensninger for

barns subjektskaping gjennom å både kunne speile seg selv og få vinduer ut til verden (Bustos 2011, 163). Nettopp derfor er det avgjørende å både fremme barnebøker som rommer mangfold, og å utvikle gode lesestrategier og verktøy som støtter barnehagelæreres arbeid med denne litteraturen.

Andregjøring

Begrepet andregjøring er utviklet gjennom post- og dekolonial forskning og tekning, og kan tilskrives en rekke teoretikere (Bhabha 1994; Fanon 1952/2008; Mignolo 2009; Quijano 2000; Said 1978; Spivak 1988). Post- og dekoloniale studier viser hvordan “Vesten” konstruerer “de andre” gjennom sitt blikk. Et sentralt konsept er orientalisme, utviklet av Edward Said (1978). I sitt banebrytende verk fra 1978 argumenterte Said for hvordan Vesten konstruerte Orienten som sin negative refleksjon. Vesten var moderne, sekulær, demokratisk, og fornuftig, mens Orienten var religiøs, fanatisk, barbarisk, og eksotisk. Sentralt i den post- og dekoloniale litteraturen er hvordan andregjøring og dehumanisering var sentrale argument og drivkrefter i den europeiske kolonialismen. Leila Ahmed (1992, 152, 243) har for eksempel vist hvordan britiske kolonister gjennom referanser til hijab fremstilte muslimer som religiøst og kulturelt underlegne. I denne artikkelen vil vi blant annet se på hvordan andregjøring kan foregå gjennom forenkling av religion og religiøs praksis basert på stereotypier. Vår bruk av begrepet bygger på Saims forståelse av andregjøring som et resultat av et vestlig blikk og maktasymmetrier, og vi undersøker hvordan konstruksjoner av «muslimskhet» og «norskhet» produseres gjennom slike blikk. Ved å anlegge et postkolonialt perspektiv legger vi til grunn at

forestillinger om makt og kulturforskjeller overføres gjennom litteratur og andre kulturelle uttrykk. En konsekvens er at litteratur, og samtalen rundt den, kan reproducere negative antagelser om det ukjente i stedet for å utvikle meningsfulle refleksjoner som kan lede til innsikt og kunnskap (Khateeb 2022, 238).

Det er dokumentert både gjennom forskning og personlige beretninger at det foreligger en diskrepans mellom hvordan en stor del av den norske befolkningen oppfatter seg selv som norsk,

men erfarer at andre ikke oppfatter dem som norske (Friberg 2021; Naveen 2022). Forskning har vist at muslimer er særlig utsatt for denne type andregjørende prosesser (Baugerud 2025), og muslimer og islam brukes ofte for å konstruere skillelinjer for hva som anses som norsk og ikke-norsk (Bangstad 2015; Bangstad & Helland 2019; Døving 2015). I den kommende analysen av *Karsten og Petra feirer id* vil vi undersøke spenningsfeltet som oppstår når islam og muslimer inkorporeres i en forestilt norskhet med fokus på likhet (Gullestad 2002), samt hvordan dette potensielt kan innebære andregjøring av muslimer og islam.

En rekke læreverk knyttet til religion og livssyn i barnehagen refererer, på noe ulikt vis, til hvordan Norge kulturelt sett er et kristent land (Eidhamar 2019; Hovdelien et al. 2024; Sødal 2018; Winje 2010). Historisk sett har Norge vært et kristent land i den forstand at majoritetsandelen av befolkningen var kristne, og ifølge Statistisk sentralbyrå har Den norske kirke pr. 2020 3 449 013 medlemmer (SSB 2025). Kristendommen fungerer på mange måter som det Andreassen kaller «et felles nasjonalt narrativ» (2020, 357), og fremstår derfor i mange sammenhenger som en normativ fortelling om som hva er «det norske», selv om det religiøse aspektet er nedtonet (Iversen 2024, 71). I Sverige har denne formen for kristendom-representasjon blitt sammenlignet med *marinade* (Berglund 2013, 181), og i Norge som *stillas* (Baugerud 2023, 142). Formålsparagrafen til barnehagen kan også sies å gi en særlig forrang til kristendommen som religion, hvor det heter at «Barnehagen skal bygge på grunnleggende verdier i kristen og humanistisk arv og tradisjon». ³ Det har tidligere vært argumentert for at tilsynelatende sekulære og/eller nøytrale praksiser i Norge kan forstås som kristent-sekulære (Andreassen 2020, 355-6; Baugerud 2023, 141), i den forstand at religiøse praksiser ikke er fraværende i offentlige rom og institusjoner. Videre har det vært påpekt at noen former for religiøsitet og religiøs synlighet er mer akseptert enn andre (Baugerud 2022, 16; Schmidt 2010, 201). Et slikt kristent-sekulært perspektiv er også beskrevet av Thun, Onsrud og Sund, som har vist hvordan barnehagepersonale nedtoner religiøse aspekter ved kirkebesøk i regi av barnehagen, og isteden vektlegger tradisjon og allmennmenneskelige dimensjoner ved ekskursjon til kirka (Thun et al. 2023).

Dersom vi kobler et rasialiseringsperspektiv på fortellingene om hva som er «det norske», har studier vist hvordan nasjonsskategorier forveksles med hudfarge (Führer 2021) samt at hvit hudfarge koder for ikke-religiøs/kristen/sekulær (Baugerud

3 Det er viktig å påpeke at det eksisterer en faglig diskusjon og uenighet knyttet til hvorvidt dagens gjeldende ordlyd i formålsparagrafen gir forrang til kristendom eller visker ut kristendommens rolle i dagens Norge (for ulike posisjoner se: Breidlid 2012; Hovdelien 2017; Thoresen 2016).

2022; Vassenden & Andersson 2011). Slike problemstillinger kan også være aktuelle for studiet av hvordan religioner omtales og representeres i barnehager. Ragnhild Laird Iversen har vist hvordan barnehagebarn kan trekke koblinger mellom den kristen-sekulære julefeiringen og oppfattelsen av norskhet, i motsetning til id-feiringen som noen av barna forbandt med en ikke-norsk nasjonal bakgrunn og ikke-hvithet (2023a). Iversen har også vist hvordan kristendommen ofte fungerer som utgangspunkt for sammenligning med islam i barnehagen, ved for eksempel å peke på at kristne går i kirka og muslimer i moskéen (2021, 198), at kristne feirer jul og muslimer feirer id (2023b), eller at et muslimsk barn omtalte moskéen som «pakistan-kirka» (2024, 75). Inntrykket av at kristendommen fungerer som et utgangspunkt for sammenlikninger, trekkes også frem av Bratsvedal som i en studie viser hvordan barnehagelærerstudenter opplever at kristendommen tolkes som en mal for hvordan religion skal behandles i barnehagen (Bratsvedal 2025, 89). Hun peker på hvordan dette både er problematisk med tanke på at kristendommen potensielt kan fremstå som en fasit på hva religion er, samt at dette ikke vil være gjenkjennbart for det mangfoldet av barn og familier som er tilknyttet barnehagen (2025, 90). Disse mekanismene, hvor kristendom fremstår som et nøytralt utgangspunkt for sammenligning og fremstilling av andre religioner, kan illustreres gjennom metaforen om et prisme: Kristendommen er prismet som islam og muslimske praksiser spaltes gjennom. Senere vil vi undersøke hvordan dette knytter an til det vi kaller «norskvasking».

Ulike fellesskap i barnehagen

Rammeplanens betoning av verdier som respekt og toleranse, samt anerkjennelsen av egenverdien i å leve sammen i et mangfoldig samfunn kan leses inn i Hilde Birgitte Hjertager Lunds tre typologier knyttet til ulike barnehagefellesskap: likhetsfellesskap, ulikhetsfellesskap, og mangfoldsfellesskap (Lund 2022). I analysens siste del vil vi benytte Lunds typologi som et analytisk rammeverk, hvor vi vil argumentere for at *Karsten* og *Petra feirer id* legger grunnlaget for utvikling av både likhetsfellesskap og ulikhetsfellesskap, og vi vil peke på hvilke muligheter boka gir for å bygge mangfoldsfellesskap i barnehagen.

Lunds kvalitative studie undersøker blant annet pedagogiske

lederes forståelse og konstruksjoner av kulturelt mangfold, og finner at de pedagogiske ledernes mangfoldskonstruksjoner kan inndeles i ulikhet, likhet og anerkjennelse. Disse kategoriene danner utgangspunkt for Lunds tredelte fellesskapstypologi. Ifølge Lund preges *likhetsfellesskapet* av tankegangen om at «her er alle like», og fokuset er på enkeltbarnet eller individet (2022, 157). Dette må ses i nær sammenheng med nasjonalistiske konstruksjoner av norsk likhet og likestilling (Gullestad 2002) hvor integrering historisk sett har vært synonymt med assimilering. Lund peker på hvordan et hyperfokus på likhet kan føre til neglisjering av barn og foreldres religiøse og kulturelle bakgrunn, som hun skriver inn i en såkalt «fargeblind» diskurs (2022, 158). Spørsmålet vi må stille oss når det kommer til likhetsfellesskap er hvilke normer og tattfor-gittheter denne likheten er tuftet på. Sara Ahmed argumenterer for hvordan en virkelighet, i dette tilfellet likhetsfellesskapet, blir til tatt-for-gitte verdier og verdensanskuelser ved at de oppfattes å utgjøre selve bakgrunnen for menneskelig handling (2012, 21). Sett fra en annen vinkel, forklarer Judith Butler hvordan mennesker nettopp ikke er upåvirket av slike bakgrunner da kropp og verden alltid er uløselig knyttet sammen (2022, 11). Gjennom en dekolonial og fenomenologisk kritisk linse mener vi det er mulig å hevde at likhetsfellesskapets verdier om «likhet» er sentrert rundt et majoritetsnorsk (og hvitt) «felles» utgangspunkt hvor kulturelle, religiøse og etniske uttrykk som bryter med denne norske normativiteten usynliggjøres.

Ulikhetsfellesskapet kjennetegnes i Lunds materiale av at foreldre og barn med minoritetsbakgrunn omtales som «de», «de andre», «minoritetene», og lignende (2022, 158). I ulikhetsfellesskap betegnes etniske minoriteter ut fra feil, mangler og forskjeller, og «godt foreldreskap» måles ut fra en norm om «norsk foreldreskap» (2022, 159). I materialet som avdekker ulikhetsfellesskap var tendensen at de pedagogiske lederne snakket *til* og *om* etniske minoriteter (2022, 160). I motsetning til likhetsfellesskapet er dette mer eksplisitt uttalt i ulikhetsfellesskapet, men vi kan likevel observere hvordan hegemoniske narrativer og konstruksjoner av norskhet underbygger både likhets- og ulikhetsfellesskapet.

Til slutt er mangfoldsfellesskapet preget av verdier som raushet, anerkjennelse, og inkludering (Lund 2022, 161). Her utgjør mangfold en ønsket normaltilstand. Med andre ord: det som er tatt for gitt som en bakgrunn er mangfold. Innenfor dette

mangfoldsfellesskapet finner Lund også et mye større rom for diskusjon og uenighet (Ibid.), samt mulighet for å stille kritiske spørsmål (Ibid., 162). Vi kan kanskje si at barnehagene som preges av mangfoldsfellesskap i høy grad realiserer rammeplanens krav om at barna “forstår verdien av likheter og ulikheter i et fellesskap” (KD 2017, 55).

Posisjonering

Vi forstår posisjoneringsbegrepet som et grunnleggende epistemologisk premiss for hvordan kunnskap blir til. Vi tilskriver oss en dekolonial, feminist-kritisk vitenskapsteoretisk tradisjon i vår anvendelse av begrepet, i den forstand at vi er opptatt av å synliggjøre normative og hegemoniske tatt-for-gittheter knytta til maktbærende diskurser (Haraway 1988; Harding 1991; Collins 2000). Vårt vitenskapsteoretiske utgangspunkt er altså at all kunnskap er posisjonert og kroppslig situert, og at et såkalt nøytralt, objektivt blikk har gjennom vestlig vitenskapshistorie i all betydning vært et hvitt, mannlig perspektiv (Hoel 2025, 374). Når vi i det følgende posisjonerer oss, gjør vi det både for å tydeliggjøre det epistemologiske grunnlaget for analysen vår, men også for å modellere hvordan posisjonering kan fungere som et sentralt verktøy i barnehagelæreres kritiske lesning av barnebøker.

Amina Siječić Selimović er utdannet lektor innenfor religion og engelsk og har jobbet en rekke år i skolen. Jeg har en doktorgrad i islamsk feminist teologi, og har hele mitt utdanningsløp jobbet tverrfaglig og profesjonsnært. Jeg har selv minoritetsbakgrunn, og erfaring med hvordan stereotypier, karikaturer og dominerende narrativer av islam og muslimer preger hvordan andre oppfatter meg og hvordan kunnskap om muslimer reproducerer fordommer. Jeg har erfaring med å ikke være muslimsk nok, og å ikke være norsk nok. Jeg har erfaring med å ikke være hvit nok og å ikke være nok utlending. Disse perspektivene er uløselig knyttet til hvordan jeg leser, oppfatter, forstår og produserer kunnskap.

Tonje Baugerud er utdannet religionsviter med fagbakgrunn i religion og etikk, norsk, pedagogikk og didaktikk, og har en doktorgrad i religionsvitenskap. Jeg er en hvit,⁴ norskfødt cis-kvinne, uten synlige religiøse symboler, og jeg har vokst opp i et middelklassehjem med to hvite foreldre. Gjennom livet har min kropp i liten grad blitt utfordret eller tolket som avvikende, far-

4 Når jeg, Tonje, skriver at jeg er hvit så er dette innenfor en forståelse av hudfarge og “rase” som en sosial konstruksjon (Ahmed 2006, 111-12).

lig, eller fremmed. Dette har gitt meg både bevisst og ubevisst erfaring med hvite privilegier, og en kroppslig forståelse av hvordan normativitet virker. Min lesning og tolkning av *Karsten og Petra feirer id* er nødvendigvis preget av min kroppslig levde erfaring som en del av en privilegiet majoritet, og selv om jeg etterstreber å forholde meg refleksivt til dette vil jeg utvilsomt ha blindsoner.

Konstruksjoner av den muslimske andre

I det følgende vil vi analysere hvordan ulike konstruksjoner av «den muslimske andre» reproduseres i *Karsten og Petra feirer id*. Materialet som analyseres er tekst og illustrasjoner i boka, og vi gjennomfører en kritisk dekolonial analyse med utgangspunkt i det teoretiske rammeverket presentert over. I boken er det i hovedsak Karsten og Petras opplevelse vi får presentert. De er protagonistene som handler og opplever. Det er også de som introduserer Adil for leserne. På forsidebildet kan vi se tre barn: Petra til venstre med blondt hår og hvit hud, en lilla kjole og lilla sko, Adil i midten med svart hår og melaninrik hud ikledd det vi kan tolke som tradisjonelle pakistanske klær og spisse sko med en lett oppoverbøyd bue foran, og Karsten til høyre med rødt hår, hvit hud, jeans, blå skjorte og blå vest.⁵ Barna er plassert foran det vi må anta er et id-måltid, og over langbordet henger det ulike stjerner, halvmåner og lykter. Kosedyrene til Petra og Karsten, Frøken kanin og Løveungen, er plassert henholdsvis helt til venstre og høyre på forsidebildet.

Allerede ved å undersøke coveret til boka kan vi finne interessante koblinger til konstruksjoner av den muslimske andre. For det første er det som nevnt Karsten og Petra som *feirer id*. Her utgjør Karsten og Petra de handlende agentene som *gjør noe, de feirer id*. Adil er ikke nevnt ved navn, denne informasjonen får vi på side 1. Adil smiler mot leseren, mens Petra og Karsten ser smilende på Adil og signaliserer dermed til betrakteren at man skal se på Adil. Den visuelle fremstillingen kan tolkes som en iscenesettelse av den muslimske andre. Karsten og Petra er fremstilt med hvit hud, blondt og rødlig hår. Som vi har sett viser forskning at i en norsk kontekst koder ofte hvit hud for norsk (Führer 2021) og sekulær/ikke-religiøs (Vassenden & Andersson 2011). Adil er fremstilt med melaninrik hud, og klesantrekket hans kan tolkes som tradisjonelle pakistanske klær.

5 Gjennom en kjønnskritisk linse er det et betydelig poeng at Petra er kledd i rosa og Karsten i blått. Genustest.no er en nordisk nettside utviklet for å fremme likestilling i barnelitteratur og barnehager. Gjennom nettsidens digitale verktøy får en mulighet til å undersøke hvorvidt en konkret barnebok bidrar til å bekrefte eller utfordre tradisjonelle kjønnsnormer. Basert på denne gjennomgangen av *Karsten og Petra feirer id* vil vår anbefaling være å utvikle et lignende analyseverktøy for religiøs og etnisk mangfold, og dermed kunne skjerpe og utvikle barnehagelæreres barneboklitteratensitet.

Det er viktig å understreke at til tross for at noen bruker slike klær og sko i forbindelse med id-feiring, er dette langt fra tilfellet for alle, og fremstillingen representerer således en forenkling. Videre er Adil gjennomgående kledd i grønt, en farge som i mange sammenhenger symboliserer og kobles til islam. Han er grønnkledd på forsidebilde, og ellers i bokens illustrasjoner, alt fra inneklær i barnehagen, uteklær, og penklær ved id-feiringen. Dette kan tolkes som et visuelt uttrykk for hvordan Adil fremstilles som representant for islam. Stjernene, halvmånene, og lyktene som pryder bokens øvre halvdel kan på den ene siden tolkes som typisk ramadanpynt som mange muslimer benytter seg av. På den andre siden kan disse også leses som visuelle markører for “det muslimske”, og i forlengelse av dette, “det orientalistiske”. Dette gjenspeiler en illustrasjonstradisjon som har røtter i vestlig representasjon av “orienten”, hvor slike symboler er fremtredende (dette gjelder også Adils sko) (Chaouch 2011; Skovgaard-Petersen 2020). Dersom vi kobler dette sammen med tittelens utforming og barnas plassering, som indikerer Karsten og Petra som de handlende agentene, er det mulig å tolke bokens cover som en delvis stereotypisk reproduksjon av “den muslimske andre”.

Innledningsvis i boka kan vi lese at Adil og familien nettopp har flyttet til området, og at Adil derfor er ny i barnehagen til Petra og Karsten. Adil er dermed både ny og annerledes i form av at han og familien kommer utenfra som tilflyttere, og i form av ulikhet i språk, etnisitet, klær, religion, og som vi senere skal se, mat, musikk, og tradisjoner. Id-feiringen plasseres i en spesi-fikk kulturell kontekst uten å nevne at andre muslimer feirer på andre måter. Til tross for at barnebokforfatterne som nevnt nødvendigvis må foreta forenklinger, kan dette bidra til en endimensjonal og stereotypisk fremstilling av norske muslimer. Adil, som her skal representere det muslimske barnet, presenteres som den med familien som kommer utenfra Norge og dermed representant for den kulturelle og religiøse andre. Islam og muslimer blir her konstruert som noe og noen som kommer utenfra, som for eksempel på side 16, hvor vi kan lese at moren til Adil ikke får kjøpt alt hun trenger (som krydder) på Nærmaten. I seg selv er dette ikke en overraskende fortelling da de fleste muslimer som bor i Norge har *røtter* fra andre land. Samtidig skaper fortellingen et skille mellom det norske og det andre, det som er annerledes i Norge. Dette understrekes ytterligere ved at fortellingen drives fremover av det Karsten og Petra observerer ut-

spille seg foran deres øyne. Adil og familien hans formes dermed gjennom et hvitt, majoritetsblikk. Videre kan vi observere hvordan Adil og familien hans konstrueres gjennom et majoritetsblikk via spørsmålene som barna stiller: “Går de uten mat i en hel måned?” (Petra til Adil, s. 12), “Ikke en tyggis engang?” (Karsten til Adil, s. 12), “Hvorfor sier *muslimene* at det er ramadan-måned nå?” (Karsten til Siri, s. 15, vår utheving), “De har en annen kalender enn oss” (Siri til Karsten s. 15, vår utheving). På samme måte kan vi lese om hvordan Karsten og Petra opplever id-måltidet hjemme hos familien til Adil: «Her er all slags mat. Karsten og Petra vet ikke hva det heter, alt sammen (...) “Karsten og Petra prøver forsiktig å smake” (s. 21). Til tross for at kylling tikka, nanbrød, sheek kebab, og mango lassi er ukjent mat for mange barn vil det samtidig være godt kjent for mange barn i Norge. Likevel understrekes annerledesheten her både ved at navnet på matrettene er satt i kursiv, samt hvordan Karsten og Petra svært forsiktig smaker på maten.

På side 27 og 28 finner vi en dobbeltsidig illustrasjon av Adils tante og bestefar. Fremstillingen kan i likhet med cover-dekoren sies å henspille på en vestlig, karikert versjon av muslimske praksiser (Skovgaard-Petersen 2020). Bakgrunnen er svart, fra taket henger det lykter og lamper av samme typen som på forsidebildet, og bestefaren og tanten sitter på gulvet på store puter med bena i kryss. Begge er iført det som kan tolkes som tradisjonelle pakistanske klær, og bestefaren til Adil spiller på et harmonium. Igjen er Karsten og Petra i publikum, og både gjennom tekst og bilde konstrueres scenen foran oss. Her er det mulig å stille spørsmål både ved hvor representativt dette er for id-feiring hos norske muslimer, og hvor mange barnehagebarn med muslimsk bakgrunn vil kjenne seg igjen i denne typen fremstilling av id-feiring?

Fremstillingen av ramadan og fasten

Ramadan knyttes i boken til fasten og til id-feiringen, som begge er sentrale deler av høytiden id al-fitr. Det fortelles at Koranen ble åpenbart for profeten Muhammad under måneden ramadan, og at voksne muslimer under fasten verken spiser eller drikker på dagtid. Disse forklaringene synliggjør religiøse aspekter, men gir liten plass til ramadan som helhetlig praksis og sosial erfaring, som at ramadan for mange er en høytid fylt av

fellesskap, måltider (suhor, iftar), almisser, refleksjon, og glede. I stedet beskrives fasten først og fremst som fravær av mat. Adil sier til Karsten og Petra at “hele den lange dagen spiser de (voksne, vår redigering) ingenting” (s. 12). Dette er korrekt, men fremstillingen er preget av et utenfraperspektiv: faste fremstår som et nødvendig onde snarere enn som en meningsfull praksis med kroppslige, sosiale, og spirituelle dimensjoner. Her kunne med fordel iftar, moskébesøk, veldedighet, og dekorasjoner vært tematisert. På den annen side er det ikke alle muslimer som faster. Det å klare å faste en hel måned er et ideal mange etterstreber. Mange muslimer ser det å faste som noe fint og man er stolt dersom man klarer det, gjerne år etter år. Men det å ikke klare det er også en del av ramadanerfaringen.

Inntrykket av at ramadan handler om fravær av mat forsterkes i flere situasjoner som beskrives i boken. Etter barnehagen blir Karsten og Petra med hjem til Adil for å spille fotball. Moren til Adil kommer med kanelboller, hvorpå Petras mamma spør: “Men nå som det blir ramadan, er det vel snart slutt på å lage kanelboller på en stund?”, og Adils mamma svarer “Ja, fasten begynner på mandag” (s. 13). Dette svaret bygger også opp under et bilde av ramadan som hovedsakelig en tid uten mat. Mange muslimer vil tvert imot beskrive ramadan som rik på måltider og godsaker, etter solnedgang. Hva om Adils mamma heller hadde svart: “Klart det blir kanelboller! Hver kveld!”?

Også forholdet mellom barn og faste beskrives snevert. Adil vil gjerne faste, men moren sier det er farlig for barn. Dette kan potensielt forsterke en forestilling om at fasten er noe strengt, krevende, og lite barnevennlig.⁶ Gjennom boken får vi ikke kjennskap til ulike aktiviteter som forbindes med ramadan, verken i barnehagen eller hjemme hos Adil. I motsetning til fremstillingen i *Karsten og Petra feier id* vet vi at barn som vokser opp i muslimske hjem gjerne i tidlig alder er opptatt av fasten, og ønsker å herme etter nære omsorgspersoner ved å for eksempel avstå fra mat i en kort periode på dagen (Eidhamar 2019; Giæver 2017, 2019; Rhedding-Jones et al. 2011). Dette kan dreie seg om å stå over lunsj og heller få et måltid senere, eller å definere noen få minutter av dagen som «fastetid» alt ettersom hvor gamle barna er og i hvilken grad de viser interesse. Giæver (2019) viser i sin studie hvordan barnehagelærere utviser en negativ holdning til barns utprøving av faste i barnehagen. Det er viktig at barnehagelærere innehar kompetanse til å kunne støtte barna i sin utprøving av faste, og dermed vite at fremstillingen i

6 Se også Winjes fremstillinger (2010, 79; 2017, 135-6), og Eidhamar (2019, 90), hvor ramadan fremstilles som henholdsvis noe alvorlig, og at id ikke bør markeres på forhånd som en for eksempel gjør ved jul.

Karsten og Petra feirer id er preget av en mer alvorspreget fremstilling av ramadan.

Om kvelden før id kan vi lese “Endelig kommer kvelden da nymånen dukker frem igjen. Det er den Adil og familien hans har ventet på. Nå vet de at den lange fasten er over” (s. 16). Her er også fokuset rettet mot ramadan som et nødvendig onde: fasten er “lang”, fasten er “endelig” over. Her blir utenfraperspektivet tydelig både i den forstand at fasten presenteres som noe som muslimer tvinger seg gjennom og at en derfor feirer at fasten er over, samt at ramadan forbindes med faste og lite annet. Frem til dette punktet i boka har Adil og muslimer blitt omtalt fra et tredjepersonsperspektiv, men her skifter perspektivet for første gang til Adil. En positiv effekt av dette er at leseren får id presentert fra Adils perspektiv. På den andre siden kan dette litterære grepet også gi inntrykk av at ramadan er både mindre viktig enn id, og dessuten noe en bare må komme seg igjennom.

Til tross for vår kritikk, finnes det flere positive og balanserende aspekter ved denne delen av boken. For eksempel gir moren til Adil på side 14 et relativt utfyllende svar angående de religiøse aspektene ved fasten (s. 14), samt at storesøsteren til Karsten leser høyt fra nettbrettet sitt om at ramadan var den måneden da “Gud ga den hellige boken Koranen til profeten Muhammad og ba ham være sendebud til alle mennesker” (s. 15). Her får leseren innblikk i at ramadan er noe mer enn bare faste og ventetid frem mot id. Vi vil også påpeke at moren til Adil er fremstilt med hijab i settinger hvor hun er ute offentlig, mens på side 16 hvor hun lager mat sammen med Adils far er hun fremstilt uten hijab. På samme side er Adils far fremstilt med forkle mens han rører i en gryte. I tillegg viser illustrasjonene fra id-feiringen kvinner både med og uten hijab. Dette mener vi bidrar til å fremstille muslimer og muslimsk praksis på en realistisk og nyansert måte.

Med kristendom som prisme

I *Karsten og Petra feirer id* sammenlignes islam med kristendommen blant annet når barnehagelærer Randi forklarer likheten mellom de to religionene i samlingsstund:

Kristendom og islam er nokså like hverandre. Begge tror at det bare finnes én Gud. I islam kalles Gud for Allah.

Og begge religionene har en hellig bok, som forteller dem hvordan de bør leve. Vi har Bibelen, muslimene har Koranen. Og begge bøkene sier at det viktigste er at alle mennesker er snille mot hverandre. Men for muslimene er ikke Jesus Guds sønn, de mener han bare var en stor profet og læremester. De har en annen profet og læremester som er enda viktigere, han heter Muhammad (s. 10).⁷

På overflaten presenteres dette som en balansert sammenligning. Samtidig er det viktig å spørre hva som fungerer som rammeverk for sammenligningen. Selv om både Koranen og troen på profeter er grunnleggende i islam, er selve strukturen i sammenstillingen – bok mot bok, profet mot profet – gjenkjennelig fra en kristen majoritetskontekst, hvor Bibelen og Jesus har en særstilling. Dette speiles også i at Jesus omtales som “Guds sønn” uten at det problematiseres, mens Muhammed presenteres som et alternativ, noe som kan leses som en normativ posisjonering. Spørsmålet blir da ikke om sammenligningen er faktisk korrekt innen islamsk teologi, men om hvordan den er diskursivt rammet inn med tanke på hvem som definerer rammene, og hvilke premisser som styrer likhetslogikken. Det er her vi mener det muslimske spaltes gjennom et kristendomsprisme ved at majoritetsperspektivet brukes som utgangspunkt for forklaringen. Dermed spaltes det muslimske gjennom et kristent prisme.

Det interessante for vår analyse er ikke først og fremst om denne sammenligningen er teologisk korrekt, men hvordan det språklige valget bidrar til å signalisere hvem som er innenfor og utenfor det normative “vi”. Tidligere i samlingsstunden sier Randi at «I Norge hører de fleste med til den religionen som heter kristendommen» (s. 9). Dette kan tolkes som at å være norsk er her underforstått å være kristen. Det ligger en implisitt-het i Randis beskrivelse av kristendommen her, jf. “Men for muslimene er ikke Jesus Guds sønn”. Det tas altså for gitt at barna har en forforståelse av at Jesus er Guds sønn, og det er også tydelig at denne forklaringen ikke er rettet mot Adil. Som vi har vist har forskning pekt på hvordan de kristne høytidene ofte får forrang i barnehagens arbeid med høytidsmarkeringer, og det er derfor relevant for barnehagelærere å være bevisst på hvordan kristendommen kan fungere som et prisme.

Når det gjelder omtale av Gud, sies det i samlingsstunden at “I islam kalles Gud for Allah”. Dette kan leses som et forsøk på å forklare forskjellen i begrepsbruk, men uten å eksplisitt si at

7 Som nevnt innledningsvis er det gjort endringer i bokas 2.opplag til: “De kristne har Bibelen, muslimene har Koranen”.

Allah ganske enkelt betyr *Gud* på arabisk. Videre omtales Gud konsekvent som “Gud” i resten av boka. Dette kan tolkes på flere måter. Bruken av «Gud» kan sees som en språklig tilpasning til målgruppen, og/eller som en brobyggende praksis, men også som en illustrasjon av hvordan majoritetsspråket og majoritetsdiskursen rammer inn religiøsiteten.

Norskvasking

Vi har til nå sett på hvordan «den muslimske andre» konstrueres, samt hvordan ramadan og fasten presenteres. Vi har også sett på ulike måter som islam og muslimske praksiser filtreres gjennom et kristendomsprisme. Vi vil argumentere for at fremstillingen av norskhet i boka synes å være tett knyttet til kristendom, og det etableres delvis overlapp mellom nasjonal identitet, religion og visuelle markører som hudfarge. Dette kan gi inntrykk av at hvithet og kristendom fungerer som normative referanser for norskhet, mens melaninrik hud og islam i enkelte sammenhenger fremstår som markører for det ikke-norske. Samtidig er det viktig å understreke at disse sammenkoblingene ikke nødvendigvis er eksplisitte eller universelle, men snarere del av en underliggende diskursiv logikk som kan gjenfinnes både i tekst og bilde. Vår intensjon er ikke å påstå at boka entydig presenterer et monolittisk bilde av norskhet, men å løfte frem hvilke kulturelle koder og assosiasjoner som kan aktiveres i møte med teksten. Med referanse til Marianne Gullestads (2002, 2006) argument knyttet til hvordan likeverd fordrer likhet i en norsk kontekst preget av fargeunnvikelse (Annamma et al. 2017) og hvor religion kan kode for “rase”, – det vil si at religion, særlig islam, i norsk kontekst rasialiseres (Baugerud 2025) – finner vi tendenser til det vi har valgt å kalle «norskvasking». Norskvasking spiller på begreper som “pinkwashing”, “greenwashing”, og “sportswashing”, hvor det er tale om strategiske forsøk på å fremstå som henholdsvis mer progressive, miljøvennlige, eller inkluderende enn det som faktisk er tilfellet. Disse begrepene innebærer vanligvis en form for bevisst manipulering eller omdømmebygging. I motsetning til disse etablerte uttrykkene fordrer ikke norskvasking en intensjon eller hensikt. Slik vi definerer norskvasking her, handler det snarere om en ukritisk og ureflektert fremstilling av islam og muslimske praksiser som på den ene siden overdriver likhet (slik vi skal se un-

der ved Lunds likhetsfellesskap), og på den andre siden overdriver ulikhet (jf. ulikhetsfellesskap). Gjennom norskvasking kan vi observere hvordan muslimske praksiser, som ramadan og id, kan inkorporeres i konstruksjonen av «det norske» ved å spaltes gjennom et kristendomsprisme, samt via andregjøringsmekanismene vi har sett på ovenfor. Dette henger nøye sammen med hvordan et majoritetsblikk former og produserer en konstruert minoritet, som både risikerer å andregjøre og karikere minoriteten, samtidig som minoritetsposisjonen blir hypersynlig (Petersen 2023, 67).

Moskéen er for mange muslimer et sentralt sted knyttet til ramadan og id-feiring. I *Karsten og Petra feirer id* er ingen av scenene satt til moskéen. Det forklares at Adil og familien bor på landet og at det ikke finnes noen moské i nærheten. Vi får også vite at familien er alene om å være muslimer i nærområdet. Boka nevner riktignok at moskéen er “muslimenes gudshus” (s. 18), men vi får ingen videre forklaring på hva en moské er eller hvilken funksjon den har under ramadan eller id-feiringen. Dette kunne vært løst ved å ha inkludert scener fra moskéen enten i forbindelse med ramadan eller knyttet til id-feiringen.

For en del muslimer i Norge som ikke bor i nærheten av en moské, vil fremstillingen i *Karsten og Petra feirer id* oppleves som kjent. I motsetning til fremstillingen av ramadan, er id-feiringen godt beskrevet i tekst og bilde som en sosial og gledesfylt høytid. Allikevel er det helt sentralt for barnehagelærere å være klar over at dette er en forenkling som svært mange barnehagebarn med muslimsk bakgrunn ikke vil kjenne seg igjen i. For det første vil vi fremheve at selv om det finnes en teologisk forankret unntakspraksis som tillater at man kan be id-bønnen hjemme, så kreves det flere voksne tilstede, og dette er et alternativ for spesielle situasjoner og representerer ikke normalen. For det andre vil moskébesøk for svært mange muslimer være en helt grunnleggende erfaring, og fremstillingen i boka kan dermed virke fremmedgjørende på en del barn. Dette kan knyttes til hvordan ikke-muslimsk islam konstrueres og hvordan uriktige forenklinger oppstår (Petersen & Ackfeldt 2025).

Det er dermed relevant og viktig å reflektere over utelatelsen av moskéen i forbindelse med id-bønnen, og videre i didaktisk arbeid i barnehagen være klar over at dette kan være fjernt for mange barn med muslimsk bakgrunn. Valget om å flytte feiringen inn i hjemmet kan tolkes som en pedagogisk forenkling, men det risikerer også å nedtone religiøs praksis i en grad som

svekker representasjonsverdien for barn med muslimsk bakgrunn. Det sentrale spørsmålet er derfor ikke om noen *kan* be hjemme, men hvorfor det rituelle og sosiale fellesskapet ved bønningen er valgt bort til fordel for en individualisert versjon av praksis. Her er det viktig å påpeke at selv om id-bønningen fremstilles som privat og individualisert, så er selve id-feiringen i boka tydelig fremstilt som en sosial praksis. Som vi har vist over er id-feiringen både gjennom bilder og tekst fremstilt som en kollektiv og gledesfylt sammenkomst. En kritisk leserbevissthet hos barnehagelærere vil her innebære både å bli klar over hvilke blindsoner som kan oppstå når islam konstrueres i en barnebok, samt å ha en kritisk bevissthet til sine egne blindsoner som pedagog. Hvilke forutsetninger har jeg som barnehagelærer, med min bakgrunn, til å formidle nyansert og kontekstnært om islam i barnehagen?

Når vi fremhever utelatelsen av moskéen i boka er dette for å synliggjøre for barnehagelærere at forenklinger og valg i barnelitteratur må leses kritisk og med en bevissthet om mangfold. Gjennom vår analyse er det mulig å tolke den utelatte moskéen som en representasjon der muslimsk praksis filtreres gjennom et kristendomsprisme, og hvor det som fremheves er det som enklest kan integreres i en norsk, sekulær/kristen normativitet. Denne type fremstilling kan tolkes som en form for norskvasking, i den forstand at kulturelle og religiøse særtrekk fremstilles og forenkles gjennom majoritetens rammer for hva som fremstår som “normalt” og “gjenkjennelig”. Det gjør at det religiøse aspektet fremstår som svakere og mindre kollektivt enn det er i virkeligheten, noe som igjen reiser spørsmål om hvilke lesere boka retter seg mot, samt hvilken forståelse av islam boka forsøker å fremstille.

På bokens to siste sider ser vi Karsten og Petra i køyesenga hjemme hos Petra. Bakgrunnen er svart, og illustrasjonen viser stjerner og lykker i et motiv som fremstår fiktivt eller drømmelignende. Karsten sier «natta», og Petra svarer “id mubarak”, som barna tidligere på kvelden har lært at betyr «god id» eller «gledelig id». Norskvaskingen i denne scenen fremkommer både gjennom en visuell og språklig inkorporering av det muslimske i det norske. Stjernene og lyktene kan i denne sammenhengen assosieres med dekorasjoner knyttet til ramadan og id, men samtidig er det viktig å merke seg at lignende visuelle elementer forekommer i tidligere bøker i serien, som i *Karsten og Petra har juleselskap*.

Med begrepet norskvasking ønsker vi ikke å implisere en intensjon om å skjule forskjeller, men å peke på hvordan kulturelle og religiøse uttrykk som oppfattes som “andre” integreres i majoritetskonteksten på måter som gjør dem ufarlige og tilgjengelige, samtidig som viktige nyanser som fellesbønn i moskéen viskes ut. Når Petra sier “id mubarak” i en trygg, kjent og norsk ramme, på eget rom i sengen sin omgitt av visuelle markører som inngår i seriens visuelle univers, representerer det et øyeblikk der det muslimske gjøres uanstrengt og “hjemlig”. Dette kan ses som en potensiell inngang til fellesskap, men også som en glidning mot symbolsk assimilering, der forskjellene tones ned (slik vi skal se senere i Lunds likhetsfellesskap). Det interessante for vår analyse er nettopp denne dobbeltheten: På den ene siden åpnes det for synlighet og anerkjennelse av islam. På den andre siden skjer dette gjennom en visuell og tekstlig bearbeiding der det muslimske norskvaskes. Boken får med dette en slags sirkelkomposisjon, fra bokens cover til de to siste sidene. Det er Karsten og Petra som *feirer id*, to barn med majoritetsbakgrunn som har fått en erfaring og innsikt i en kultur og religion de ikke har hatt tidligere. Dette er ikke entydig negativt, men heller et perspektiv som barnehagelærere bør være bevisst. Hvem sitt perspektiv er boka fortalt fra, og hvilke barn snakker boka til? Hvilke barn vil erfare denne boka som henholdsvis speil, vindu, eller skyvedører i glass?

Til nå har vi sett på hvordan konstruksjoner av «den muslimske andre» produseres i *Karsten og Petra feirer id*, samt hvordan dette muliggjøres gjennom en spalting av islam og muslimske praksiser gjennom et kristendomsprisme hvor vi finner norskvasking. I artikkelens siste del vil vi rette søkelys mot hvordan våre funn kan diskuteres gjennom Lunds fellesskapstypologi, hvor vi særlig fokuserer på hvordan norskvasking av islam og muslimske praksiser kan bunne i et ønske om et likhetsfellesskap hvor likeverd forutsetter likhet.

Likhets- og ulikhetsfellesskap i Karsten og Petra feirer id

I vår analyse av *Karsten og Petra feirer id* finner vi at noen aspekter ved islam og muslimske praksiser presenteres gjennom et kristendomsprisme, vi finner uttrykk for det vi har kalt norskvasking, og vi har sett hvordan en rekke aspekter ved fasten og

ramadan nedtones. På den måten skapes det Lund har kalt et likhetsfellesskap mellom kristen og muslim. Paradoksalt nok innebærer det også at muslimer andregjøres. For å se nærmere på denne motsetningen vil vi operasjonalisere Lunds fellesskaps-typologi.

I likhet med Iversen finner vi tendenser til det hun kaller en «jovial gjemning» av religion (2024, 64) i *Karsten og Petra feirer id*. Deler av islam og muslimske praksiser blir integrert, men også usynliggjort, selv om rammen er å skape inkludering og fellesskap. Dette er karakteristisk for det Lund klassifiserer som likhetsfellesskap. I slike fellesskap er fokuset nettopp på likhet, og dermed med risiko for at egenarten ved religiøse og kulturelle uttrykk blir utydelige eller forsvinner helt. For eksempel har vi sett hvordan fasten stort sett fremstilles som noe lite barnevennlig, strevsomt, og alvorsbetont gjennom boka, mens det spirituelle og det sosiale fellesskapet barna deltar i, ikke tematiseres. Dessuten er moskéen utelatt i fortellingen med forklaring om at Adil og familien bor for langt unna en moské. Utelatelsen av moskéen kan i denne sammenheng leses mot den kristen-sekulære norske bakgrunnen hvor religion til dels oppfattes som privat (Repstad 2020, 42-5).

Hva kan dette bety for bruk av barnelitteratur i arbeid med etikk, religion, og filosofi i barnehagen? Det vil være helt grunnleggende for barnehagelærere å kunne identifisere og problematisere hvilke forenklinger som er gjort i barnebøkers fremstilling av religion og religiøs praksis. For eksempel, hvilke aspekter ved islamsk tro og praksis er utelatt eller betonert i bøkene? På hvilke måter er fremstillingen representativ og gjenkjennelig eller fremmed for muslimske barn i Norge? Hvordan kan bøkene fremstilling bidra til å styrke eller svekke barns forståelse av «verdien av likheter og ulikheter i et fellesskap» (Kunnskapsdepartementet 2017, 55)? Vi vil argumentere for at å nedtone religiøse og sosiale praksiser, i dette tilfellet ramadan, (f.eks glede/forventing, iftar, moskébesøk, veldedighet) og id (moské) er særlig problematisk all den tid forskning har vist at barnehagebarn har liten kunnskap om religion som fenomen, og som en følge forklarer religiøs ulikhet med at folk har ulik nasjonal bakgrunn og/eller rasialiserte trekk (Iversen 2024, 74). Dette er særlig prekært dersom islam og muslimer fremstår som «den religiøse andre» (Baugerud 2023, 137). Forskning gjort i en barnehagefaglig sammenheng har vist at muslimske praksiser som å spise halal mat og feire id kan fremstå markert som

unntak, mens praksiser som å spise svinekjøtt og feire jul kan fremstå som umarkert og dermed normativt og tatt-for-gitt (Iversen 2023b; 2024, 81). Her er det viktig at barnehagelærere både har en god kunnskapsbase om internt mangfold blant muslimer, samt hvordan fremstillinger av islam og muslimer også potensielt kan bidra til å skape stereotypier, både når det gjelder konstruksjoner av norskhet og av den muslimske andre.

Forskning har vist hvordan barnehager ofte nedtoner religiøs ulikhet i et forsøk på å skape likhet mellom barna (Iversen 2023a), og vi har sett hvordan deler av *Karsten og Petra feirer id* kan tolkes i forlengelsen av denne tendensen. Iversen påpeker at en slik nedtoning på kort sikt kan bidra til fellesskapsfølelse og redusert andregjøring, men samtidig føre til at barna får en lav grad av forståelse for (og dermed kanskje toleranse for) religiøse ulikheter (2024, 87). Når det da samtidig etableres et visuelt og språklig skille mellom “norske” og “muslimske” praksiser, hvor det norske kodes som majoritetsnormen, forsterkes andregjøringen.

Til tross for at *Karsten og Petra feirer id* som helhet kan tolkes inn i rammen av at man ønsker skape et likhetsfellesskap finner vi noen klare brudd med dette som peker i retningen av at det skapes et ulikhetsfellesskap. Setningen “Vi har Bibelen, muslimene har Koranen”, som vi har brukt i tittelen på denne artikkelen, er et tydelig eksempel hvor “muslimene” er «de andre» i motsetning til et norsk og/eller kristent og/eller hvitt “vi”. Vi vil her berømme forlaget for å ha endret denne formuleringen i bokaas andre opplag til “De kristne har Bibelen, muslimene har Koranen”. Videre kan barnehagelærer Randis uttalelser om at “I Norge hører de fleste med til den religionen som heter kristendommen” samt “Men for muslimene er ikke Jesus Guds sønn” kan også bidra til en oss/dem-innramming. Storesøster Siris replikk “De har en annen kalender enn oss” er også et språklig eksempel som kan bidra til ulikhetsfellesskap. Her kan det fremstå som om norske muslimer har en annen kalender enn ikke-muslimer, snarere enn at man forholder seg til den gregorianske kalenderen i hverdagen og benytter den rituelle hijra-kalenderen når man markerer viktige islamske datoer. Dette er dermed et eksempel på en språklig forenkling som underbygger andregjøring.

Vi har tidligere i artikkelen vist at også andregjøring og orientalistiske stereotypier finnes i deler av boka, hvilket også kan sies å bidra til å skape et ulikhetsfellesskap. Vi har nevnt den

visuelle fremstillingen av Adils bestefar og tante som henholdsvis spiller på harmonium og synger under id-feiringen. Poenget er ikke at dette ikke er en praksis som kan foregå hjemme hos noen norske muslimske familier under id. Poenget er at det er lite sannsynlig. Fremstillingen spiller heller på stereotypiske forestillinger om muslimer, og mange barn med muslimsk bakgrunn ikke vil kjenne seg igjen. Det samme gjelder fremstillingen av Adils på bokcoveret (grønne tradisjonelle pakistanske klær, og sko med spiss oppovervendt tupp). Igjen er ikke poenget at dette ikke er klær som noen muslimske barn i Norge bruker, men heller at dette er en fremstilling som kun noen norske muslimske barn vil kunne kjenne seg igjen i. Vi ser nok en gang viktigheten av at barnehagelærere besitter kunnskap om hvordan islam og muslimske praksiser er mangfoldige, og at fremstillingen i *Karsten og Petra feirer id* tidvis beror på en del forenklinger som vi har kritisert som lite representative og tidvis stereotypiske i denne artikkelen.

Veien til mangfoldsfellesskap og verktøy for kritisk lesning

Et mangfoldsfellesskap i barnehagen vil nødvendigvis bestå av en dialektikk mellom likhet og ulikhet. Poenget er dermed ikke å overdrive verken det ene eller det andre, men å dyrke raushet, anerkjennelse, og inkludering (Lund 2022, 161). Hvordan kunne *Karsten og Petra feirer id* vært utformet gjennom en mangfoldsfellesskapslinse? Hva om Adil ikke hadde vært ny og tilflyttende, men heller “bare” et barn i barnehagen? Hva om boka brøt med den tradisjonelle formen der vi følger Karsten og Petras perspektiv, og i stedet fikk fortalt historien hovedsakelig fra Adils perspektiv? Hva om det hadde vært flere muslimske barn i barnehagen med røtter fra ulike land, slik at pakistansk bakgrunn ikke ble ensbetydende med muslimsk praksis og utseende? Hva om ramadan hadde blitt tematisert med aktiviteter, for eksempel suhoor, iftar og moskébesøk? Hva om Adil hadde fått lov til å utforske faste i barnehagen gjennom å for eksempel hoppe over frukt- eller minimåltid? Alle disse grepene kunne bidratt til en mer mangfoldig fremstilling av islam og muslimer, som ulike barn kan identifisere seg med, engasjere seg i, og lære av.

Vi anbefaler at barnebøkers tematisering av mangfold nettopp ikke gjør et ekstraordinært poeng ut av mangfoldet. Som

Lund fremhever i sin utdyping av kategorien «mangfoldsfellesskap», bør ikke mangfold være unntaket eller det som må forklares, men heller et ønsket utgangspunkt. Og slik er det jo nettopp i barnehagen: «religiøs mangfold er en normaltilstand» (Hidle 2017, 69). Dette er sentralt fordi barnehagen ikke bare er et av de første møtene med hvordan andre ser meg; det kan også være den første erfaringen med hvordan andre ser meg som «den andre».

Karsten og Petra feirer id har en tydelig målgruppe (barn i barnehagealder), og det er sannsynlig at boka vil bli lest i norske barnehager blant annet i forbindelse med didaktiske opplegg knyttet til islam. Derfor er det helt sentralt at barnehagelærere har verktøy for kritisk lesning av barnebøker som tematiserer islam spesielt og religion generelt. Slike verktøy handler om å utvikle en reflektert posisjonering, og om å ha en solid og oppdatert kunnskapsbase om islam og mangfold blant norske muslimer. Nettopp gjennom en slik innsikt blir det mulig å stille åpne og kritiske spørsmål til barneboken og dens perspektiver, og vurdere hvordan og hvorvidt boken fungerer som speil, vinduer og skyvedører i glass for ulike barn. Dette krever en dyptgående og kontinuerlig refleksivitet hos barnehagelæreren. Både som ledd i å bli klar over egne blindsoner, men også for å lande i den innsikten at vi aldri fullt ut kan vite hvordan andre mennesker erfarer verden. På den måten kan et normativt majoritetsblikk utfordres og nyanseres, og barnehagelærere kan bidra til å skape et stort og inkluderende vi.

Takk

Vi må rette en stor takk til fagfellene som ga oss en svært grundig og konstruktiv tilbakemelding som var avgjørende for resultatet av artikkelen. Vi vil også takke redaksjonen for veldig hjelpsomme og kyndige tilbakemeldinger. Også hjertelig takk til forskergruppa Profesjonsforståelse og profesjonsetikk i barnehagen ved OsloMet, Christian Lomsdalen og Helena Margrethe Strandli Schmidt for veldig nyttige innspill og kommentarer på utkast til artikkelen.

Kilder

- Ahmed, Leila. 1992. *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Duke University Press.
- Ahmed, Sara. 2012. *On being included: Racism and diversity in institutional life*. Durham and London: Duke University Press.
- Andreassen, Bengt-Ove. 2020. The Norwegian political discourse on prohibiting Muslim garments: An analysis of four cases in the period 2008–2018. *Changing Societies & Personalities*, 3(4), 353–372. <https://doi.org/10.15826/csp.2019.3.4.082>
- Annamma, Subini Ancy, Jackson, D. Darrell, & Morrison, Deb. 2017. Conceptualizing color evasiveness: Using dis/ability critical race theory to expand a color-blind racial ideology in education and society. *Race, Ethnicity and Education*, 20(2), 147–162. <https://doi.org/10.1080/13613324.2016.1248837>
- Banafsheh, Azin, Ellefsen, Rune, & Sandberg, Sveinung. 2021. «Jævla terrorist»: Muslimhets og hverdagsmotstand. I G. Ødegård & W. Pedersen (Red.), *UNGDOMMEN* (Kap. 14, s. 317–335). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.142.ch14>
- Bangstad, Sindre. 2015. The racism that dares not speak its name: Rethinking neo-nationalism and neo-racism. *Intersections: East European Journal of Society and Politics*, 1(1), 49–65.
- Bangstad, Sindre, & Helland, Frode. 2019. The rhetoric of Islamophobia: An analysis of the means of persuasion in Hege Storhaug's writings on Islam and Muslims. *Ethnic and Racial Studies*, 42(13), 2229–2247. <https://doi.org/10.1080/01419870.2019.1615630>
- Baugerud, Tonje. 2022. *Borderland bodies: Being and becoming hijabi in contemporary Oslo* [Doktorgradsavhandling, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo]. Universitetet i Oslo.
- Baugerud, Tonje. 2023. Å innta (de) andres perspektiv – en fenomenologisk undersøkelse av kjerneelementene i KRLE og RE i LK20. *Prismet: Religionspedagogisk tidsskrift*, 74(3), 129–150.
- Baugerud, Tonje. 2025. “About the hijab, it is how I am”: Borderland living experienced by Norwegian Muslim hijabi women. *Ethnic and Racial Studies*, 1–17. <https://doi.org/10.1080/01419870.2025.2529411>
- Bishop, Rudine Sims. 1990. Mirrors, windows and sliding glass doors. *Perspectives: Choosing and Using Books for the Classroom*, 6(3). <https://scenicregional.org/wp-content/uploads/2017/08/Mirrors-Windows-and-Sliding-Glass-Doors.pdf>
- Bjørnaas, Therese Marie Ignacio. 2025. Rasisme i barnehagen? I Sando, Svein, Bjørnaas, Therese Marie Ignacio & Fodstad, Cecilie Dyrkorn (Red.), *Flerkulturelle* praksiser i barnehagen* (s. 20–46). Fagbokforlaget.
- Berglund, Jenny. 2013. Swedish religion education: Objective but marinated in Lutheran Protestantism? *Temenos*, 49(2), 165–184. <https://doi.org/10.33356/temenos.9545>
- Bhabha, Homi K. 1994. *The location of culture*. United Kingdom: Routledge.
- Bjorvand, Agnes-Margrethe, Mitchell, Monica G., Tunkiel, Katarzyna A., & Undheim, Marianne. 2025. Bokvalg i norske barnehager – hva som leses sammen med barn og hvorfor. *Nordisk barnehageforskning*, 22(1), 28–45. <https://doi.org/10.23865/nbf.v22>
- Bratsvedal, Ine. 2025. Synliggjøring og barns aktørskap: arbeid med religion i barnehagen. I Sando, Svein, Bjørnaas, Therese Marie Ignacio & Fodstad, Cecilie Dyrkorn (Red.), *Flerkulturelle* praksiser i barnehagen* (s. 79–95). Fagbokforlaget.
- Breidlid, Halldis. 2012. Et ekskluderende «vi»? Verdier, kulturer og kulturarv i læreplanens generelle del og i formålsparagrafen: Nasjonalt fellesskap, multikulturalitet og kulturell kompleksitet. *Acta Didactica Norge*, 6(1). <https://doi.org/10.5617/adno.1084>
- Brækstad, Preben & Jåma, Naina Helén. 2024, 12.mars. Frp reagerer på ramadan-lys i Oslo: – En hån. VG. <https://www.vg.no/nyheter/i/RGJVR2/frp-reagerer-paa-ramadan-lys-i-oslo-en-haan>
- Bustos, Marcela Montserrat Fonseca. 2011. Heteronormalisering i barnehagen. I Otterstad, Ann Merete & Rhedding-Jones, Jeanette (Red.), *Barnehagepedagogiske diskurser* (s. 158–171). Oslo: Universitetsforlaget.
- Butler, Judith. 2022. *What world is this? A pandemic phenomenology*. Columbia University Press.
- Castello, Claudio. 2024, 22.mars. OsloMet-masterstudent: -Ekskluderende fremstilling i barnebok. Utrop. Hentet fra <https://www.utrop.no/nyheter/ansikt-i-fokus/354561/>
- Chaouch, Khalid. 2011. Early illustrators of The Arabian Nights and the making of exoticism. *Middle Ground: Journal of Lite-*

- rary and Cultural Encounters. Research Laboratory on Culture and Communication, Faculty of Arts and Humanities, Beni Mellal. <https://www.researchgate.net/publication/317318835>
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- Dalen, Kristin, Flatø, Hedda, Friberg, Jon Horgen og Sterri, Erika Braanen. 2024. *Hverdagsliv og integrering: Deltakelse, tilitt, tilhørighet og diskriminering blant personer med innvandrerbakgrunn* (Fafo-rapport 2024:24). Oslo: Fafo. <https://www.fafo.no/zoo-publikasjoner/hverdagsliv-og-integrering>
- Døving, Cora Alexa. 2015. The way they treat their daughters and wives: Racialisation of Muslims in Norway. *Islamophobia Studies Journal*, 3(1), 62–77. <https://www.jstor.org/stable/10.13169/islastudj.3.1.0062>
- Esohel Knudsen, Lisa. 2024, 17. mars. Når kostnaden blir for stor. VG. <https://www.vg.no/nyheter/i/gEVwkB/naar-kostnaden-blir-for-stor>
- Eidhamar, Levi Geir. 2019. *Små mennesker – stort mangfold: Religioner og livssyn i barneheten* (4. utg.). Cappelen Damm Akademisk.
- Bjørnback, June og Brandsfjell, Ellinor Marie. 2025, 7. november. Kritikk av navnebruk i animasjonsfilmen *Reisen mot nord*. NRK. Hentet fra https://www.nrk.no/sapmi/reagerer-pa-rasistisk-navn-i-barnefilmen-_reisen-mot-nord_-1.17637183
- Fanon, Frantz. 2008. *Black skin, white masks* (R. Philcox, Trans.). Grove Press. (Opprinnelig utgitt 1952)
- Fauske, Ragnhild Heidi. 2012. Bruken av religiøse fortellinger i barneheten: Norsk tradisjon og manglande fleireligiositet. *Prismet*, 63(1).
- Friberg, Jon Horgen. 2021. Who wants to be Norwegian – who gets to be Norwegian? Identificational assimilation and non-recognition among immigrant origin youth in Norway. *Ethnic and Racial Studies*, 44(16), 21–43. <https://doi.org/10.1080/01419870.2020.1857813>
- Führer, Laura. 2021. “The social meaning of skin color”: Interrogating the interrelation of phenotype/race and nation in Norway [Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo]. Universitetet i Oslo.
- Giæver, Katrine. 2017. Om å ta barns religiøsitet på alvor: Religion og profesjonsutøvelse i barneheten. I O. Hovdelien (Red.), *Minoritetsreligioner i barneheten* (s. 45–64). Oslo: Fagbokforlaget.
- Giæver, Katrine. 2019. Å gi rom for muslimske barns utprøving av faste i barneheten. *Prismet*, 70(4).
- Gulbrandsen, Lars og Eliassen, Erik. 2013. *Kvalitet i barnehager: Rapport fra en undersøkelse av strukturell kvalitet høsten 2012* (Vol. 1/2013). Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.
- Gullestad, Marianne. 2002. *Det norske sett med nye øyne: Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, Marianne. 2004. Blind slaves of our prejudices: Debating ‘culture’ and ‘race’ in Norway. *Ethnos*, 69(2), 177–203. <https://doi.org/10.1080/0014184042000212858>
- Gullestad, Marianne. 2005. Normalising racial boundaries: The Norwegian dispute about the term neger. *Social Anthropology*, 13(1), 27–46. <https://doi.org/10.1017/S0964028204000850>
- Gullestad, Marianne. 2006. *Plausible prejudice: Everyday experiences and social images of nation, culture and race*. Universitetsforlaget.
- Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, Sandra. 1991. *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women’s lives*. Cornell University Press.
- Harlap, Yael og Riese, Hanne. 2023. Race talk and white normativity: Classroom discourse and narratives in Norwegian higher education. *Teaching in Higher Education, Advance online publication*, 1–17. <https://doi.org/10.1080/13566517.2021.1940925>
- Hidle, Kari-Mette Walmann. 2017. Barnehagens arbeid med religion – en arena for integrering og demokrati. I Hovdelien, Olav (Red.), *Minoritetsreligioner i barneheten* (s. 67–87). Oslo: Fagbokforlaget.
- Hoel, Nina. 2025. Decolonizing knowledges, undisciplining religion. *Religions*, 16(3), 374. <https://doi.org/10.3390/rel16030374>
- Hovdelien, Olav. 2017. Religionsforståelsen i ny rammeplan for barneheten. *Prismet*, 68(4).
- Hovdelien, Olav. 2018. Forskning på religion og livssyn i barneheten – oversikt og tendenser 1996–2018. *Prismet*, 69(4).
- Hovdelien, Olav, Baugerud, Tonje, Einarsen, Silje Lyngar og Giæver, Katrine. 2024. *Religioner i barneheten* (1. utg.). Fagbokforlaget.
- Iversen, Ragnhild Laird. 2021. Lydliggjøring av mangfold i barneheten. I Horrimo Kirsten

- Johansen og Rosland, Toft Kristine (Red.), *Fagdidaktikk for SRLE: Barnehagens fagområder, kunnskapsgrunnlag og arbeidsmåter* (1. utg.). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Iversen, Ragnhild Laird. 2023a. The convivial concealment of religion: Navigating religious diversity during meals in early childhood education – A Norwegian case. *British Journal of Religious Education*, 45(3), 263–276. <https://doi.org/10.1080/01416200.2022.2138829>
- Iversen, Ragnhild Laird. 2023b. Identification, silence, separation, and imagination: Children's navigations of Christmas in a religiously diverse Norwegian kindergarten. *Education Sciences*, 13(11), 1077. <https://doi.org/10.3390/educsci1311077>
- Iversen, Ragnhild Laird. 2024. *Entusiasme og ubehag: Barns navigering av religion i barnehagen* [Doktorgradsavhandling, Universitetet i Sørøst-Norge]. Universitetet i Sørøst-Norge.
- Iversen, Ragnhild Laird og Lars Laird Iversen. 2026/forthcoming. "Avoiding the tiger. Intersections of race and religion in a Norwegian kindergarten" in K.G. Erikson & M.K. Jore (Eds.) *Antiracist and Decolonial Approaches to Nordic Early Years Education*. Bloomsbury.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic traditions and Muslim youth in Norway*. Brill.
- Jacobsen, Brian Arly. 2025. The politics of perception: Politicians and the 'Muslim Other'. In A. Ackfeldt & J. Petersen (Eds.), *The production and consumption of non-Muslim Islams* (pp. 175–200). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781399542791-010>
- Khateeb, Ahmed. 2022. Kultur-møter i barnelitteratur. I Stokke, Ruth Seierstad og Tønnessen, Seip Elise (Red.), *Møter med barnelitteratur: Introduksjon for lærere* (2. utg., s. 315–334). Universitetsforlaget.
- Kristoffersen, Trond og Bjaberg, Sondre. 2022, 4. november. Hvor er mangfoldet i bøkene om Karsten og Petra? *Tidligvakt med Sondre og Trond* [Podkastepisode]. <https://shows.acast.com/tidligvakt/episodes/hvor-er-mangfoldet-i-bkene-omkarsten-og-petra>
- Kunnskapsdepartementet. 2017. *Rammeplan for barnehagen*. Utdanningsdirektoratet. <https://www.udir.no>
- Kunnskapsdepartementet. 2018. *Barnehagelærerrollen i et profesjonsperspektiv – et kunnskapsgrunnlag*. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/barnehagelærerrollen-i-et-profesjonsperspektiv/id2606264/>
- Lund, Hilde Birgitte Hjertager. 2022. *Ulikhet, likhet og mangfold: Pedagogisk ledelse og foreldreskap i kulturelt mangfoldige barnehager* [Doktorgradsavhandling, Høgskulen på Vestlandet]. Høgskulen på Vestlandet.
- Mignolo, Walter D. 2009. Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society*, 26(7–8), 159–181. <https://doi.org/10.1177/0263276409349275>
- Løkås, Mariell Tverrå. 2021, 29. oktober. Vil øke bevisstheten om mangfold i barnebøkene. *Barnehage.no*. <https://www.barnehage.no/bok-flerkulturell-integrering/vil-oke-bevisstheten-om-mangfold-i-barnebøkene/224608>
- Moe, Vibeke. (2022). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022: Befolkningsundersøkelse, minoritetsstudie og ungdomsundersøkelse*. HL-senteret. https://www.hlsenteret.no/forskning/jodisk-historie-og-antisemittisme/holdningsundersokelsene/holdningsundersokelsen-2022/hl-senteret_holdninger_til_joder_og_muslimer_web.pdf
- Moe, Vibeke og Døving, Cora Alexa. 2022. *Diskriminerings erfaringer blant muslimer i Norge*. HL-senteret. https://www.imdi.no/contentassets/81b9c85aed6e42c994cf812e6f491fc3/rapport_diskrimineringserfaringblantmuslimer.pdf
- Naveen, Mala. 2022. *Norsk nok: Tekster om identitet og tilhørighet* (1. utg.). Res Publica.
- Nyheim-Jomisko, Robert. 2024, 24. oktober. Eventyrland uten farger. *NRK Ytring*. Hentet fra <https://www.nrk.no/ytring/eventyrland-uten-farger-1.17621996>.
- Petersen, Jesper. 2023. Observing the Sunni-Shi'a divide in fieldwork: The when and where of Muslim identities. *Journal of Muslims in Europe*, 12(1), 58–76. <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10056>
- Petersen, Jesper og Ackfeldt, Anders. 2023. *The Case for Studying Non-Muslim Islams* Method & theory in the study of religion, 2023-04, Vol.35 (2-3), p.241-259
- Petersen, Jesper og Ackfeldt, Anders. 2025. Introducing non-Muslim Islam to Islamic studies. In Ackfeldt, Anders og Petersen, Jesper (Eds.), *The production and consumption of non-Muslim Islams* (pp. 1–19). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781399542791-002>
- Quijano, Anibal. 2000. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International*

- Sociology*, 15(2), 215–232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Ramirez, Carla og Lyså, Ida Marie. 2024. *Norskhet i bevegelse*. Cappelen Damm Akademisk/NOASP.
- Repstad, Pål. 2020. *Religiøse trender i Norge*. Universitetsforlaget.
- Rhedding-Jones, Jeanette, Nordli, Heidi og Tanveer, Javaria. 2011. *Beretninger fra en muslimsk barnehage i Norge*. Oslo: Fagbokforlaget.
- Said, Edward Wadie. 1978. *Orientalism*. Pantheon Books.
- Schmidt, Ulla. 2010. Religion i dagens Norge: Sekularisert? privatisert? pluralisert? I Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla. (Red.), *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering* (s. 196–204). Universitetsforlaget.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2020. *Muslimernes Muhammad – og alle andres*. Oslo: Gyldendal.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the subaltern speak? I C. Nelson & L. Grossberg (Red.), *Marxism and the interpretation of culture* (s. 271–313). University of Illinois Press.
- SSB. 2025. *Den norske kirke*. Statistisk sentralbyrå. <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/statistikk/den-norske-kirke>
- Svendsen, Stine H. Bang. 2014. Learning racism in the absence of ‘race’. *The European Journal of Women’s Studies*, 21(1), 9–24. <https://doi.org/10.1177/1350506813507717>
- Sødal, Helje Kringlebotn. 2018. *Kristen arv og tradisjon i barnehagen* (6. utg.). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Thoresen, Ingeborg Tveter. 2016. Verdier og kryssende krav i barnehagen: Lovverk og samfunnsmandat. *Prismet*, 67(2).
- Thun, Cecilie, Onsrud, Line Marie og Sund, Kristin Amine. 2023. Ubehag som ressurs: Kritisk mangfoldsledelse av profesjonelle læringsfellesskap i barnehagen. I Johannessen, Charlotte og Thun, Cecilie (Red.), *Organisering, arbeidsdeling og profesjonalitet i barnehagen*. Fagbokforlaget.
- Toft, Audun og Rosland, Kristine Toft. 2017. Barnehager og høytidsmarkering: En gjennomgang og diskusjon av begrunnelser knyttet til manglende markering av ikke-kristne høytider. *Prismet*, 68(4), 211–225. <https://doi.org/10.5617/pri.5595>
- Vassenden, Anders og Andersson, Mette. 2011. Whiteness, non-whiteness and ‘faith information control’: Religion among young people in Grønland, Oslo. *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), 574–593. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.511239>
- Winje, Geir. 2010. *Høytidsmarkering i barnehagen*. Oslo: Høgskoleforlaget.
- Winje, Geir. 2017. “Høytidsmarkering i barnehagen.” I *Religioner, mangfold og etikk i barnehagen*, 2. utg., redigert av Ingeborg Tveter Thoresen og Geir Winje, 131–143. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Winsvold, Aina og Gulbrandsen, Lars. 2009. *Kvalitet og kvantitet: Kvalitet i en barnehagesektor i sterk vekst* (Vol. 2/2009). Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.
- Østrem, Solveig, Bjar, Harald, Føsker, Line Rønningen, Hogsnes, Hilde Dehnæs, Jansen, Turid Thorsby, Nordtømme, Solveig og Tholin, Kristin Rydjord. 2009. *Alle teller mer: En evaluering av hvordan Rammeplan for barnehagens innhold og oppgaver blir innført, brukt og erfart* (Vol. 1/2009). Høgskolen i Vestfold.

Abstract

This article presents a decolonial analysis of the book *Karsten and Petra Celebrate Eid*. Given that children’s books often can serve as a primary source of knowledge and a pedagogical foundation for how kindergarten teachers address religion, we find it crucial to develop tools for the critical use of these books. We explore how Islam and Muslim practices are fragmented through a Christian prism, and how this process is closely linked to othering. In particular, we critically examine how Ramadan is

presented in the book, highlighting the various ways in which some of the religious and social aspects of Ramadan are downplayed. We emphasize the urgency for kindergarten teachers to engage Ramadan and Eid as situated and context specific practices. Utilizing Lund's typology of kindergarten community, we demonstrate how this can contribute to both communities of inequality and equality, and we highlight the possibilities and challenges of fostering diversity communities in kindergartens. The aim of this article is to enhance the literacy skills of kindergarten teachers regarding children's literature by providing tools for critical reading.

Jesper Petersen

Infiltrationsnarrativen: Case-studie af Florence Bergeaud-Blacklers bog *Broderismen*

Keywords: broderisme, islamisme, infiltrationsnarrativen, ikke-muslimsk islam, Det Muslimske Broderskab

Resume: Artiklen analyserer Florence Bergeaud-Blacklers bog *Broderismen* (2024) og den akademiske debat, den har affødt. Bergeaud-Blackler hævder at afsløre en hemmelig og strategisk, islamistisk infiltration af euro-amerikanske samfund med det formål at etablere et kalifat. Artiklen viser dog, hvordan denne fortælling konstrueres gennem en narrativ tilgang snarere end dokumenteret forskning, og argumenterer for, at *Broderismen* metodisk nærmer sig *creative writing*. Artiklen afsluttes med en diskussion af forumskifte og en analyse af den epistemologiske respons i primært danske forskningsmiljøer, som peger på dybere liggende uenigheder om kriterierne for god forskning.

I juni 2024 udkom bogen *Broderismen: Sådan undergraver islamister de vestlige samfund*, som er en dansk oversættelse af den franske bog: *Le Frérisme et ses réseaux: l'enquête*, (2023). Heri hævder Florence Bergeaud-Blackler (2024) at afsløre en hemmelig, islamistisk bevægelse, der har succes med en strategisk infiltrering af vestlige samfund med henblik på etablering af et kalifat (43).¹ Bogen er desuden udkommet på tysk i marts 2025 og på svensk i september 2025.

Jeg indleder denne artikel med et resume af *Broderismen*, hvorefter jeg analyserer den akademiske debat, hvori nogle forskere har kategoriseret *Broderismen* som en udokumenteret konspirationsteori, mens andre har vurderet, at bogen udgør solidt dokumenteret forskning. Herefter følger min egen vurdering, hvori jeg argumenterer for, at *Broderismen* udgør *creative writing* snarere end en empirisk undersøgelse. Artiklen afsluttes med en diskussion af forumskifter mellem universitetet, domstole og medier og en refleksion over de dybereliggende

¹ Jeg gengiver alle citater fra *Broderismen* ad verbatim inklusive tegnsætning (uden brug af "sic"), og alle kursiveringer er Bergeaud-Blacklers egne. For at gøre artiklen mere læselig angiver jeg blot sidetal i en parentes uden den fulde reference, og tilpasser store og små begyndelsesbogstaver.

Jesper Petersen er lektor på Københavns Universitet og PI på forskningsprojektet "Non-Muslim Islam". Han seneste to bøger er *The Making of a Mosque with Female Imams* og *The Islamic Juridical Vacuum* – begge udgivet på Brill.

epistemologiske standpunkter, der ligger til grund for uenighederne om *Broderismen*.

Ligesom flertallet af forskere, der har involveret sig i diskussionerne om *Broderismen*, så er jeg ikke islamismeforsker, selvom jeg gennem feltarbejde fra 2016 til 2024 i forbindelse med to forskningsprojekter har lært en del islamister at kende – herunder personer med relationer til Det Muslimske Broderskab (Petersen 2022b, 2025). Jeg har interviewet en enkelt central aktør med relation til Det Muslimske Broderskab, men mit fokus var et andet end at producere viden om Det Muslimske Broderskab. Derfor kan jeg end ikke konkretisere denne aktørs formelle relation til Det Muslimske Broderskab, andet end at det var velkendt, at personen prædikede og underviste i Det Muslimske Broderskabs teologi, og at personen rådede over midler fra udlandet til at finansiere sine religiøse aktiviteter. Pointen med at fremhæve dette i begyndelsen af artiklen er ikke at etablere mig som en autoritet på området – snarere tværtimod. Jeg ønsker imidlertid at fremføre, at Det Muslimske Broderskab er aktivt i Danmark i en eller anden udstrækning, og man kan undersøge dette empirisk, for miljøerne er ikke så lukkede, som Bergeaud-Blackler gør gældende.

Resume af *Broderismen*

Bergeaud-Blackler beskriver broderismen, som “en strategisk reflekteret og hemmelighedsfuld bevægelse”, og hendes bog *Broderismen* beskriver, hvordan denne bevægelse “opererer under den større offentligheds radar” (34). Broderismen udgør hverken en teologisk strømning (39), et politisk parti (40) eller en teologisk skole (40). Den er en religiøs vækkelsesideologi (40-41), en herredømmeideologi (43) og “et *handlingssystem*, der stiler efter at *opsamle* alle islamiske strømninger i én stor bevægelse, som skal etablere ‘kalifatets virkeliggørelse’ på jorden” (35). Broderisterne arbejder gennem indoktrinering af muslimske medborgere og infiltration af samfundsinstitutioner med henblik på underminering af vestlige demokratier – herunder infiltration af europæiske og amerikanske universiteter – for på sigt at etablere et kalifat.

Bergeaud-Blackler beskriver broderismen som en historisk udløber af Det Muslimske Broderskab, hvis grundlægger, Hassan al-Banna, udtænkte “de tre akser i broderskabets hand-

lingssystem, som stadig står ved magt i dag” (53): en vision, en identitet og en plan – forkortet VIP (41). Visionen (V) er at grundlægge en islamisk stat (53-62). Derfor er det nødvendigt med en fælles identitet (I) for “at bringe fællesskabet sammen og at sætte det i bevægelse” (63). Planen (P) er at transformere samfundet gennem syv trin begyndende med forandring på individniveau, som fører til forandringer i familien, i samfundet, i regeringen og ender med islamisk overherredømme (65).

VIP er ifølge Bergeaud-Blackler gennem tiden blevet revideret og tilpasset nye kontekster, hvilket er mest tydeligt i overgangen fra Det Muslimske Broderskab til broderismen. Bergeaud-Blackler forklarer, at broderisterne “har valgt Europa som det ideelle sted at udvikle deres aktiviteter og til at videreudvikle og eksperimentere med broderismen” (42). “Fra slutningen af 1970’erne beslutter Brødrene at slå sig ned i Europa” med økonomisk støtte fra Saudi Arabien (99). Broderisterne “organiserer socialhjælp, lektiehjælp og sportsundervisning, iværksætter osv. De sniger sig ind i mellemrummene i en velgørenhedsorganisation, et politisk parti, en stor virksomhed, åbningen af en sportshal eller et hospital” (79), og der dannes “alliancer uden formelt forhold til bevægelsen, som infiltrerer velgørende foreninger, sundhedscentre (profetisk medicin), skoler, butikker, virksomheder, fagforeninger og erhvervsuddannelser” (80).

Blandt andet på baggrund af en 14-siders notesbog, der i 2001 blev fundet af schweizisk politi i forbindelse med en politirazzia, argumenterer Bergeaud-Blackler for, at 1980’erne udgjorde et vendepunkt for broderismen, som i denne periode blev internationaliseret. Notesbogen, som er dateret til 1. december 1982, indeholder en 12-punkts plan på arabisk med titlen *Mod en global strategi for islamisk politik* (82-84). Bergeaud-Blackler beskriver indholdet som både bevidst vagt formuleret og skrevet med henblik på kommunikation uden misforståelser:

Dokumentet, der er henvendt til Broderskabets øverste ledelse, ser ud til at være skrevet med bevidst vage formuleringer som for at foregribe, at det kunne falde i forkerte hænder. Det er en slags køreplan, som er lagt an på at kommunikere de indledende instrukser uden misforståelser. (82)

Bergeaud-Blackler tilføjer, at “En anden og nyere plan bliver opdaget i december 2009, som led i en tysk politiefterforskning (og den bekræfter det oprindelige programs fremskridt). Her er

der tale om en 'fireårsplan' (2008-2011) for Broderskabet skrevet på arabisk" (84). Det vil sige, at planerne bliver fulgt: "Det er bemærkelsesværdigt, at ingen af Brødrenes handlinger strider mod strategien fra 1982 eller de andre planer, man hist og her har fundet i Europa" (109, cf. 114, 359). Bergeaud-Blackler uddyber ikke indholdet af de planer, man hist og her har fundet, og hun giver ingen referencer, der gør det muligt for læseren at verificere eller vurdere, hvad hun konkret taler om. Hun fremfører dog, at et ikke nærmere defineret broderistisk lederskab løbende følger op på planerne:

Broderskabets Europa bliver således opbygget mellem de franske, schweiziske, tyske og britiske poler, som mødes hvert andet år i overensstemmelse med det program og den tidsplan, som Broderskabets stiftende fader, Hassan al-Banna, skitserede og efter en fremgangsmåde, der minder meget om mafiagrupper. (109)

Broderisterne anvender indoktrinering (77, 311) – der af Bergeaud-Blackler også omtales som omprogrammering af individet (77, 88, 165) og hjernevask (114, 349) – som en af deres vigtigste redskaber:

Indoktrineringen sker gennem en prægning, der påvirker individet og strækker sig ind i hans familie og sociale miljø. Målet er som nævnt ikke at trække den udvalgte person ud af sit miljø, men snarere at omprogrammere ham eller hende på stedet i det miljø han eller hun i forvejen er i. (88)

Denne metode, som broderisterne ifølge Bergeaud-Blackler overtager fra Det Muslimske Broderskab i Egypten (114), er angiveligt så effektiv, at broderisterne "forvandler hver en hvervet til selv at blive hverver, ofte uden deres vidende herom" (71, cf. 114). Dette gør, at selvom man aldrig har "været medlem af Broderskabet", så kan man "alligevel arbejde for det, selv uden at vide det" (78). Denne form for rekruttering uden rekruttens vidende kan ifølge Bergeaud-Blackler lade sig gøre, fordi "Prægningsprocessen er så langsom, at målpersonen måske ikke er klar over sin forvandling eller sit de facto-tilhørsforhold" (77). I andre sammenhænge anvender broderisterne "deres propaganda på at aktivere et mål, der allerede er på plads, men ikke nødvendigvis klar over, hvad det bliver brugt til" (79). Det er dog almindeligt, at "Brødrene indoktrinerer det enkelte individ for at

kunne trænge ind i det miljø, som den pågældende opererer og udvikler sig i, og indoktrineringen fører kun sjældent til en eds-aflæggelse (*bay'a* er forbeholdt nogle få udvalgte)” (114).²

Broderismen inkluderer repræsentanter for forskellige teologiske strømninger såsom Jamaat-e-islami (94-99), Milli Görüş (157), “broderistisk salafisme”³ (241-248), islamisk stat (54) og jihadister, der “er brødre, som har mistet eller ikke har opdyrket den tålmodighed, som er broderskabets kardinaldyd” (241). Profiler såsom Abul A’la Mawdudi (94-99), Ali Kettani (99-102), Tariq Ramadan (178-181), Yusuf al-Qaradawi (115-140) og “Abdullah Azzam, den palæstinensiske muslimske Broder, som i 1980’erne skulle blive mentor for Osama Bin Laden” (108), udpeges som broderister. Ligeledes kategoriseres en lang række muslimske organisationer som broderistiske eller broderisternes samarbejdspartnere – herunder *Center for Danish Muslim Relations* i Danmark (CEDA), som Bergeaud-Blackler placerer i sidstnævnte kategori (213, 216).

De grupperinger af muslimer, som Bergeaud-Blackler samlet kategoriserer som broderister, identificerer sig ikke med hinanden – flere opfatter endda hinanden som værende frafaldne. Dette kommer også til udtryk i *Broderismen*, hvor Bergeaud-Blackler blandt andet skriver, at det salafistiske “*La science légiférée* tøver ikke med at ekskommunikere (takfrisere) salafister, der er uddannet i Medina, fordi de har tilknytning til Brødrene” (262), og at Det Muslimske Broderskab “ideologisk set er fjendtligt indstillet over for petromonarkiernes wahhabisme” (99). Samtidig skriver Bergeaud-Blackler, at “en broderist finder ikke på at modsige nogen anden muslim offentligt, men forsøger snarere at tale ham til fornuft privat” (358). Denne tilsyneladende selvmodsigelse skyldes en gennemgående uklarhed omkring, hvem broderisterne er, hvilket udgør et alvorligt problem i Bergeaud-Blacklers argumentation for, at en konkret bevægelse har succes med en strategisk og planlagt infiltration af vestlige samfund med henblik på at undergrave disse og på sigt etablere et kalifat. Uklarheden bliver kun større af, at Bergeaud-Blackler enkelte steder beskriver Broderismen som en bevægelse, man kan være medlem af (78, 114)⁴ og aflægge troskabsed til (114). Sidstnævnte forvirring skyldes måske en gennemgående sproglig sammenrodning af broderismen og Det Muslimske Broderskab – sidstnævnte betegnes flere gange som moderselskabet (69, 112), men relationen mellem de to er uklar. Repræsentanterne kaldes også både broderister og Brødre, hvilket fremgår af citaterne i denne artikel.

2 Det er bemærkelsesværdigt, hvor passiv en rolle, Bergeaud-Blackler tilskriver de personer, som hun mener, bliver omprogrammeret, hjernevasket og indoktrineret – særligt i betragtning af, hvor aktiv en rolle anden forskning tilskriver individet i sådanne processer (Inge 2017; Schielke 2015; Mahmood 2012).

3 Bergeaud-Blackler forklarer, at “Der findes i Europa, kun et lille antal rene salafister da deres kald er at flytte til udlandet. I Frankrig er det hovedsageligt broderistiske salafister, som går ind for en krævende ortopraksi, men ser deres fremtid i et islamiseret samfund i Europa. Broderistisk salafisme er en syntese af broderisme og salafistisk ortopraksi” (245).

4 Bergeaud-Blackler beskriver også et enkelt sted muslimer som “medlemmer af islam” (141).

Enkelte steder beskriver Bergeaud-Blackler broderismen i metafysiske begreber såsom i den første linje af konklusionen, hvor hun skriver, at “Mit ærende med denne bog har været at beskrive broderismens ideologi, strategier og mål, sådan som de bliver dyrket af kræfter, ‘der står Det Muslimske Broderskab’⁵ nær” (351). Ligeledes definerer Bergeaud-Blackler broderismen som “en kraft, der fra midten stræber efter at samle alle islams strømninger” (355), og det er vigtigt at kæmpe imod, for “Svifter vi den opgave, bliver vi medansvarlige i at styrke de kræfter, som truer os” (34). *Broderismen* er gennemgående ukonkret, hvilket blandt andet afspejles i brugen af abstrakte begreber såsom “kræfter” eller gennem at give islam agens – altså at gøre islam til en aktør, der handler, i sætninger såsom “Islam ser sig selv som ...” (38) – og i øvrigt en aktør, der har en historisk mission (54, 117). I nogle sammenhænge styrer islam mennesker: “Selvom man i islam skal gøre ...” (48), men i andre sammenhænge styrer mennesker islam, såsom når broderisterne “forhindrer udviklingen af sekulære strømninger blandt muslimer” (361) og “hæmmer ... islams evne til at forny sig og tilpasse sig Europa” (360). Ligeledes tænker (355) og drømmer broderismen (356), og individer kan blive “fanget i broderismens magtgreb” (357).

Bergeaud-Blackler understreger, at broderismen og sunni-islam “indskrives sig i den asharitiske *Kalam* (eller teologi) – den eneste muslimske teologi, der blev tilbage, efter at mu’tazilismen sygnede hen i det 9. århundrede” (45, cf. 47). Denne fremstilling danner grundlag for et argument om skrifternes og autoriserede lærdes uomgængelige autoritet for muslimers tro og praksis:

Godt og ondt kan kun kendes gennem åbenbaringen, så muslimer kan ikke bruge fornuften som deres eneste kriterium til at skelne mellem gode og onde handlinger. De er nødt til at henvise til teksterne, normalt gennem de retslærdes fortolkninger, som bliver formidlet videre af muftier, prædikanter eller imamer. (46)

Det vil sige, at Bergeaud-Blackler udleder, at muslimers forståelse og praksis af islam er dikteret af tekster, og at islamiske autoriteter kan styre muslimers tro og handlinger i en sådan grad, at muslimer ikke kan tænke uden for disse rammer. Med andre ord antager Bergeaud-Blackler, at alle muslimer lever i overensstemmelse med ovenstående asharitiske standpunkt, i stedet for at undersøge empirisk, om dette er tilfældet. Det er derfor væsentligt at understrege, at Bergeaud-Blacklers påstand

5 Det er uklart, hvorfor Bergeaud-Blackler anvender citationstegn her. Hun citerer ikke nogen, og der er ingen henvisning.

står i direkte modstrid med et omfattende korpus af empiriske studier – både antropologiske (e.g. Otterbeck 2010; Schielke 2015; Petersen 2022b; Jeldtoft 2011; Flueckiger 2006; Hill 2018) og historiske (e.g. Ahmed 2016; Bulliet 1994; Waardenburg 1978).

Ovenstående tilskrivelse af autoritet ses også, når Bergeaud-Blackler fremsætter handleanvisninger i *Broderismens* konklusion, hvor ideen om islamiske autoriteters magt til at diktere muslimers handlinger spiller en central rolle i hendes løsning:

Hvis de religiøse ledere ikke vil fordømme broderismen, som de så udmærket kender, og som bringer nationen i fare, så må staten vælge at indgå i en form for konkordat med islam, dvs. en aftale med udpegede ledere, som står til ansvar over for nationen, og udtrykkeligt vil få besked på at forbyde alle praksisser, som er uforenelige med landets værdier og love. (360)

Bergeaud-Blackler forklarer, at “Taktisk placerer Brødrene sig i midten. Deres ambition er at ekspandere, omfatte og omslutte alle muslimske strømninger fra midten” (223). For at opnå dette mål implementerer broderisterne “Doktrinen om den gyldne middelvej (*wasatiyya*)”, som gør det muligt for “Broderskabet at fungere som mæglere i alle konflikter og på én gang være ekstremisternes moderate modpol og de liberales ortodokse modstykke” (133). Broderisterne anvender ifølge Bergeaud-Blackler *double-talk* og fremhæver i denne kontekst Tariq Ramadan: “Teknikken består i at henvende sig til to modsatrettede målgrupper og få hver af dem til at tro, at han alene taler til dem, samtidig med at han fremstår afbalanceret i sine vurderinger” (180, cf. 352, Hoffmann 2024a). Moderat islam er med andre ord blot en facade, som broderisterne sætter op:

Hver gang en politisk myndighed ønsker at få udtalelser eller råd fra islams repræsentanter – det være sig for at bekæmpe terrorisme, kæmpe imod vold i belastede kvarterer eller modvirke islamofobi – stiller Brødrene en ad hoc-institution til rådighed, som typisk kun overlever lige så længe, som den tildelte mission består. Målet er at skabe den illusion, at der findes en euroislam under ledelse af åndelige, strengt rettroende og fredelige autoriteter. (148)

Denne strategi udgør ifølge Bergeaud-Blackler en praktisk foranstaltning, som afspejler det nuværende styrkeforhold mel-

lem europæiske stater og broderisterne. Bergeaud-Blackler forklarer, at "I sin aktuelle ... version indgår der ikke militære midler i broderismens erobningsstrategi, fordi magtbalancen endnu tegner [sig] ugunstig, hvis der skulle komme en sådan konfrontation" (183). Sådanne militære midler kan imidlertid komme i brug, for broderisterne er ikke modstandere af vold. Broderisterne kategoriserer snarere Europa som *dar al-ahd*,⁶ men "kontrakten er per definition en *midlertidig* aftale: Den kan brydes og *Dar al-Ahd* erklæres for *Dar al-Harb* (selv inden for små territorier)" (159, cf. 353). Det vil sige, at broderisterne "afviser ikke så meget volden, fordi den i sig selv er umoralsk, som fordi den skaber ubalance i læren om den gyldne middelvej og kan få den større plan til at mislykkes" (242). Det vil sige, at når broderisterne fordømmer jihadisme, så "sker det ikke ud fra principper, men fordi disse handlinger er ineffektive i forhold til at realisere planen" (138). Med andre ord udgør broderismen ifølge Bergeaud-Blackler en voldsparat bevægelse, som strategisk vælger ikke at anvende vold i den nuværende situation, men broderisterne er villige til at anvende vold, når det på et tidspunkt bliver gunstigt i forhold til etableringen af et kalifat i Europa. For nuværende arbejder broderisterne imidlertid gennem gradvis tilvænning:

Det 21. århundredes broderistiske bevægelse er et handlingssystem, der vil udvide sin magt gennem sine planer og erklæringer. Den sigter mod at vænne verden gradvis til sharia-lovgivning, og ultimativt er dens mål at finde (tilbage) til den kalifale *tawhīd* [enhed]. (183)⁷

Ifølge Bergeaud-Blackler er universiteterne succesfuldt blevet infiltreret af broderister, og "Det er indiskutabelt, at formelle aliancer mellem militante islamister og venstrefløjspartierne har sat sit præg på det meste af islamismens historie" (270). Det skyldes blandt andet, at "Islamismen og en række grupper på den yderste venstrefløj deler en række fælles principper, deriblandt en manikæisk dualisme (et binært syn på verden som opdelt i gode og onde kræfter)..." (271). Det er i denne kontekst bemærkelsesværdigt, at Bergeaud-Blackler anvender begrebet "kræfter" til at beskrive broderisterne (se ovenfor). Til trods for "dybe ideologiske modsætningsforhold, som logisk burde føre til sammenstød" (271) og uenigheder over "de fleste politiske, økonomiske og sociale spørgsmål" (271), så åbner venstrefløjen velvilligt "døre for dem [broderisterne] til universiteter, ngo-verde-

6 *Dar al-Ahd* (traktatens hus) betegner territorier, som har indgået fredsftaler eller traktater med muslimske samfund, mens *Dar al-Harb* (krigens hus) henviser til områder, der ikke har sådanne aftaler og derfor anses for potentielle konfliktzoner. Disse begreber blev historisk brugt til at klassificere verdens territorier ud fra deres relation til det muslimske fællesskab og har haft betydning for retslige diskussioner om jihad, diplomati og sameksistens. I dag er deres relevans omstridt og genstand for både historisk analyse og nutidig politisk og teologisk debat.

7 Bergeaud-Blackler omtaler forskellige mærkesager for broderisterne, men dette er ofte uden henvisninger. Eksempelvis skriver Bergeaud-Blackler uden henvisning, at broderisterne har fremsat "særkrav om ret til kvindeligt omskæring" (123).

nen og grønne (snarere end økologiske) partier” (224). Det er nemlig interessefællesskaberne, som driver enkeltpersoner og grupper til at indtræde i alliancer, og dette er ikke begrænset til blot politikere:

Der hersker ikke nogen mangel på enkeltpersoner eller grupper, der er klar til at træde til som underleverandører. Det kan være studerende eller forskere i sociologi eller antropologi, der vil specialisere sig i kampen mod diskrimination eller islamofobi; politikere der leder efter vælgere; ledere af naboskabsforeninger, der arbejder for ‘mangfoldighed’ og ‘sameksistens’; virksomheder, der forsøger at komme ind i halal-branchen osv. Alle disse entreprenører kan drage fordel af at indgå i loyalitetsforhold til den broderistiske virksomhed uden at blive identificeret med brandet. (223)

Universiteterne er ifølge Bergeaud-Blackler blevet infiltreret af broderister gennem islamisering af viden (168-181, 361), hvilket udgør “et systematisk og nøje planlagt forsøg på at generobre videnskaberne for islams sag” (167). Bergeaud-Blackler beskriver fænomenet som “doktrinen om islamisering af viden” (269), hvortil hun tilføjer, at “Brødrenes plan om at islamisere viden retter sig navnlig mod humaniora og samfundsvidenskaberne” (169).

Islamiseringen af viden indledtes i 1970’erne. Her “lykkedes det for Broderskabets elite eller i al fald dele af den at sikre sig et fodfæste på universiteterne i Europa, USA, Australien og New Zealand” (165-166). Bergeaud-Blackler beskriver datidens akademikere som “en åndselite ... grebet af et ‘dekonstruktionsvanvid’”, der begyndte med Jean-Paul Sartre og siden spredte sig til USA “med amerikanske universiteters import af *French theory* og *the linguistic and hermeneutic turn*” (166). Nutidens arvtagere er “postmodernister og deres wokeistiske afkom” (303). Det vil sige, at vestlige universiteter ifølge Bergeaud-Blackler gennem egen teoriudvikling har gjort sig sårbare over for infiltreringen.

Alliancerne med venstrefløjen og dele af academia udgør ifølge Bergeaud-Blackler *soft law* og *soft power*. Broderisterne “får sine fjender til at rette deres illusioner, styrker og midler mod sig selv” (353). Eksempelvis udviklede broderisterne begrebet islamofobi “som et instrument til at fremme fundamentalistisk islam” (199). Begrebet, som ifølge Bergeaud-Blackler er udviklet for at gennemføre Qaradawis planer (352), giver nemlig

broderisterne en offerimmunitet (152), som kan mobiliseres imod staten:

Offerrolle-dyrkelse ('victimisme') er blevet det magtfulde våben, som *soft power*-broderisterne bruger til at presse demokratiske stater til indrømmelser ved deres stadige mobilisering af forargelse, som gør blind.... Alt hvad der behøves er den hylemaskine,⁸ der skriger islamofobi. Og som går i gang, hver gang vi kritiserer islam eller bare kritiserer islamisk vold. (192)

Desuden spiller begrebet islamofobi ifølge Bergeaud-Blackler en vigtig rolle for muslimsk identitetsdannelse med direkte relation til al-Bannas oprindelige plan. "Islamofobi er et upræcist defineret begreb", der anvendes til at "hævde en særlig form for menneskehed, der har en særlig identitet – muslimen, der tilhører Ummaen. Dette er I-dimensionen i vores VIP-skema (Vision, Identitet, Plan)" (192). Begrebet islamofobi udgør ifølge Bergeaud-Blackler "et farligt begreb, hvis teser er uklare og aldrig bevises – og som man derfor aldrig kan holde op med at studere" (123, cf. 199, 200) og "de mange undersøgelser om islamofobi, hvoraf ingen dog virker særligt overbevisende som påvisning af, at der findes en specifik racisme mod muslimer. Men islamofobi-diskursen gør det betydeligt lettere at sprede den offerfortælling, der skal cementere Ummaen" (337).⁹ Det vil sige, at forskere, der forsøger at undersøge islamofobi, i virkeligheden lader sig føre af broderisterne, mens "den virkelighed, det [islamofobibegrebet] skal forestille at beskrive, aldrig er blevet faktisk bevist" (352).

Bimodal distribution peger på epistemologisk problem

Hvis forskningens kvalitet vurderes ud fra fælles kriterier for god forskning, så vil vurderingerne være normalt distribueret. Det vil sige, at selvom vurderingerne ikke er identiske, så vil de alligevel ligge tæt på hinanden, fordi de foretages på baggrund af fælles kriterier for god forskning. Vurderingerne af *Broderismen* er imidlertid bimodalt distribueret, hvilket demonstrerer, at de forskere, der har udtalt sig om *Broderismen*, enten er uenige om kriterierne for god forskning eller vurderer noget andet – eksempelvis om bogen er i overensstemmelse med egne

8 Dette er den tekniske term, Bergeaud-Blackler anvender gennem hele bogen (se også 192, 213 og 360).

9 Bergeaud-Blackler skriver, at antisemitisme eksisterer, men det er et andet fænomen end islamofobi (193). Hun tilføjer, at "Islam er den eneste religion, der er sluppet fri af det 20. århundredes jødisk-kristne Vesten og har tilladt jødehad at leve videre i sig selv og føjet sig selv til antisemitismens familie" (354, cf. 193).

politiske overbevisninger.¹⁰ Hvis førstnævnte er tilfældet, så demonstrerer den bimodale distribution en epistemologisk krise, men hvis sidstnævnte er tilfældet, så afspejler den bimodale distribution forskernes politiske overbevisning (eller en anden variabel) snarere end den forskningsmæssige kvalitet af *Broderismen*. En tredje mulighed er, at den ene gruppe vurderer, om *Broderismen* udgør god forskning, mens den anden gruppe vurderer i henhold til andre kriterier. Nedenfor demonstrerer jeg den bimodale distribution blandt forskere begyndende med de positive vurderinger.

Professor på Institut for Statskundskab på Københavns Universitet, Peter Nedergaard (2024), vurderer i Berlingske, at “Bogen er en overmåde veldokumenteret kritik¹¹ af islamismen i alle dens forgreninger”, at bogen er baseret på “mange års studier i feltet”, og at Bergeaud-Blackler “trækker ... på al den relevante fransk- og engelsksprogede forskning om emnet”. De to første vurderinger er almene vurderinger af epistemologi og metode, mens sidstnævnte er en vurdering, som kræver specialiseret kendskab til forskningslitteraturen om islamisme.

Ph.d. i fransk litteratur med erfaring fra feltarbejde blandt muslimer i Danmark, Tine Magaard, er enig med Nedergaard. I sin anmeldelse i Weekendavisen skriver hun blandt andet, at Bergeaud-Blackler “leverer 443 siders solid dokumentation”, og at “Hun baserer sig på mange års feltarbejde” (Magaard 2024). Magaard vurderer ikke, om bogen er tilstrækkeligt forankret i den eksisterende forskningslitteratur.

Professor på Det Teologiske Fakultet, Thomas Hoffmann, vurderer i sit forord til *Broderismen*, at “Bergeaud-Blackler baserer sine analyser på mange års erfaringer med antropologisk arbejde blandt muslimer samt på en kritisk læsning af centrale kildetekster og konsultation af forskningslitteraturen” (11). Hoffmann deler Bergeaud-Blacklers opfattelse af, at bogen kalder på politisk handling, og han peger blandt andet på, at “der med Socialdemokratiets Frederik Vads tale om den udlændinge- og integrationspolitiske tredje erkendelse¹² [er] åbnet op for en lydhørhed over for Bergeaud-Blacklers analyser og hypoteser” (20). Bogen bør med Hoffmanns ord “læses med Danmark in mente” (20) og er et “udtryk for rettidig omhu, som bør tilflyde myndigheder og beslutningstagere” (20).

Mens Nedergaard, Magaard og Hoffmann vurderer *Broderismen* til at være forskning af høj kvalitet, så kommer andre forskere frem til diametralt modsatte konklusioner. Professor Eme-

10 Som analysen nedenfor viser, er der ingen indikationer på støj i distributionen af vurderingerne (Kahneman, Sibony og Sunstein 2021).

11 Det er uklart, hvorfor Nedergaard bruger begrebet kritik snarere end undersøgelse.

12 Frederik Vad holdt den 5. april 2024 en tale i Folketinget, hvori han lancerede en tredje erkendelse om, “at arbejde, uddannelse, bolig, turpas til foreningslivet og en pletfri straffeattest ikke er nok, hvis man samtidig bruger sin position til at undergrave det danske samfund indefra”. Vad var desuden den første person til at anvende begrebet “broderisme” i danske, trykte medier den 12. januar 2024 (Vad 2024).

ritus på Afdelingen for Kulturstudier og Orientalske Sprog på Oslo Universitet, Bjørn Olav Utvik, vurderer i et interview med Weekendavisen, at “Der er tale om en konspirationsteori”. Han vurderer desuden – i diametral modsætning til Nedergaard – at Bergeaud-Blackler har ignoreret den eksisterende forskningslitteratur. Lektor på Afdelingen for Filosofi og Religionsvidenskab på Utrecht Universitet, Joas Wagemakers, er enig med Utvik og kalder *Broderismen* for “konspirationsteoretisk” (Safi 2024).

Bergeaud-Blackler understreger, at hendes bog ikke udgør en konspirationsteori, fordi hun dokumenterer sine påstande. Hun er dog klar over, at nogen kunne få den tanke: “Taler man om et ‘program’ eller en bagvedliggende ‘plan’, må man regne med at blive beskyldt for at dyrke konspirationsteorier”. Bogens projekt udgør imidlertid “det stik modsatte af at forfalde til konspirationstænkning” (34), fordi “her må vi huske på, at karakteristisk for konspirationsteorier er troen – *uden dokumentation* – på, at konspiratorernes skjulte og koordinerede handlinger bestemmer en strategisk reflekteret og hemmelighedsfuld bevægelse, og hvordan den opererer under den større offentligheds radar” (34). Det vil sige, at bogen beskriver en konspiration, men dette udgør ifølge Bergeaud-Blackler ikke en konspirationsteori, fordi bogen dokumenterer sine påstande.

Seniorforsker på Dansk Institut for Internationale Studier, Manni Crone (2024), vurderer at “Det feltarbejde, Blackler lægger frem i bogen, er ved nærmere eftersyn temmelig beskedent” og “generelt lever hendes dokumentation ikke op til gængse akademiske standarder”. Crone tilføjer desuden, at Bergeaud-Blackler “gengiver anden forskning ukorrekt”, og at “Hvis *Broderismen* skal indgå i debatten om en ny fase i dansk udlændingepolitik, skal den gås meget grundigt efter i sømmene og suppleres med forskning, der bygger på egentligt feltarbejde og seriøs omgang med kilder”.

Ovenstående analyse er baseret på samtlige vurderinger af forskere udgivet i danske aviser, men der er stadig tale om en lille prøve. Det er dog værd at bemærke, at hvis prøven udvides til også at inkludere *Broderismens* andet forord – skrevet af den franske professor Gilles Kepel – samt de franske forskere Margot Dazey og Haoues Seniguer, så ses den samme bimodale distribution.

Kepel vurderer, at “Florence Bergeaud-Blacklers afhandling¹³ har den store fortjeneste, at den minutiøst dokumenterer denne [infiltrations]proces i dens nationale og internationale dimen-

13 Der er hverken tale om en afhandling eller en forskningspublikation. *Broderismen* er ikke fagfællebedømt.

sioner, og tilbyder os den hidtil mest omfattende analyse af fænomenet” (30) og, at Bergeaud-Blackler “anskueliggør dens [broderismens] metoder forbilledligt med sin gennemgang af broderskabets strategier for at trænge ind i europæiske institutioner og det akademiske område, gennem islamisering af viden og indoktrinering af kvinder og børn” (30).

I kontrast hertil kalder Seniguer (2023) ligesom Utvik og Wagemakers *Broderismen* for konspiratorisk, mens Margot Dazey (2024) gennemgår en lang række metodiske problemer, påpeger den manglende dokumentation og fremhæver, at Bergeaud-Blackler ignorerer store dele af den eksisterende forskningslitteratur. Dazey bemærker afslutningsvis i sin anmeldelse, at hun er bekendt med, at hendes omfattende kritik, som er lidt mere end 13.000 ord lang, kan læses som en bekræftelse af *Broderismens* påstand om samarbejder mellem broderister og forskere. Det vil sige, at hun fremhæver, at *Broderismen* ikke kan falsificeres, eftersom enhver kritik bekræfter hypotesen.

Den 1. december 2024 udgav Lene Kühle og Manni Crone (2024b) en omfattende og alvorlig kritik af *Broderismen* inklusive mistanke om plagiat, forvrængning af citater, manipulation med citater, udokumenterede påstande og faktuelle fejl. Til trods for at kritikken fylder 30 sider, så forklarer Kühle og Crone, at de har undladt at foretage “en udtømmende gennemgang af noter, referencer og kilder, da omfanget af problemer er så forholdsvis stort, at det ville være en næsten uoverkommelig opgave” (Kühle og Crone 2024b).

Desuden har Kühle og Crone i samarbejde med otte studerende gennemgået bogens citater og referencer. Kühle og Crone forklarer, at “Det kan virke lidt emsigt at gå op i referencer, men tilstedeværelsen af referencer er væsentlig for at læseren kan undersøge de påstande, som bogen fremsætter” (Kühle og Crone 2024a). Gennemgangen viste, at 50 procent af citater manglede referencer, 28 procent af citater var uden sidetal, 8 procent af citater var behæftet med andre typer af fejl, mens kun 14 procent af citater var fejlfri.

Jeg er enig i Kühles og Crones kritik, eftersom jeg også blev frustreret over *Broderismens* iøjnefaldende mange faglige fejl, citationer uden referencer, sproglige uklarheder, selvmodsigelser og faktuelle fejl. Det er i mine øjne bemærkelsesværdigt, at de to forordsforfattere ikke har gjort forlaget og Bergeaud-Blackler opmærksom på problemerne med henblik på rettelse inden udgivelse. Der optræder eksempelvis hyppige fejl såsom

at *ijtihad* oversættes med “mystisk forening med gud” (131), forveksling af den store og lille jihad (183), Ahmed Akkari¹⁴ beskrives som “en ung tysker af libanesisk herkomst” (74) etc.

Kühles, Crones og de otte studerendes stikprøve på indhold og systematiske gennemgang af citater rykkede imidlertid ikke ved den bimodale distribution. Med henvisning til Kühles og Crones kritik udtalte Professor på Det Juridiske Fakultet på Københavns Universitet og formand for samme universitets praksisudvalg, Mads Bryde Andersen, til Berlingske: “At man ikke citerer en reference i detaljer, kan ikke i sig selv give anledning til påtaler om videnskabelig uredelighed, og der skal ganske meget til, for at den slags anses som tvivlsom forskningspraksis”. I kontrast hertil vurderer professor på Juridisk Institut på Syddansk Universitet og formand for samme universitets praksisudvalg, Sten Schaumburg-Müller, at “Der er helt åbenlyst tale om tvivlsom forskningspraksis, hvis forskernes opgørelse står til troende. Det er meget svært at skrive en bog helt uden fejl, men sagen er alvorligere, når der er tonsvis af fejl” (Fast 2024a). Den bimodale distribution peger på et epistemologisk problem: Hvis forskerne reelt har vurderet, om *Broderismen* udgør god forskning, så er forskerne stærkt uenige om kriterierne for god forskning.

I den offentlige debat om *Broderismen* blev der også henvist til europæiske efterretningstjenesters vurderinger, men også her blev repræsentationen bimodal. I et forsvar af *Broderismen* foranlediget af kritik (Kühle og Crone 2025) fremførte Hoffmann i begyndelsen af 2025, at “adskillige europæiske efterretningstjenester og myndigheder i årtier har leveret vurderinger af Broderskabet og co., som flugter Bergeaud-Blacklers” (Hoffmann 2025a), og ligeledes

Som en anerkendt ekstremismeforsker med speciale i Broderskabet tørt bemærker i den spritnye Handbook of Political Islam in Europe har europæiske tjenester og myndigheder i mange år haft mandat til at studere og monitorere bevægelsen. Deres skudsmål er stort set lige så mistænksomme og negative som Bergeaud-Blacklers. Forskeren kalder det ligefrem en konsensus. Bogen om broderisme skriver sig netop ind i den konsensus. (Hoffmann 2025a)

Hoffmann oplyser ikke, hvem af de 42 forfattere i Handbook of Political Islam in Europe, han refererer til som “en anerkendt ekstremismeforsker med speciale i Broderskabet”.

14 Ahmed Akkari er en tidligere dansk islamist, som spillede en central rolle i forbindelse med Muhammedkrisen i 2005–2006, hvor han fungerede som talsmand for en delegation af imamer, der rejste til Mellemøsten for at skabe international opmærksomhed om Jyllands-Postens Muhammed-tegninger.

Da debattøren Steffen Groth (2025) senere udfordrer denne fremstilling ved at gennemgå en række europæiske efterretnings-tjenesters seneste trusselsvurderinger, svarede Hoffmann (2025b) med en modsatrettet læsning af samme og yderligere efterretningstjenesters vurderinger. Resultatet er igen en bimodal repræsentation af europæiske efterretningstjenester: Ifølge Hoffmann er efterretningstjenesterne enige med Bergeaud-Blackler, men ifølge Groth er efterretningstjenesterne uenige med Bergeaud-Blackler.

Med andre ord er universitetets implicite budskab, at enten er vestlige samfund – herunder universiteterne selv – blevet succesfuldt infiltreret af en hemmelig organisation med planer om magtovertagelse og etablering af et kalifat, eller også er dette ikke tilfældet. Dermed fremstår universitetet som producent af to diametralt modsatrettede konklusioner, hvor aftagerne af dets viden frit kan vælge, hvilken de ønsker at tilslutte sig. Spørgsmålet om konklusionernes gyldighed forskydes således fra universitetets videnskabelige domæne til andre arenaer, hvor afgørelsen af, hvad der er sandt, træffes på baggrund af kriterier, der ikke nødvendigvis er videnskabelige eller epistemologisk konsistente.

Modsatrettede konklusioner inden for emner med politisk bevågenhed er hverken et nyt fænomen eller særegent for islamiske studier. Naomi Oreskes og Erik M. Conway (2012) har i *Merchants of Doubt* dokumenteret lignende bimodale distributioner i debatter om, hvorvidt tobaksrygning er sundhedsskadeligt, om passiv rygning er sundhedsskadeligt, om ændringerne i ozonlaget er menneskeskabte, og om klimaforandringerne er menneskeskabte. De viser, at i alle disse tilfælde opstod der videnskabelig konsensus årtier før den politiske og offentlige accept. Årsagen til at disse videnskabelige konsensuser ikke er blevet anerkendt tidligere, følger et tydeligt mønster: politiske interesser skaber, forstærker og vedligeholder alternative forklaringsrammer, som systematisk underminerer tilliden til den forskningsbaserede viden. Forskere – typisk fra andre discipliner eller med perifer tilknytning til det pågældende felt – spiller her en central rolle ved at optræde som specialister, der vurderer fagspecifik viden og dermed tilfører tilsyneladende videnskabelig legitimitet til positioner uden solidt forskningsmæssigt grundlag. Oreskes og Conway understreger dog, at disse forskere ikke nødvendigvis handler i ond tro; deres studie undersøger snarere, hvordan forskere kan komme til at overvurdere deres kompetencer til at foretage sådanne vurderinger,

og hvordan de på den baggrund når frem til deres konklusioner.

Strukturerne, der afdækkes i *Merchants of Doubt*, syntes også at være til stede i debatten om *Broderismen*, selvom Gilles Kepel (en anerkendt islamismeforsker) har valgt at lægge sit navn bag bogen. Sidstnævnte er formentlig – mere end noget andet – årsagen til, at *Broderismen* har formået at skabe en debat, for tæserne i bogen er på ingen måde nye. Dette er eksempelvis tydeligt, hvis man læser Roel Meijers og Edwin Bakkers (2013) gennemgang af udbredte narrativer om Det Muslimske Broderskab. Denne tekst, som blev udgivet et årti før *Broderismen*, fremstår som et næsten fyldestgørende resume af *Broderismen*.

Afslutningsvis er det vigtigt for mig at understrege, at jeg mener, at uenighed på universitetet er en styrke – ikke en svaghed. Jeg konstaterer blot, at den bimodale distribution af vurderinger har konsekvenser, samtidig med at jeg tager Bergeaud-Blackler, Hoffmann, Kepel, Nedergaard og Magaard alvorligt ved at bruge tid på at læse deres tekster og fremføre mine indvendinger, som jeg præsenterer nedenfor.

Empiri, metodologi og epistemologi

Det mest bemærkelsesværdige ved *Broderismen* er diskrepansen mellem de påstande, som Bergeaud-Blackler fremsætter, og den dokumentation, hun lægger frem. Mange af de informationer, som hun præsenterer, udgør etableret viden, såsom at islamistisk missionsvirksomhed ikke er skarpt organisatorisk opdelt (Otterbeck 2000), at muslimske organisationer laver lobbyarbejde (Klausen 2007; Nielsen 2014), og at Det Muslimske Broderskab og andre islamistiske grupper er aktive i Europa (Maréchal 2008; Meijer og Bakker 2012; Peter og Ortega 2014; Peter 2006; Hamming 2022). Sidstnævnte er desuden tydeligt, eftersom Det Muslimske Broderskab blandt andet afholder årskonventioner. I *Broderismen* indskrives sådanne velkendte information imidlertid i en narrativ om en hemmelig bevægelse, som har succes med at infiltrere europæiske samfund med henblik på genindførelse af kalifatet – en plan, der ifølge Bergeaud-Blackler er så succesfuld, at broderisterne nu kontrollerer en del af venstrefløjen, universiteterne og medierne.

Narrativen forvandler lobbyisme til entrisme, utopiske idealer til alvorlige sikkerhedstrusler og muslimers kamp for

borgerrettigheder til muslimers kamp for indførelsen af sharia. Enkelte steder i *Broderismen* er den narrative konstruktion endda tydelig i Bergeaud-Blacklers sprogbrug såsom i den første linje af introduktionen, hvor hun skriver, at “*The halal way of life* ... kunne være dets [broderskabets] slagord” (37). Det vil sige, at vi ikke får at vide – på baggrund af en empirisk undersøgelse – hvad broderismens slagord er. I stedet kommer en del af Bergeaud-Blacklers narrative produktion til syne.

I store dele af *Broderismen* undersøger Bergeaud-Blackler ikke broderismen – hun opfinder broderismen meget lig en fiktionsforfatter, der tager inspiration fra den virkelige verden. Det vil sige, at læsere af *Broderismen* bliver præsenteret for et univers, der i høj grad ligner nutidens Europa, men der er tilføjet en narrativ, der strukturerer informationer, som er plukket fra nutidens Europa. Metodisk er dette ikke væsensforskelligt fra andre fiktionsforfattere såsom Michel Houellebecq (2016), der i sin bog *Submission* beskriver, hvordan Det Muslimske Broderskab overtager magten i Frankrig (cf. Kühle og Crone 2025). Den primære forskel ligger i, at Bergeaud-Blackler hævder at foretage sig noget andet – nemlig en afsløring af faktiske forhold (43). For at underbygge denne konklusion er det nødvendigt kort at gennemgå, hvordan Bergeaud-Blackler dokumenterer sin narrativ.

Det empiriske grundlag for *Broderismen* består primært af parafraseringer af en række muslimske lærdes publicerede værker, materiale fra hjemmesider, to dokumenter fra politieforskningerne i henholdsvis Schweiz og Tyskland (se ovenfor) samt genbrug af data fra et tidligere forskningsprojekt om halal (se nedenfor). Der er i sig selv intet problem i at genanvende data, når de er relevante for nye forskningsspørgsmål. Det er dog bemærkelsesværdigt, at Bergeaud-Blackler ikke har ny produceret empiri, der direkte adresserer de spørgsmål, hun forsøger at besvare i *Broderismen*. Med andre ord bygger bogens konklusioner ikke på egentlige studier af broderister, sådan som man ellers kunne forvente.

Bergeaud-Blacklers nævner egen produktion af data i form af et ikke nærmere bestemt feltarbejde i Bordeaux i 1992 udført i forbindelse med hendes ph.d.-afhandling (39-40, 115), tre fokusgruppeinterview med i alt 18 kvinder foretaget i 2017 i forbindelse med et forskningsprojekt om halal (311-338) og to vidnesbyrd fra europæiske brødre. Bergeaud-Blackler præsenterer egentlig fem vidnesbyrd, hvoraf tre er parafraseret fra pub-

likationer af Khalil al-Anani¹⁵ og Lorenzo Vidono.¹⁶ De sidste to vidnesbyrd stammer fra “undersøgelser, jeg selv har foretaget” (74). Sidstnævnte uddybes ikke – end ikke årstallet for disse undersøgelser oplyses – og som læser må man derfor formode, at Bergeaud-Blackler henviser til de to interviews, der på de efterfølgende sider ikke har kildeangivelser (75-77). De fem cases (en dansk, to svenske og to franske) dokumenterer, at Det Muslimske Broderskab er aktivt i Europa – at det missionerer og hverver medlemmer. Der er intet overraskende i denne konklusion, hvilket blandt andet ses af, at mindst tre af de fem cases hentes i eksisterende forskningslitteratur. Det fremgår ligeledes af Maréchals forskning, som Bergeaud-Blackler kritiserer for at være ukritisk – eksempelvis af hendes bog *The Muslim Brothers in Europe* (Maréchal 2008).

Bergeaud-Blackler beretter om sine sejre og udfordringer med at navigere under sit feltarbejde i Bordeaux i 1992, hvor hun undersøgte en moske, “Som Broderskabet havde overtaget” (39-40). Ligeledes tager hun udgangspunkt i dette feltarbejde i sin beskrivelse af, hvordan islamiske bestsellere lå fremme hos de familier, som hun besøgte (115). Igen er der intet overraskende i disse oplysninger.

Under et forskningsprojekt om halal i 2017 foretager Bergeaud-Blackler sammen med en kollega tre fokusgruppeinterview med i alt 18 muslimske kvinder (311-338). En af fokusgruppeinterviewene tager en drejning, da en af informanterne, Maryam, viser sig at være velbevandret i islamisk teologi. Hendes religiøse autoritet bliver hurtigt anerkendt i gruppen, og Bergeaud-Blackler bemærker, at efter Maryam er kommet med en udtalelse om halal, “er samtaleens udvikling kommet ud af vores hænder”. Den efterfølgende dialog, siger Bergeaud-Blackler, gav hende “mulighed for at overvære en ‘indoktrineringsseance’” (311) og udgjorde en “mulighed for at indsamle og analysere nogle af de temaer og teknikker, som bruges til at indoktrinere kvinder i salafistisk ortopraksi” (311). Interviewet består imidlertid – sådan som Bergeaud-Blackler præsenterer det – blot af en diskussion om islam mellem nogle kvinder, hvor en informant poserer som religiøs autoritet, hvilket anerkendes af nogle og afvises af andre. Sidstnævnte leder Bergeaud-Blackler til at konkludere, at “indoktrineringen godt kan fungere, selv uden nødvendigvis at samle fuld støtte” (338). Der er imidlertid intet usædvanligt ved fokusgruppeinterviewet, sådan som Bergeaud-Blackler præsenterer det. Der er snarere tale om, at Bergeaud-

15 Kilden, der henvises til, findes ikke på litteraturlisten. Desuden gives der ingen sidetal.

16 Kilden, der henvises til, indeholder ikke det pågældende interview. Der gives desuden ingen sidetal.

Blackler fortolker sine data ind i sin narrativ og dermed forvandler en delvist succesfuld posering som religiøs autoritet til en indoktrineringsseance.

Bergeaud-Blacklers narrative tilgang har samme effekt som et *threshold concept* (Meyer og Land 2005) – nemlig at når først man har internaliseret narrativen, så kan alt fortolkes og forstås gennem narrativens linse. Dette udgør også en gennemgående cirkelslutning i Bergeaud-Blacklers argumentation: Hun hævder, at der pågår en succesfuld infiltration, og derfor tolker hun konsekvent alt som eksempler på netop denne infiltration. Data, som ikke umiddelbart understøtter denne tese, bliver omfortolket, sådan at de passer ind i narrativen som eksempler på infiltrationens skjulte eller sofistikerede karakter. Dermed bliver teorien immun over for falsifikation og forstærker blot sin egen præmis, hvilket svækker dens videnskabelige validitet.

Eksempelvis spekulerer Bergeaud-Blackler over, hvorfor den tidligere leder af Forum of European Muslim Youth and Student Organisation, Michaël Privot, ikke blev stævnet, da han i 2020 udtalte, at organisationen engang havde været en broderistisk organisation (153): “Er der mon tale om en taktik for at beskytte en mand, der hæver at være en tidligere Broder, og for at give troværdighed til den exit-historie, han fortæller i sin bog ...?” (154). Hun tilføjer, at det ikke er “en ulogisk spekulation, at han stadig kan være aktør i Broderskabets yderst hemmelige strategi for at infiltrere de europæiske institutioner” (156). Eksemplet illustrerer den metode, hvormed Bergeaud-Blackler gennemgående analyserer data på en måde, så de bekræfter snarere end modsiger narrativen.

Hvis Bergeaud-Blacklers narrativ lægges til grund for analysen, så kan den kvindelige imam Sherin Khankan, som tager inspiration fra Tariq Ramadan, anses for at være broderist (Petersen 2022b: 256). Ifølge Bergeaud-Blackler var Ramadan “i en årrække en af deres bedste hververe af kvinder” (235), men “andre cyberprædikanter følger i hans fodspor og bliver stadig flere og stadig mere populære. De omfatter en kategori af kvindelige internetinfluencere, der hæver at være ‘islamiske feminister’, en selvmodsigelse, men appellerende begrebssammenstilling, der fungerer som effektivt illusionsmageri” (235). Ifølge Bergeaud-Blackler “er det Tariq Ramadan, der kan tage æren for, at udtrykket ‘islamisk feminisme’ glider in i det daglige ordforråd” (236). Det vil sige, at vi som læsere forventes at afvise, at dette kunne have noget at gøre med islamisk feministiske teologer så-

som Amina Wadud, Fatima Mernissi og Asma Barlas eller aktivister såsom Asra Nomani, Seyran Ates og Sherin Khankan – bare for at nævne nogle få navne i en verdensomspændende fænomen (Hammer 2012; Petersen 2022b; Ali 2022). I sin bog *Radical Reform* diskuterer Ramadan i øvrigt kort islamisk feminisme som en mangefacetteret bevægelse (Ramadan 2009: 344-46). Bergeaud-Blackler er bekendt med denne bog, hvis titel hun mener er selvmodsigende (181).

Khankan har gentagne gange været genstand for anklager om at være radikal islamist frem for islamisk feminist. Et gennemgående træk i disse anklager er, at hun fremstilles som en illusionsmager, mens islamisk feminisme afvises som en selvmodsigelse (Petersen 2022b: 237-62; 2022a). Denne narrativ giver dog ikke mening, når Khankan undersøges nærmere. Khankan faciliterer eksempelvis islamiske ægteskaber (nikah) mellem muslimske kvinder og ikke-muslimske mænd,¹⁷ anerkender islamiske ægteskaber mellem homoseksuelle,¹⁸ leder fredagsbøn og tager afstand fra islamisk polygami (Petersen 2022b). Man kan således anlægge en broderistisk fortolkningsramme på Khankan, men når hendes virke undersøges empirisk, mister narrativen hurtigt sin forklaringsevne.

Det er vigtigt for mig at understrege, at jeg ikke mener, at *Broderismen* udgør ren fiktion. Jeg argumenterer for, at der er centrale dele af *Broderismen*, som metodisk er resultatet af *creative writing* snarere end videnskabelig undersøgelse. Eksempelvis er det meget muligt, at islamofobi-begrebet i nogle sammenhænge anvendes til at skabe en offerimmunitet, sådan som Bergeaud-Blackler beskriver (152), men det kan ikke på det grundlag konkluderes, at protester imod islamofobi indgår i en hemmelig bevægelses bestræbelser på at omstyrte de vestlige demokratier og etablere et kalifat. En mere nærliggende forklaring kunne være, at muslimer oplever diskrimination, racisme og hadefulde angreb imod islam, og at de med udgangspunkt i de oplevelser har fundet begrebet brugbart – heriblandt organisationer, der ønsker disse oplevelser adresseret politisk.

Narrativens rolle i *Broderismen* kan også illustreres gennem sammenligning med bogen *A Mosque in Munich* af journalist på New York Times, The Wall Street Journal og the New York Review of Books, Ian Johnson, der i 2001 vandt Pulitzer Prisen for sin dækning af forfølgelsen af Falung Gong i Kina (Johnson 2010). Baseret på arkivarbejde (både åbne og private) og 46 interviews fortæller Johnson en historie, der er uforenelig med in-

17 Der er konsensus blandt islamiske retslærde (*fuqaha*) om, at dette er forbudt (*haram*).

18 Khankan har offentligt udtrykt sit ønske om at vie homoseksuelle muslimer, men hun bøjede sig for flertallet af medlemmer i Mariam Moskeens bestyrelse, som fravalgte denne sag af flere forskellige årsager (for en uddybning, se Petersen 2022b).

filtrationsnarrativen, for i hans fremstilling har Det Muslimske Broderskab etableret sig i et samspil med euro-amerikanske efterretningstjenester og embedsmænd. Det er værd at bemærke, at Johnson – i modsætning til Bergeaud-Blackler – har produceret en omfattende empiri, som er målrettet at besvare de spørgsmål, som han stiller i sin bog. Johnson gennemgår perioden fra afslutningen af anden verdenskrig indtil begyndelsen af 2000'erne og viser, hvordan euro-amerikanske (samt sovjetiske) efterretningstjenester og embedsmænd har rekrutteret og ført muslimske aktører, og som modydelse har de imødekommet disse aktørers interesser.

Johnsons undersøgelse slutter i begyndelsen af 2000'erne med en kritik af, hvordan den franske stat strategisk har samarbejdet med *Union des organisations islamiques de France* (UOIF) vel vidende, at denne organisation er en del af Det Muslimske Broderskab. Johnson interviewer i denne forbindelse Hervé Terrel, en embedsmand i det franske indenrigsministerium, som siger, at "If you say that the UOIF is not the Muslim Brotherhood, it's a kind of naïvité. They are. But they also accept the rules here and want to play the game" (Johnson 2010: 221). Bernard Godard – en embedsmand med speciale i islam og sikkerhed med en lang karriere i det franske indenrigsministerium og rådgiver i forhold til islam for to indenrigsministre i tiden umiddelbart før og efter 9/11 (Jean-Pierre Chevènement (1997) og Daniel Vaillant (2002-2004) – har sidenhen offentliggjort, at han er manden bag pseudonymet Hervé Terrel, som han i øvrigt har anvendt til at udgive en del tekster (Amghar, Boubekour og Emerson 2007: 226). Johnson beretter om sit interview med Terrel/Godard:

Terrel disagreed emphatically. "Favoring the Brotherhood was the point. It's not a problem to deal with them; on the contrary. In all of Europe, the only groups that have thought of how to find their place in society are Islamists." True, the Brotherhood does not represent all Muslims, but for Terrel they are attractive because "they have the intellectual level to talk with a government official" like him. In other words, they wear suits, have university degrees, and can formulate their demands in ways that a politician can understand... Ordinary people don't make good interlocutors. They don't have a political program that you can discuss. Ordinary people are

messy. The UOIF was also attractive because it helped fill a hole in social services that the state was unwilling to address. UOIF mosques offer after-school tutoring, day care, and activities for women. (Johnson 2010: 221)

Dette er blot et blandt mange eksempler på, hvordan Johnson gennem interviews med embedsmænd og efterretningsfolk demonstrerer, hvordan den franske stat har samarbejdet med Det Muslimske Broderskab, hvilket er noget ganske andet end Bergeaud-Blacklers påstand om broderisters hemmelige infiltration. Johnson tilføjer, at

Such people weren't blowing things up. They were not only tolerated but valued. Far from problematic, their extremist and undemocratic views were a sign of credibility. They could talk to the "Muslim street." They became one of democracy's most highly valued commodities: a dialogue partner. (Johnson 2010: 219)

Det er vigtigt at understrege, at Johnson ikke fremsætter den velkendte konspirationsteori om, at islamisk ekstremisme udelukkende er et resultat af CIA's fremme af amerikanske udenrigspolitiske interesser. I stedet viser Johnson, hvordan Det Muslimske Broderskab strategisk navigerer i den europæiske kontekst – med fuld bevidsthed om, at de besidder en religiøs legitimitet, som CIA og andre europæiske statsaktører ønsker at anvende til egne formål, hvilket muliggør forhandlinger, som også tilgodeser Det Muslimske Broderskabs interesser. Det vil sige, at Johnson viser, at snarere end hemmelig infiltration, så er der tale om forhandlinger, hvor hver part varetager egne interesser.

Inddragelsen af *A Mosque in Munich* viser, at konklusionen ændrer sig signifikant, hvis plottet ændres, eftersom plottet både afgør, hvilken information, der er signifikant i en narrativ, og hvordan denne information struktureres (Bennett og Royle 2016). Jeg vil i denne forbindelse bemærke, at selvom Johnsons metode i form af arkivarbejde og interview med centrale aktører i fortællingen er velvalgt i forhold til de spørgsmål, han ønsker at besvare, så bliver narrativen i nogle dele af bogen styrende for konklusionerne. Et eksempel er Johnsons fortolkning af et møde mellem den forhenværende amerikanske præsident Dwight D. Eisenhower og Said Ramadan (sammen med andre). Her lader Johnson narrativen blive styrende for sin udlægning af mødet, selvom han kun har meget få kilder at belyse mødets indhold og dets betydning (Johnson 2010: 116-18).

Bergeaud-Blacklers narrativ om hemmelig infiltration og Johnson narrativ om strategiske partnerskaber er modsatrettede. Pointen med at inddrage Johnson er ikke at stemple hans fortælling som sand i modsætning til Bergeaud-Blackler – om end Johnson faktisk fremlægger dokumentation for sine påstande, sådan at vi kan efterprøve hans konklusioner. I stedet er pointen at vise, hvordan en simpel ændring af plottet kunne have ledt Bergeaud-Blackler til en helt anden konklusion.

Afslutningsvis vil jeg – ligesom Crone, Kühle og Dazey – bemærke, at der er et slående fravær af relevant forskningslitteratur i *Broderismen*, hvorfor jeg også finder Nedergaards vurdering af, at Bergeaud-Blackler “trækker ... på al den relevante fransk- og engelsksprogede forskning om emnet” overraskende – ligesom Hoffmanns bemærkning om, at Bergeaud-Blackler har konsulteret forskningslitteraturen. Enkelte steder i *Broderismen* fremfører Bergeaud-Blackler endda påstande om, at denne forskningslitteratur slet ikke eksisterer. Hun skriver blandt andet om Qaradawi, at “han bliver ikke taget alvorligt, og hvad værre er: Ingen gør sig rigtig den umage at læse ham” (117). Dette står i skærende kontrast til den efterhånden omfattende litteratur om Qaradawi¹⁹ – eksempelvis antologien *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* (Gräf og Skovgaard-Petersen 2009). Denne litteratur diskuteres dog ikke i *Broderismen*, ligesom den heller ikke optræder i bogens litteraturliste.

Når Bergeaud-Blackler enkelte steder i *Broderismen* indgå i diskussioner med andre forskere, så er dette typisk gennem misrepræsentation, hvilket jeg fokuserer på nedenfor i en diskussion af infiltrationsnarrativen og universitetet.

Infiltration af universitetet

Bergeaud-Blackler beskriver antropologiens forskningshistorie som kritisk og videnskabelig fra Jean-Jacques Rousseau indtil Claude Lévi-Strauss (292) dog videreført i to forgreninger af Clifford Geertz og Ernest Gellner. Om denne periode bemærker hun, at “Den radikale teori om viden som magt, efter inspiration af Foucault, havde endnu ikke inficeret universiteterne” (301). Ifølge Bergeaud-Blackler brydes denne linje i 1980’erne med Talal Asad til fordel for “et dogme om kulturernes inkomensurabilitet, der reducerer alle kulturelle fakta til ‘diskurs’” (292). Bergeaud-Blackler skriver blandt andet, at

19 Se Bettina Gräf’s “Yusuf al-Qaradawi: State of Research” for en grundig gennemgang af denne litteratur (Gräf 2009).

Asad går endnu længere. For ham er ‘vestlige antropologer’ og ‘vestligt orienterede muslimske intellektuelle’ (sic)²⁰ udelukket fra at kunne frembringe gyldig viden om islam, fordi de nødvendigvis må bruge en utilstrækkelig analytisk ramme til at studere denne religion. Kun islamiske rammer vil kunne afkaste korrekte fortolkninger af islam. Der findes ikke andre veje til at forstå en given virkelighed end ved at lytte til, hvad insideren har at sige om den, hvilket kun kan rapporteres af en antropolog, i det omfang han eller hun fungerer som ren mikrofonholder. (303)

Det vil sige, at ifølge Bergeaud-Blackler er det et normativt standpunkt i islamforskningen (med inspiration fra Asad), at antropologer ikke må analysere deres data, men udelukkende videreformidle dem ukritisk:

For det første må de ‘vestlige’ antropologistuderende nedskalere deres krav på at producere viden, da denne aldrig vil være mere end relativ i forhold til deres synspunkt, og de må herefter nøjes med at afrapportere om de ‘indfødte diskurser’. For det andet og som noget langt mere bekymrende ansporer Asads forestillinger om, at alene insiderberetninger bør tages i betragtning, forskere til primært at indsamle de beretninger, der hænger bedst sammen (da de er forbudt selv at tænke og konceptualisere). (304)

Bergeaud-Blackler konkluderer, at “Asads ræsonnement adskiller sig ikke fra salafistens” (303), hvilket hun begrundes med at: “Hvis det for Asad er sammenhængen i den oprindelige fortælling, der afgør det antropologiske arbejdes kvalitet, så bliver den fundamentalistiske diskurs den bedste, der kan opdrives” (304).

Asads (1986) konceptualisering af *discursive tradition(s)* i teksten “The Idea of an Anthropology of Islam” er en af de mest citerede metodetekster inden for det antropologiske studie af islam. Jeg gengiver den derfor ikke her, men for læsere uden for dette felt er det væsentligt at understrege, at Asad ikke har argumenteret for den metodiske tilgang, som Bergeaud-Blackler tilskriver ham – snarere tværtimod. Asads begreb introducerede diskursteori til det antropologiske studie af islam – og for nogle også Alasdair C. MacIntyres (1981/2014) traditionsbegreb – hvilket muliggjorde en kritisk behandling af emic perspektiver og dermed understøttede arbejdet med etic beskrivelser.

20 Dette “(sic)” er ikke indsat af mig. Det optræder i den citerede tekst.

Desværre fremsætter Bergeaud-Blackler sine påstande uden henvisninger, hvilket gør det umuligt at lokalisere de passager, der måtte have inspireret hendes læsning. Jeg vil dog bemærke, at selvom jeg selv har skrevet kritisk om Asad og derfor har læst både hans arbejder og hans kritikere, er jeg er aldrig stødt på en fremstilling, der blot tilnærmelsesvis ligner den, Bergeaud-Blackler fremsætter (Petersen 2020: 61-67; 2022b: 10-11).

Bergeaud-Blacklers kritik af islamforskningen har sat et markant præg på debatten om hendes bog. Kritikere af *Broderismen* er i vidt omfang blevet mødt med beskyldninger, der stilistisk ligger tæt op ad dem, hun selv fremsætter. Hun mistænker blandt andet forskere for bevidst at tilbageholde dele af deres viden (291), og hun anklager feltforskere for at fordreje deres observationer for at tækkes gatekeepere. Ifølge Bergeaud-Blackler kan dette ske i en sådan grad, at informanterne reelt får indflydelse på forskernes konklusioner (203-204, 214, 217).

Dette synspunkt er ligeledes blevet fremført af lektor Jakob v. H. Holtermann fra Det Juridiske Fakultet ved Københavns Universitet, som har rettet tilsvarende anklager mod Lene Kühle og Manni Crone i forbindelse med deres kritik af *Broderismen*. I et debatindlæg hævder Holtermann, at det er “sandsynligt,”²¹ at de to har et klart motiv”, og uddyber:

For det første er det et almindeligt kendt dilemma for islamforskere, at muslimske kilder har det med at tørre ind, i det sekund man som forsker producerer islam-kritiske konklusioner. ... Ved at iscenesætte sig selv som neutrale, interesseløse og svært bekymrede forskere og rette et potentielt dræbende slag imod Bergeaud-Blacklers islamkritik har de to forskere – for nu at sige det på godt jysk – ikke ligefrem forringet deres kilders og informanters velvilje og dertilhørende mulighed for adgang i moskeerne og de islamiske trossamfund. Sidstnævnte har været Kühles felt i de sidste mange år. (Holtermann 2024)

I nogle af denne type sager har Bergeaud-Blackler været med til at fremme konspirationsteorier om forskeres skjulte agendaer. Eksempelvis udgav *Journal du Dimanche* i april 2025 en artikel, hvori det blev antydnet, at forskere tilknyttet projektet *The European Qur'an* var en del af eller stod nær netværk forbundet med muslimske brødre (Chamatin 2025). *The European Quran*-projekt er finansieret med en synergibevilling fra *European Re-*

21 Holtermanns kursivering.

search Council på 9,8 mio. EUR og er forankret på fire europæiske universiteter – herunder Københavns Universitet.

Artiklen i *Journal du Dimanche* byggede på løse koblinger mellem forskernes faglige samarbejder, institutionelle tilknytninger og tidligere formidlingsaktiviteter, som blev præsenteret som indicier på islamistisk indflydelse. Kort efter stillede Bergeaud-Blackler op til interview i *Le Figaro*, hvor hun fortolkede *The European Quran*-projekt gennem linsen i sin infiltrationsnarrativ med påstanden om, at “her er der en intention, der går forud for resultaterne” (Gaschignard 2025). Historien blev gengivet og forstærket i opslag på sociale medier – herunder af Bergeaud-Blackler som en central aktør, hvilket bidrog til at give anklagerne legitimitet i dele af den offentlige debat. Herfra eskalerede sagen hurtigt til det politiske niveau, da medlemmer af Europa-Parlamentet rettede formelle spørgsmål til Europa-Kommissionen om projektets legitimitet og finansiering såsom “Has the Commission made sure that no beneficiary of the funding concerned has links with the Muslim Brotherhood or political Islamism?” (E-002376/2025) og “Does the Commission find it acceptable that the EU is indirectly funding work connected to the Muslim Brotherhood’s ideology?” (E-001515/2025).

Forløbet illustrerer en bredere tendens, hvor akademiske uenigheder om metode og kilder forvandles til loyalitets- og sikkerhedsspørgsmål, hvilket skubber diskussionen væk fra fagfællebedømmelige kriterier i retning af skjulte intentioner, mistænkeliggørelse af kollegaer og påstande om samarbejder med diffust definerede netværk – alt sammen med konsekvenser for forskningsfriheden og forskningsformidlingen.

I en efterfølgende modreaktion udgav en lang række fagfæller en støtteerklæring til *The European Quran* og påpegede projektets metodiske stringens og sekulære, kildekritiske tilgang, samtidig med at de understregede projektet forskningsmæssige værdi.²² I et svar på støtteerklæringen postede Bergeaud-Blackler den 18. maj 2024 på X, at underskriverne ikke havde svaret på de anklager, der var rettet imod dem, at underskriverne foretrak islamisering af viden fremfor videnskab, at de opfører sig som en flok (*meute*), mens hun underkendte fagligheden af den udvælgelsesproces, projektet har været igennem ved European Research Council.

22 Støtteerklæringen blev udgivet i magasinet *Fabula* den 17. maj 2025: <https://www.fabula.org/actualites/127718/fiers-de-travailler-avec-john-tolan-et-le-coran-europeen.html> (set den 14. august 2025).

Forumskifte

Da Berlingske forelagde Kühle og Crones kritik for Bergeaud-Blackler, svarede hun med et 96 siders langt forsvarsskrift for sin bog. Hun ønskede imidlertid ikke forsvaret offentliggjort, og da Berlingske informerede hende om, at de til trods for forsvarsskriftet alligevel ville bringe Kühle og Crones kritik af *Broderismen*, svarede Bergeaud-Blackler med trusler om sagsanlæg mod både Berlingske som avis og Kühle og Crone som forfattere til kritikken (Fast 2024b). Bergeaud-Blackler gjorde dog ikke alvor af truslerne, da Berlingske alligevel udgav kritikken.

I en akademisk kontekst er det højest usædvanligt at skrive et langt forsvarsskrift, som man efterfølgende vælger at hemmeligholde. Ligeledes er det usædvanligt at true kollegaer med sagsanlæg, fordi de fremsætter videnskabelig kritik. Begge vanskeliggør akademisk diskussion, og sidstnævnte flytter diskussionen fra universitetsforummet til domstolene. Bergeaud-Blackler problematiserer selv indskrænkningen af den akademiske ytringsfrihed i *Broderismen*, hvor hun blandt andet bemærker, at vi lever i “en tid, hvor brugen af udtryk som ‘islamist’ eller ‘Det Muslimske Broderskab’ kan udløse sagsanlæg fra personer, der nødigt vil se sig afsløret” (351, cf. 192, 208), og hun mener, at “Brødrene med forkærlighed misbruger det vage begreb om islamofobi, når man kan konstatere, hvor stor magt den blotte beskyldning om islamofobi i dag har til at lukke munden på folk, endnu før der er sagt et eneste ord” (208, cf. 106, 197, 204). Ligeledes omtaler hun udstøelsesmekanismer på universitetet: “Stadig er det sådan, at sætter man spørgsmålstegn ved tesen om islamismens svækkelse, risikerer man umiddelbart at blive rubriceret på den yderste højrefløjs minuspole, stempet som racist eller som konspirationsteoretiker” (282, cf. 278, 283) og “I den akademiske verden er det nu blevet sådan, at nægter man at bruge den upræcise term ‘islamofobi’, kommer man uvægerligt til at udsætte sig selv for hårde angreb og beskyldninger for at være ‘racist’, ‘islamofobisk’ – eller som minimum for ‘at gå den ekstreme højrefløjs ærinde’ (197).

Det er bemærkelsesværdigt, at Bergeaud-Blackler anvender samme strategi over for sine modstandere, som hun anklager for at gå islamisters ærende (se også sagen med *The European Quran*-projekt ovenfor). Bergeaud-Blackler peger ikke på konkrete retssager, hvor personer er blevet retsforfulgt for at bruge begreber såsom islamist eller Det Muslimske Broderskab. I ste-

det pointerer hun, at Forum of European Muslim Youth and Student Organisation i forbindelse med et dementi om, at de ikke var en del af Det Muslimske Broderskab, “forbeholder sig retten til at tage retslige skridt mod organisationer og enkeltpersoner, der fremsætter falske beskyldninger” (153).

Bergeaud-Blacklers bekymringer om censur og forskeres taktiske undvigelse af bestemte emner er næsten identisk – omvendt modsat rettet – blandt forskere, der mener, at vi bør tale om islamofobi. Jocelyn Cesari bemærker eksempelvis, at

Compared to the English or German scholarship, there is an academic underinvestment in studying this form of racism since no social science PhD dissertation contains the term Islamophobia in its title and very few of them deal with Islamophobia as a research subject. Worse still, conferences dealing with the issue of Islamophobia have been censored inside and outside the university. (Cesari 2023)

Det vil sige, at Cesari beskriver oplevelser, som ligner Bergeaud-Blacklers oplevelser til forveksling – blot med modsat rettet fortegn. Dette indikerer, at ens vurdering af censur og akademisk frihed afhænger af ens position i forskningsfeltet.

Uenigheden mellem Bergeaud-Blackler og Cesari er karakteristisk for hele diskussionen på området; snarere end at fremføre undersøgelser, der dokumenterer påstande, udtrykker forskere deres umiddelbare indtryk som fakta – typisk uden refleksioners over deres egen position i feltet. Dette er særligt bemærkelsesværdigt, når man tager i betragtning, hvor enkelt disse påstande kunne fremsættes som hypoteser, der kan testes empirisk.

Udover forskubning til retslige fora, så er *Broderismen* blot det seneste eksempel på en debat, der i højere grad er blevet diskuteret i medierne end på universiteterne. Det samme gør sig gældende for udgivelser såsom *Islams forfaldne hus* (Koopmans 2020), *Magt og (m)ulighed* (Galal og Liebmann 2020) og *Rapport om brugen af niqab og burka* (Københavns Universitet 2009). Med andre ord er *Broderismen* blot det seneste eksempel på, hvordan danske medier (og sociale medier) udgør diskussionsfora, hvor borgere tilslutter sig en blandt flere epistemer, der er produceret på universitetet (cf. Oreskes og Conway 2012). Den bimodale distribution medfører med andre ord, at det bliver legitimt blot at vælge sin narrativ, for universitetet – repræsen-

teret af individuelle forskere – giver forskningsmæssigt belæg for at indtage modsatrettede standpunkter.

Præmisserne for offentlig debat er fundamentalt anderledes end universitetsfora såsom seminarier, konferencer og offentlige forsvar. I medier forventes forskere at omskrive forskningens indhold – eventuelt til narrativer – sådan at publikum kan følge med, hvilket medfører, at det stærkeste argument ikke nødvendigvis bliver det mest overbevisende. Denne præmis forstærkes af, at forskeren i den offentlige debat må overbevise publikum – ikke sin modpart. Desuden er det omkostningsfuldt at inddrømme fejl og skifte standpunkt i den offentlige debat, fordi det rammer forskerens renommé som vidensautoritet i den offentlige debat. Dette er særdeles uhensigtsmæssigt, fordi det at lade sig overbevise af empiriske studier og gode argumenter udgør en vigtig del af at skubbe forskningsfronten fremad.

Mistænkelighedens hermeneutik og kritisk fantasi

Nedergaard og Magaard har ikke involveret sig yderligere i debatten om *Broderismen* i danske aviser, mens Hoffmann har forsvaret *Broderismen*. Den 27. december 2024 erklærede Hoffmann i et svar på kritik fra Groth (2024) sig delvist enig i, at Bergeaud-Blacklers tese ikke er dokumenteret i *Broderismen*:

Første kritik er min bemærkning om, at Bergeaud-Blacklers tese om infiltration ikke “er endegyldigt bevist, men til en høj grad sandsynliggjort”. Til den anfører Groth kritisk, at “bogens retoriske modus er ikke at formulere tentative teser, men derimod bombastiske konklusioner”. Ja, det kan der være noget om, men det ændrer ikke, at bogens ærinde hele vejen igennem er at sandsynliggøre og overbevise læseren – ved inddragelse af alle håndkilder og ræsonnementer – om, at der faktisk er god grund til bombastiske konklusioner. (Hoffmann 2024b)

I sit svar på Groths kritik kategoriserer Hoffmann *Broderismen* som en debatbog, mens han i anerkendende vendinger beskriver Bergeaud-Blackler som “en slags ‘vild analytiker’ inden for islamismeforskningen”, der anvender “kritisk fantasi” og “mistænkelighedens hermeneutik” i sit arbejde (Hoffmann 2024b). I kontrast hertil skriver Hoffmann i et senere debatindlæg, at

Kühle og Crone “Af for mig uransagelige årsager abonnerer på (fantasiløs?) scientisme” (Hoffmann 2025a).

Paul Ricoeur (1970) opfandt begrebet “mistænkelighedens hermeneutik” til at betegne en læsemåde, hvor teksters overflade anses for potentielt vildledende, hvorfor forskeren må finde tekstens dybere mening ved at fokusere på, hvad teksten ikke siger, og på den måde udlede mindre synlige og mindre flatterende sandheder (Butter og Knight 2020: 37-38). Hoffmann taler ligefrem om denne fremgangsmåde som en af sociologiens og antropologiens kardinaldyder:

Én af sociologiens og antropologiens (og beslægtede discipliners) kardinaldyder er netop det “konjunktivistiske” i form af den kritiske fantasi. Tænk eksempelvis på sociologen Mills klassiker *The Sociological Imagination* eller den feministiske tænker Eve Sedgwards modstræbende anprisninger af såkaldt *paranoid readings*. Kort sagt: hele dét kritiske apparat, der kan sammenfattes under “mistænksomhedens hermeneutik” – og som netop ikke er forbeholdt en særlig progressiv venstrefløj. (Hoffmann 2024b)

Eve Kosofski Sedgwick (2003) advarede imod at lade paranoide læsninger stå alene, mens C. Wright Mills (1959/2000) argumenterede for en mellemvej i sociologien mellem teorier uden empirisk forankring og empiri uden teoretisk refleksion. Hverken Mills eller Sedgwick har argumenteret for, at forskere bør nå deres konklusioner gennem spekulation. Derfor ville det være mere oplagt at anvende Sedgwick og Mills i en kritik af *Broderismen* til at understrege, at en paranoid læsning af islamistisk litteratur ikke dokumenterer en succesfuld infiltration af europæiske stater, og at den slags konklusioner ikke kan nås uden empirisk undersøgelse. Med andre ord kan man sagtens fantasere om en islamistisk infiltration, men fantasi (kritisk eller ej) kan ikke erstatte en empirisk undersøgelse – den kan derimod inspirere til en empirisk undersøgelse.

Efter konspirationsteori er blevet et selvstændigt forskningsfelt i begyndelsen af det 21. århundrede, er overlappene og lighederne mellem mistænkelighedens hermeneutik og konspirationsteori blevet tydeligere:

The answer has at least in part to do with the conflicted nature of our relationship to conspiracy theories. On the

one hand, they are an object of study like any other phenomenon that engages the attention of social scientists and scholars in the humanities. On the other hand, conspiracy theory is a competitor of sorts. In parallel to academic research, it also is equipped to observe political events, cultural trends and economic forces. Likewise, to account for these observations, it fashions and submits explanations, often in accordance with a logic that can seem unnervingly similar to that of accredited scholarship and that at times generates discussion about a common “hermeneutics of suspicion”. (Hristov, McKenzie-McHarg og Romero-Reche 2020: 12)

Ligheden mellem konspirationsteori og videnskabelige metoder bliver særlig tydelig, når man ser på, hvordan begge kan fungere som hermeneutiske linser, hvorigennem man forstår sin empiri. Stef Aupers bemærker eksempelvis at “Not unlike Marx, Freud and Nietzsche, conspiracy theorists detect deep structures underneath the surface of what is said, written or visualised in the text and, in a typical modernist way, reduce every empirical detail to the underlying theory” (Aupers 2020: 471). Grænserne mellem konspirationsteori og forskning kan med andre ord være flydende, eftersom både forskning og konspirationsteoretikere kan lede efter mønstre i data og strukturer, som ikke umiddelbart er synlige. Resultatet af sådanne analyser i form af teorier eller narrativer kan blive til hermeneutiske linser, som medfører, at forskeren ikke kan se andet. Dette er eksempelvis tilfældet i narrativen i *Broderismen*. Derfor er det vigtigt, hvis man arbejder metodisk med det, Hoffmann kalder kritisk fantasi, at resultater af ens spekulation efterprøves empirisk. Ligeledes er det vigtigt at bemærke, at kvaliteten af spekulation afhænger af ens kontakt med feltet, og det er i den forbindelse bemærkelsesværdigt, at Hoffmann på intet tidspunkt i sin karriere har lavet feltarbejde.

Mistænkelighedens hermeneutik åbner op for, at islamforskeren som *connaissanceur* konstruerer narrativer og teorier (uden empirisk forankring), som virker overbevisende for folk uden specialviden på området. Derfor er det afgørende at skelne mellem, hvornår en narrativ eller teori er overbevisende, og hvornår den empiriske dokumentation for narrativen eller teorien er overbevisende.

Afsluttende reflektion i forhold til infiltrationsnarrativen

Som tidligere indikeret med henvisningen til Houellebecqs *Submission*, så er Bergeaud-Blackler ikke den første, som har skrevet et bidrag til narrativen om en islamistisk infiltration af europæiske samfund. Narrativen er eksempelvis til stede i Mogens Camres bredt citerede tale til Dansk Folkepartis landsmøde i 2001, hvori han blandt andet sagde, at “alle Vestens lande er infiltreret af muslimer, og nogle af dem taler pænt til os, mens de venter på at blive mange nok til at få os fjernet” (Hüttemeier 2001). I dette tilfælde anvendte Camre infiltrationsnarrativen til at fremme en politisk agenda.

Infiltrationsnarrativen anvendes imidlertid også i enkeltsager såsom i forhenværende lektor på Københavns Universitet Marianne Stidsens forsøg på at rense det konservative folketingsmedlem Naser Khader for anklager om seksuelle krænkelse fremsat under #metoo. Den 2. juli 2021 offentliggjorde DR en historie, hvori fem kvinder anklagede det Naser Khader for seksuelle krænkelse (Rye, Ledegaard og Svendsen 2021), hvilket førte til en advokatundersøgelse på baggrund af hvilken, Khader blev ekskluderet fra Det Konservative Folkeparti. Den 15. april 2025 udgav Stidsen imidlertid en artikel i Kontrast, hvori hun uden dokumentation fremsætter en påstand om, at Khader har været offer for et feministisk-islamistisk komplot – Khader er med andre uskyldig (Stidsen 2025). Umiddelbart kan det virke ulogisk, at det netop er ikke-muslimske majoritetskvinder, som fremsætter anklagerne, når Stidsen hævder, at der er tale om en islamistisk aktion, men hvis mistænkelighedens hermeneutik – intet er, som det ser ud til – anvendes, så bliver dette konverteret til dokumentation for påstanden. Ifølge Stidsen forsøgte muslimske kvinder først at få Khader fældet, men da de så, at dette ikke var muligt, måtte de mobilisere de ikke-muslimske majoritetskvinder (eller aktivere dem, som Stidsen skriver). Ligesom Bergeaud-Blackler framer Stidsen sit arbejde som en afsløring: “nu dukker forbindelserne mellem kvinderne, det islamistiske indvandrer miljø og det ekstremistiske, wokeistiske venstre-fløjsmiljø op til overfladen. En alliance, der har orkestreret så mange illegitime, politisk motiverede nedslagninger i disse år...”

Ovenstående eksempler viser, at infiltrationsnarrativen har en større udbredelse end Bergeaud-Blacklers *Broderismen*. Narrativen anvendes som vist ovenfor litterært af Houellebecq,

Camre anvender den til at fremme sin politiske agenda, og Stidsen anvender den til at omskrive historien om Khaders #metoo-sag. Således er Bergeaud-Blacklers udgivelse blot et bidrag til en allerede kendt narrativ, som vi bør interessere os for, eftersom den er en del af den vidensproduktion, der foregår i samfundet – heriblandt på universitet.

Afslutningsvis vil jeg bemærke, at der er et sammenfald mellem indikatorerne på succesfuld integration og succesfuld islamistisk infiltration, som kan få alvorlige konsekvenser i fremtiden. Når muslimske indvandrere og efterkommere opnår indflydelsesrige poster i ministerier, i politiske partier, hos myndigheder eller lignende på grund af deres faglige kvalifikationer og arbejdsindsats, så kan dette både anses for succesfuld integration, men det kan også tolkes som broderisternes målrettede infiltration af staten. Dette er grundlæggende et epistemologisk spørgsmål, og mistænkelighedens hermeneutik giver helt andre fortolkningsmuligheder end empirisk fokuserede tilgange. Hvilken tilgang der lægges til grund, vil imidlertid i mange tilfælde blive bestemt af politiske interesser snarere end af videnskabeligt epistemologiske overvejelser – og dermed forme både problemforståelsen og de handlemuligheder, der anses for legitime.

Bibliografi

- Ahmed, Shahab. 2016. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Akkari, Ahmed og Martin Kjær Jensen. 2014. *Min afsked med islamismen: Muhammedkrisen, dobbeltspillet og kampen mod Danmark*. København: Berlingske Media Forlag.
- Ali, Tazeen. 2022. *The Women's Mosque of America: Authority and Community in Us Islam*. New York: New York University Press.
- Amghar, Samir, Amel Boubekeur og Michael Emerson (red.). 2007. *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*. Bruxelles: Centre for European Policy Studies.
- Asad, Talal. 1986. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Occasional Papers Series*: 1-22.
- Aupers, Stef. 2020. "Decoding Mass Media/Encoding Conspiracy Theory." In Michael Butter and Peter Knight (red.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. London: Routledge.
- Bennett, Andrew og Nicholas Royle. 2016. *An Introduction to Literature, Criticism and Theory*. Milton Park: Routledge.
- Bergeaud-Blackler, Florence. 2023. *Le Frérisme et ses réseaux, l'enquête*. Paris: Odile Jacob.
- Bergeaud-Blackler, Florence. 2024. *Broderismen: Sådan undergraver islamister de vestlige samfund*. København: Forlaget Pressto.

- Bulliet, Richard W. 1994. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.
- Butter, Michael og Peter Knight. 2020. "Conspiracy Theory in Historical, Cultural and Literary Studies." In Michael Butter og Peter Knight (red.): *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. London: Routledge.
- Cesari, Jocelyne. 2023. "Islamophobia and culture wars, The Bergeaud-Blackler 'case'", *Orientxxi*, 15 June.
- Chamatin, Pierre. 2025. "10 millions d'euros pour un 'Coran européen': enquête sur un projet polémique financé par l'Union européenne." *Le Journal du Dimanche*, 13. april.
- Crone, Manni. 2024. "Omdiskuteret bog om islamistisk ideologi er baseret på haltende dokumentation og vage ideer om alle muslimer." *Altinget*, 31. juli.
- Dazey, Margot. 2024. "Enquêteur sur des mouvements islamistes. Enjeux conceptuels, méthodologiques et épistémologiques d'une approche centrée sur l'idéologie: Discussion critique autour de l'ouvrage de Florence Bergeaud-Blackler, Le frérisme et ses réseaux, l'enquête, Paris, Odile Jacob, 2023." *Iremam*, 155.
- Fast, Kasper. 2024a. "Jurister ser meget forskelligt på akademisk slagsmål om berømt islamforskers bog: 'Det er fuldstændig grotesk.'" *Berlingske*, 1. december.
- Fast, Kasper. 2024b. "To danske forskere retter alvorlige anklager mod fransk stjerneforfatter." *Berlingske*, 1. december.
- Flueckiger, Joyce Burkhalter. 2006. *Gender and Vernacular Islam in South India*. Bloomington: Indiana University Press.
- Galal, Lise Paulsen og Louise Lund Liebmann. 2020. *Magt og (m)ulighed: Forhandlinger af konformitet, autoritet og mobilitet blandt etniske minoritetsborgere i Danmark*. Roskilde: Roskilde Universitetscenter.
- Gaschignard, Constantin. 2025. "Coran européen: Les dessous du projet financé par l'UE." *Le Figaro*, 17. april.
- Gräf, Bettina. 2009. "Yusuf al-Qaradawi: State of Research." In Bettina Gräf og Jakob Skovgaard-Petersen (red.): *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. New York: Columbia University Press.
- Gräf, Bettina og Jakob Skovgaard-Petersen. 2009. *Global mufti: the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. London: Hurst.
- Groth, Steffen. 2024. "Intellektuel arkitektur skal også holde vand." *Information*, 20. december.
- Groth, Steffen. 2025. "Efterretningstjenesterne bekræfter ikke fransk forfatters fortælling om europæiske muslimer." *Berlingske*, 25. januar.
- Hammer, Juliane. 2012. *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer*. Austin: University of Texas Press.
- Hamming, Tore. 2022. *Jihadi Politics: The Global Jihadi Civil War, 2014-2019*. Le Vergne: Hurst Publishers.
- Hill, Joseph. 2018. *Wrapping Authority: Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hoffmann, Thomas. 2024a. "Fjenden 'findes' i utallige identiteter og er overalt – prædikes der jihad i Danmark?" *POV International*, 21. januar.
- Hoffmann, Thomas. 2024b. "Vild Intervention." *Information*, 27. december.
- Hoffmann, Thomas. 2025a. "Konsensus, stråmænd og sagens kerne." *Information*, 17. januar.
- Hoffmann, Thomas. 2025b. "Professor i islamisk teologi svarer på kritik: 'Det er altså semantisk pindehuggeri.'" *Berlingske*, 25. januar.
- Holtermann, Jakob v. H. 2024. "Motivet bag kritikken." *Weekendavisen*, 13. december.
- Houellebecq, Michel. 2016. *Submission*. London: Vintage.
- Hristov, Todor, Andrew McKenzie-McHarg og Alejandro Romero-Reche. 2020. "Introduction." In Michael Butter og Peter Knight (red.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. London: Routledge.
- Hüttemeier, Christian. 2001. "Islam truer Danmark." *Politiken*, 17. september.
- Inge, Anabel. 2017. *The Making of a Salafi Muslim Woman*. New York: Oxford University Press.
- Jeldtoft, Nadia. 2011. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." *Ethnic and Racial Studies* 34: 1134-51.
- Johnson, Ian. 2010. *A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, and the Rise of the Muslim Brotherhood in the West*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Kahneman, Daniel, Olivier Sibony og Cass R. Sunstein. 2021. *Noise: A Flaw in Human Judgement*. New York: Little, Brown Spark.
- Klausen, Jytte. 2007. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Koopmans, Ruud. 2020. *Islams forfaldne hus: De religiøse årsager til ufrihed, stagnation og vold*. København: Forlaget Pressto.
- Kühle, Lene og Manni Crone. 2024a. "Oversigt over referencer i

- Broderismen." Aarhus: Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene og Manni Crone. 2024b. "Undersøgelse af Broderismen af Florence Bergeaud-Blackler (Pressto 2024)." Aarhus: Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene og Manni Crone. 2025. "'Vild analytiker' uden omhu." *Information*, 10. januar. Københavns Universitet.
- Københavns Universitet. 2009. "Rapport om brugen af niqab og burka." København: Københavns Universitet.
- MacIntyre, Alasdair C. 1981/2014. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Bloomsbury Academic.
- Magaard, Tina. 2024. "Ikke ved sværdet." *Weekendavisen*, 21. juni.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Maréchal, Brigitte. 2008. *The Muslim Brothers in Europe: Roots and Discourse*. Leiden: Brill.
- Meijer, Roel og Edwin Bakker (red.). 2012. *The Muslim Brotherhood in Europe*. London: Hurst & Company.
- Meyer, Jan H. F. og Ray Land. 2005. "Threshold concepts and troublesome knowledge (2): Epistemological considerations and a conceptual framework for teaching and learning." *Higher Education*, 49: 373-388.
- Mills, C. Wright. 1959/2000. *The sociological imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Nedergaard, Peter. 2024. "En skræmmende advarsel mod islamismens 5. kolonne i Europa." *Berlingske*, 18. juni.
- Nielsen, Jørgen S. (red.). 2014. *Muslim Political Participation in Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Oreskes, Naomi og Erik M. Conway. 2012. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury.
- Otterbeck, Jonas. 2000. *Islam på Svenska: Tidskriften Salaam och Islams Globalisering*. Lund: Lund University.
- Otterbeck, Jonas. 2010. *Samtids-islam: Unga Muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Peter, Frank. 2006. "Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France." *The Muslim World*, 96.
- Peter, Frank, and Rafael Ortega (red.). 2014. *Islamic Movements in Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*. London: I. B. Tauris.
- Petersen, Jesper. 2020. *The Making of the Mariam Mosque: Serendipities and Structures in the Production of Female Authority in Denmark*. Lund: Lund University.
- Petersen, Jesper. 2022a. "Feltarbejde i krydsild: Ikke-muslimsk islam omkring retssagen mellem Sherin Khankan og Naser Khader." *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, 17.
- Petersen, Jesper. 2022b. *The Making of a Mosque with Female Imams: Serendipities in the Production of Danish Islams*. Leiden: Brill.
- Petersen, Jesper. 2025. *The Islamic Juridical Vacuum: An Ethnographic Study of How Parallel Legal Institutions Emerged in Denmark*. Leiden: Brill.
- Ramadan, Tariq. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Roel, Meijer og Edwin Bakker. 2013. "Introduction." In Meijer Roel og Edwin Bakker (red.): *The Muslim Brotherhood*. New York: Oxford University Press.
- Rye, Sofie, Frederik Hugo Ledegaard og Anders Byskov Svendsen. 2021. "Kvinder anklager Naser Khader for seksuelle krænkelse", *DR*, 2. juli.
- Safi, Waleed. 2024. "En bønmand af et broderskab." *Weekendavisen*, 19. juli.
- Schielke, Samuli. 2015. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching feeling : affect, pedagogy, performativity*. Durham: Duke University Press.
- Seniguer, Haoues. 2023. "Le frérisme et ses réseaux. L'enquête." *Revue Esprit*, september.
- Stidsen, Marianne. 2025. "Feministisk-islamistisk alliance bag Khader-komplottet." *Kontrast*, 15. april.
- Vad, Frederik. 2024. "Det er tid til en ny udlændingepolitisk erkendelse." *Berlingske*, 12. januar.
- Waardenburg, Jacques. 1978. "Official and Popular Religion in Islam." *Social Compass* 25: 315-41.

Abstract

The article analyzes Florence Bergeaud-Blackler's book *Broderism* (2024) and the academic debate it has generated. Bergeaud-Blackler claims to reveal a secret and strategic Islamist infiltration of Euro-American societies with the aim of establishing a caliphate. However, the article shows how this narrative is constructed through a narrative approach rather than documented research, and argues that *Broderism* methodologically approaches creative writing. The article concludes with a discussion of the shift in forum and an analysis of the epistemological response in primarily Danish research environments, which points to deep-seated disagreements about the criteria for good research.

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 bemærkelses-værdig 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 byg-ningsstøj fra det omsiggribende byfornyelse-projekt, der er ved at gendanne området i billedet af Mumbais sydligere skyskrabe-re. Mumbais Bāb al-Futūḥ stikker ud og agerer indgangsparti og liminal tærskel til et af den moderne fatimide-ismailismes hel-ligste steder: Raudat Tahera-mausoleet (fig. 2), hvid og marmor-belagt 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-Ḥākīm 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 Sandouby 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 ritualet, 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 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 fornævnte 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 selvførelse, 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 – vedligeholdet 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, -samhørighed 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.

Jonas Otterbeck

Den förvirrade svenska etikdiskussionen

Essay

Utgångspunkten för denna essä är de hätska diskussionerna kring Sameh Egyptsons avhandling i missionsvetenskap framlagd den 10 februari 2023 vid Lunds universitet, särskilt meningsutbytena kring de forskningsetiska frågorna. Särskilt ifrågasatte vissa hanteringen av känsliga personuppgifter. Under projektets gång hade ny lagstiftning introducerats, men projektet etikprovades aldrig. Vissa kritiker valde att anmäla forskningen.¹ En av dessa anmälningar inkom till Överklagandenämnden för etikprovning. Förundersökningen gjordes av Malmö åklagarkammare som lade ned den i mars 2024. Även den interna utredningen vid Lunds universitet gjord av Nämnden för utredning av avvikelser från god forskningssed, baserad på ett tiotal inkomna skrivelser, lades ned efter granskning av dessa samt av handledarnas, Egyptsons och berörda institutionens svar. Dessutom granskade Nämnden för provning av oredlighet i forskning avhandlingens källhantering och friade den i oktober 2025.

Egyptsons avhandling tillhör de mest nedladdade från Lunds universitet. Redan långt innan den offentliggjordes digitalt var den omdiskuterad – efterlängtd men också kritiserad. Egyptson ville reda ut en fråga som är enkel att formulera men desto svårare att forska om. Är flera av de ledande individerna aktiva i det svenska, muslimska organisationslivet medlemmar av det

Jonas Otterbeck is professor of Islamic studies and Rasul-Walker Chair of Popular Culture in Islam at Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisations, London. His most recent research analyses the Islam of Muslim creatives and Islamic pop music. His two latest books are *The Awakening of Islamic Pop Music* (EUP, 2021) and *Migration and Religion* (Springer, 2023, co-authored with M. Nordin).

¹ Se vidare Lindberg 2023 för en diskussion om kritiken av avhandlingen.

muslimska brödrskapet eller inte? Tidigare forskning har konstaterat att många föreningsaktiva under långa perioder har förespråkade ideologier och idéer som härstammar från muslimska brödrskapet, det turkiska Rättvise- och utvecklingspartiet (AKP), Jamaat-i islami och andra islamiska politiska rörelser med globala förankringar. Det har inte varit en hemlighet då de till exempel översatt texter från olika språk till svenska av ledande ideologer från dessa rörelser.² Men finns verkliga medlemskap? Eftersom muslimska brödrskapet kom att omvärderas i USA:s, gulfstaternas, EU:s och Egyptens politik (detta skedde under en period från ca 2006 fram till 2014) så har medlemskap i muslimska brödrskapet blivit en synnerligen känslig politisk fråga. Av förklarliga skäl vill ingen längre erkänna medlemskap i en situation där ett sådant kan få direkta personliga ekonomiska och politiska konsekvenser. De i Sverige som länge velat exponera svenska muslimska organisationsaktiva som "islamister" (läs: extremister)³ såg fram emot avhandlingen, inte minst då Egypten redan hade gjort sig känd i media för sin hårdföra debattstil och sin vilja att "avslöja". De som kritiserade avhandlingen pekade på onyanserade påståenden av anklagelsekaraktär som just kunde skada människors rykte. Kritikerna sökte ett verktyg och fann etikprövningen vara ett sådant. Deras protester väcker intressanta frågor om etikprövningslagstiftningen som denna essä vill reda ut, utan att värdera Egyptens vetenskapliga arbete. De diskussionerna kan man ta del av på annat håll.⁴

2 Min avhandling (Otterbeck 2000) går igenom svenska muslimska skrifter som publicerats under 1900-talet.

3 Begreppet "islamist" går knappt längre att använda inom forskning. Det lanserades runt år 2000 för att ersätta det alltmer inflammerade ordet "fundamentalist". Islamist avsåg ursprungligen en person som engagerade sig politiskt i relation till islamiska idéer och som hade för avsikt att driva islamiskt inspirerad politik. Den betydelsen har marginaliserats i det offentliga samtalet. Istället råder en hätsk tolkning av islamist i offentligheten som numera betecknar någon som är reaktionär gentemot demokrati och trolig att använda politiskt våld.

4 En bra utgångspunkt är referenserna i Lindberg 2023.

Denna essä vill bland annat visa hur processen att införa en ny etiklagstiftning i Sverige har varit oklar. Lagstiftningen fick aldrig samma omedelbara genomslag som mycket annan lagstiftning, mest på grund av brister i hur lagstiftningen kommunicerades. I essän reflekterar jag över hur vi forskare successivt gjordes medvetna om rådande lagstiftning och ändringar i den över tid. Det var egentligen först vid förarbetet med GDPR (se nedan) som humanister och en del samhällsvetare kom att hastigt och mestadels olustigt beröras av etikprövningsrutinerna. Observationerna har vikt för diskussionerna kring Egyptens avhandling, då oklarheten i situationen förklarar varför etikprövningen inte blev gjord trots att lagen hade ändrats.

I likhet med flera andra länders etiklagstiftningar är den svenska ett utmärkt exempel på hur man använder normerna från

ett fält (medicin) och projicerar dem på andra (i detta fall samhällsvetenskap, humaniora och teologi). Den juridiska byråkratiseringen av etik innebar bland annat att staten valde att åsidosätta utvecklade etikdiskussioner i ämnen som socialt arbete, antropologi och sociologi. Det var inte känsligheterna från dessa som utgjorde utgångspunkten för etiklagstiftningen eller i byråkratins blanketter. De medicinska vetenskapernas känsligheter ställdes i centrum och kombinerades efterhand med en lätt paranoid datahanteringslag, GDPR (se nedan), som har kommit under omfattande kritik.⁵

Dessutom är diskussionerna kring etiklagstiftningen och byråkratin ett exempel på ett område där berättigad kritik från humanister och samhällsvetare har bemötts tondövt. Faktum är att okänsligheten har varit så omfattande att den nog bara varit möjlig genom icke-koordinerad, byråkratisk tröghet som saknar avsikt, faktiskt enkom skapad genom själva den byråkratiska kolossens interna logik.

Religion som känslig personuppgift

EU-lagen kallad GDPR (i Sverige är det formella namnet Data-skyddsförordningen) reglerar hur man behandlar personuppgifter. Den trädde i kraft 2018 och ersatte då Personuppgiftslagen (PUL) från 1998. Personuppgifterna delas in i olika kategorier, varav de mest relevanta här är: *vanlig personuppgift* – något som identifierar den enskilde till exempel en adress kopplad med namn eller ett foto; *känslig personuppgift* är uppgifter om etniskt ursprung, politiska åsikter, fackföreningstillhörighet, sexuell läggning, religiös eller filosofisk övertygelse, hälsa eller genetiska och biometrisk uppgifter. De känsliga personuppgifterna måste bevakas extra noga därför att de per definition anses känsligare än en adress. Det är logiskt i till exempel en medicinsk analys, men om man som jag jobbar med migranter som ofta är tydliga med sin etnicitet, sina politiska åsikter, sin sexuella läggning och sin religiösa övertygelse – både privat och offentligt – blir det bisarrt att se detta som särskilt känsliga uppgifter, särskilt när det gäller personer som är aktiva som företrädare för organisationer eller liknande. Faktum är att för många öppet religiösa och politiska aktörer är deras adress en betydligt känsligare uppgift. Om deras adress är känd riskerar de att leva med dödshot.

⁵ För ett relativt nytt exempel, se Á Costello & Leiser 2024.

Under 2015–2018 var jag ansvarig för några etikprövningar. Det gjorde att jag engagerade mig för att försöka förstå regler och byråkratiska ordningar. I samband med detta deltog jag i flera möten. Innan jag går in på detta vill jag tydligt anknyta till Sameh Egyptson, en anknytning som förklarar varför jag finner det viktigt att klargöra det som min essä adresserar.

Sameh Egyptsons biträdande handledare

Jag tänker inte skriva mycket om Egyptson. Vi känner varandra sedan 1990-talet då han närvarade vid det högre seminariet i islamologi innan han var doktorand; jag var doktorand i ämnet 1992–2000. Vi har haft sporadisk kontakt över tid och jag deltog i en konferens- och utbildningsresa till Alexandria i Egypten som Egyptson ordnade 2002. Enligt mina anteckningar blev jag tillfrågad 2016 att vara hans biträdande handledare. Jag accepterade uppdraget som mest var en formalitet, då han vid tillfället inte var särskilt aktiv. Jag var sedan biträdande handledare fram till 2019. Vi hade ett antal trevliga diskussioner, jag tipsade om material och gav honom också tillgång till mitt avhandlingsmaterial – något han generöst har tackat för i avhandlingen. Hans huvudsakliga engagemang vid den tiden var att skriva på en arabiskspråkig bok om svenska kopplingar till Muslimska brödrskapet. Eftersom detta gjordes utanför akademien var jag inte handledare för den boken utan bara samtalspartner vid tillfälle. Det är roligt att samtala med Egyptson. Han är duktig på att inte hålla med så det blir ofta rejäla diskussioner. Det är även kring denna tid som samtalen om den nya etikprocessen påbörjades inom humaniora och teologi vid Lunds universitet.

Informationsmöten

Den lokala etikprövningsnämnden i Lund började sitt arbete redan 2004. Detta var ett resultat av etikprövningslagen från 2003. Genom en lagstiftningsförändring (SFS 2008:192) kom även viss samhällsvetenskaplig, humanistisk och teologisk forskning att inkluderas från och med 2008. Det var dock under förarbetet med införandet av GDPR som institutioner och forskare blev mer medvetna om en juridiskt grundad etikprövning till skillnad från de etiska koder inom olika ämnen som fram till dess

hade dominerat. Min dåvarande institution, Centrum för teologi och religionsvetenskap (CTR), ordnade ett par möten när det stod klart att en ny typ av etikprövning skulle påverka vårt arbete. CTR hade tur, en forskare från CTR, teologen och etikern Ulf Görman, fanns i ledningen för den lokala etikprövningsnämnden i Lund; vi var snabba att utnyttja kontakten och ordnade en informationsdag. Detta möte bör ha skett 2015. Tidigt väcktes frågan om pågående projekt. Svaret var att dessa inte kunde etikprövas då man inte etikprövade redan påbörjade projekt. Något minne av den formulering som efterhand skulle bli dominerande – om större ändringar i forskningsdesignen görs krävs en ny etikprövning – har jag inte från den tiden. Däremot såg jag till att mina nya doktorander etikprövade sina projekt och jag ordnade även så att en masterstudent som jobbade med synnerligen känsligt material fick etikprövning; jag gjorde min första sådan ansökan 2015. Som handledare var jag ju övergripande ansvarig för forskningen. Däremot etikprövades inga av de pågående projekten som slutfördes efter det att dessa diskussioner fördes. Att Egyptsons projekt inte etikprövades var alltså tydligt i linje med de besked som gavs av den lokala etikprövningsnämnden 2015, långt efter lagändringen skedde. Till saken hörde att Egyptson hade påbörjat doktorandutbildningen redan 1999 men hade tagit många och långa omvägar som lett till pauser och han hade även omvandlat sitt projekt. Den huvudsakliga kursändringen skedde enligt avhandlingstext år 2013 (Egyptson 2023: 111–112), alltså just före den period jag beskriver ovan.

Informationen om den nya etikprövningen orsakade mycket diskussioner och ny oklarhet. Vad kunde man egentligen göra? Hur hanterade man projekt som man gör inom ramen för sin forskning och som kanske pågår under en hel karriär? Vad var egentligen forskning i dessa sammanhang? Om man studerade islam i Sverige, som jag gjorde, och därmed alltid var i fält, vad var ”data”? Allt jag snappade upp och delade med mig till studenter och journalister eller bara sådant som jag systematiskt samlade in för ett specifikt projekt? Hur allmängiltiga projekt skulle kunna accepteras? Vem skulle betala etikprövningsavgiften på 5 000 kronor? Varför var blanketterna gjorda för medicinare?

För oss inom humaniora och teologi ställde detta till vår yrkesverksamhet. Diskussionerna och känslorna gick höga. De flesta

kände sig lätt förolämpade över att byråkrater som så tydligt inte ansträngde sig för att förstå vad vi höll på med skulle ges myndighet över oss. Utöver det delades reaktionerna i två: de som helt enkelt avstod etikprövning (inga namn nämnda för säkerhets skull) och de som verkligen försökte förstå och göra rätt. Jag tillhörde de senare eftersom hela förfarandet retade mig men också fascinerade mig. Min ideologiska övertygelse är att en stat ska ha verklighetsanpassade regler så att medborgare inte vill fuska. Jag har i mina resor i muslimska majoritetssamhällen och studier av dem sett vad orimlig byråkrati ofelbart leder till: fusk, korruption och känslan av alienering inför statsapparaten som inte är en vän utan faktiskt en fiende. Givetvis finns många andra samhällen i liknande situationer men de muslimska är de jag känner till bäst. Det över tid höga förtroendet för svenska staten är något vi ska vara stolta över, både som medborgare och politiker; det är även något som måste vårdas. Förtroendet kräver en stat som är fortsatt transparent, begriplig, som går att kommunicera med och som kan hållas ansvarig genom regler och lagar som ska följas. Även om länder som Frankrike, där förtroendet för politiker är mycket lågt, fungerar, så är det ingen slump att Sverige fungerar bättre och lättare byråkratiskt. Låt oss inte ens börja diskutera Egypten, ett land som jag har bott i och i många avseenden har älskat, men inte för dess byråkrati, om man säger så. Faktum är att både GDPR och etikprövningar har tillkommit för att skapa transparens, skydda det privata från en datoriserad statsapparat som drivs av viljan till kunskap och byråkratisering av samhället. Detta bör alltså påverka forskningen, men den påverkan måste ske på ett begripligt och transparent vis.

Ett telefonsamtal med en jurist på centrala etikprövningsnämnden

Till slut blev min förvirring över reglerna så stor att jag valde att ringa centrala etikprövningsnämnden.⁶ Samtalet bör ha ägt rum 2015 eller möjligen tidigt 2016. Jag hade tur att få tag på en jurist som var beredd att tala med mig. Vid sidan av att få en hel del rutiner bekräftade så blev det även klart att det fanns stora oklarheter för just humanister och teologer som engagerade sig i forskning om religion, eftersom religionstillhörighet per definition ansågs vara en känslig personuppgift. Jag frågade om även of-

6 Sedan 1 januari 2019 är all etikprövning samlad i en myndighet, Etikprövningsmyndigheten i Uppsala.

fentliga uppgifter om religionstillhörighet var att se som känsliga personuppgifter, men fick inget riktigt svar. Jag gjorde då frågan mer konkret och frågade om jag behövde etikpröva att jag planerade att dokumentera och sedan publicera uppgiften att Antje Jackelén, Svenska kyrkans dåvarande ärkebiskop, var kristen. Svaret var förbluffande: Det var oklart om jag behövde tillstånd eller inte. Vad ska man säga? Vi enades om att det behövdes vägledning och personen hävdade att en broschyr för att vägleda humanister, teologer och samhällsvetare höll på att produceras. En välskriven vägledning såg dagens ljus 2023. Den byggde då i sin tur på en broschyr från 2021 producerad av Lunds universitet, författad av etikprövningsveteranen Ulf Görman, densamme som informerade CTR om det pågående arbetet runt 2015. Denna skrift byggde i sin tur på hans tidigare dokument ”Lathund för forskningsetik” från 2017. I vägledningen från 2023 – och i den från 2021 – kan man läsa:

Men 1900-talshistoria och nutidshistoria arbetar ofta med information om levande personer, och när det är fråga om känsliga personuppgifter uppfattas sådana undersökningar som tillståndspliktiga. Detta gäller även till exempel offentliga uppgifter och uppgifter i arkiv. (Etikprövningsmyndigheten 2023: 57)

Men man kan också notera att råden från 2017 tillåter att man får använda personuppgifter ”om den registrerade på ett tydligt sätt själv offentliggjort uppgifterna” (s. 11). Här ges alltså ett motsatt råd.

Arkivering kontra etikregler

Under den tiden (2015–2016) arrangerade vi även ett möte med både Lunds universitets arkivarie och en representant för den lokala etikprövningsnämnden. Valet att möta båda samtidigt var medvetet manipulativt. Vi ville att de två regelsystemen skulle kollidera under ett offentligt möte. Vi lyckades. Medan etikprövningsnämnden krävde att vi skulle anonymisera materialet och skydda det mot all insyn genom lösenord och att bara jobba med materialet när datorn var offline för att inte riskera att hackare skulle kunna komma åt materialet, så krävde universitetets arkivarie att få forskningens råmaterial i oförändrat skick för att arkiveras inför framtiden. Materialet

skulle sedan kunna begäras ut av andra. Visst kunde man sekretessbelägga visst material på begäran, men om till exempel polismyndigheter misstänkte att materialet innehåller information om brott trumfades den misstanken sekretessen. En forskare frågade om intervjumaterial om korruption i ett öst-europeiskt land skulle kunna begäras ut av det landets polis, och svaret blev ja från arkivarien. Forskaren kontrade med att informanterna hade försäkrats att materialet aldrig skulle spridas, vilket fick stöd av etikprövningsnämndens representant; detta var även specificerat i den godkända etikprövningsansökan. Det utbröt en kort diskussion mellan arkivarie och etikprövningsnämndens representant som båda bevakade de egna territorierna. Till slut bad vi forskare dem att tala med varandra och koordinera reglerna så att vi skulle kunna göra våra jobb, och göra rätt. Sedan dess har Lunds universitet bland annat publicerat ”Lathund för etikprövning” (2017) och ”Vägledning för etikprövning av forskning inom HT-fakulteterna” (2021). I den senare (s. 40) adresseras frågan. Vi får veta att det är inte bara dålig forskningssed utan även ett brott mot arkivlagen att förstöra forskningsmaterial direkt efter forskning. Man kan gallra efter tio till femton år men inte om materialet kan anses ha ett fortsatt vetenskapligt eller allmänt intresse, det kan även krävas arkivering om materialet har kulturhistoriskt eller personhistoriskt värde. Med andra ord finns få möjligheter att verkligen skydda informanternas anonymitet, åtminstone teoretiskt. I den verkliga världen kommer merparten av allt insamlat material nog aldrig att granskas igen.

Sex år i en etikprövningsnämnd

Jag blev värvad till mitt nya universitets etikprövningsnämnd en vecka innan jag officiellt började arbeta för Aga Khan University (AKU), ett universitet som präglats av medicinsk vetenskap under större delen av sin fyrtioåriga historia. Huvudcampus ligger i Karachi, Pakistan, men AKU driver även utbildningar och forskning i Kenya, Uganda, Tanzania och Storbritannien, där jag jobbar. Över tid hade det inom universitetet utvecklats ett behov av en separat etikprövningsprocess för samhällsvetenskap, humaniora och ”arts” (SSHA). Jag var den kommitténs första ordförande under tre år och satt därefter ytterligare tre år i kommittén som vanlig medlem. Det var mycket lärorikt.

Vi var tvungna att ta hänsyn till lagstiftning i flera olika länder. Vi granskade GDPR-liknande lagstiftningar och fick snabbt inse det faktum att USA utövar ett stort inflytande över pakistansk akademi och medicinsk forskning. Det var ett drygt arbete. Alla befintliga blanketter var gjorda för medicinsk forskning. Det var ett omfattande arbete att anpassa dessa. Det är nämligen inte bara det uppenbara (regler, rutiner och liknande) som skiljer SSHA från medicinsk vetenskap utan också ordval (till exempel data), projekttider (ett projekt inom SSHA kan vara icke-finansierat och pågå i decennier, medan medicinska projekt generellt är finansierade och avgränsade i tid) och sättet att redovisa resultat (SSHA kan uppfatta långa resonemang som resultat medan man inom medicinsk forskning ofta kan prestera något konkret). För att inte tala om att de medicinska vetenskaperna behöver diskutera på vilka vis de ska få tortera djur och hur de ska göra med ägandet av blod- och hudcellsprover och av innovationer som kan gå att sälja – problem som få inom SSHA har. Medicinsk antropologi visade sig vara en spännande mellankategori för oss. Ämnet tydliggjorde skillnaderna i arbetssätt, eftersom en del av dessa forskare jobbar mer medicinskt och andra mer inom SSHA-fältet, men överlag överlappar deras forskning våra respektive kompetenser. Påfallande få inom SSHA jobbade med samtida religionsfrågor, så det blev först när jag ansökte som dessa hamnade på bordet. Även här visade det sig behövas mycket diskussion då religion i Pakistan, och inte minst islam, har andra gränsdragningar och är omgärdad av terminologi som uppfattas annorlunda. Till exempel innebär islamologi/Islamic Studies konfessionella studier i Pakistan. Men även detta gick att hantera.

Etikprövning och religionsforskning

Tro nu inte att jag anser att religionsforskning inte ska etikprövas. Jag är för etikprövningar, men menar att dessa måste göras betydligt effektivare, säkrare och med mer förståelse för forskarna. Vid AKU och i etikprövningsnämnden för SSHA valde vi att försöka kommunicera att vårt syfte var att på kortast möjliga tid ge återkoppling på ansökningar, återkoppling som hela tiden försökte vara konstruktiv så att vårt arbete fungerande hjälpande, inte stjälpande. Trots detta har många tvekat att kontakta oss eftersom etikprövningar i sig har dåligt rykte.

Även i Sverige har det funnits mycket att anpassa över tid. Etikprövningsmyndigheten har numera till exempel lyckats utveckla informationsmaterial som vägleder rimligt effektivt och upprätta formulär som är anpassade till humaniora, teologi och samhällsvetenskap.⁷ Men även efter att ha läst vägledningarna från 2017, 2021 och 2023 och tagit del av allt annat informationsmaterial inklusive gjort ett quiz som återfinns på myndighetens hemsida, återstår frågor om till exempel användandet av information som snappas upp på andra sätt än inom i tid avgränsade forskningsprojekt och även om karriärlånga projekt. Lärosätena skulle göra klokt i att upprätta förnämnder vid större institutioner som kan vägleda forskarna.

Om humanistisk, teologisk och samhällsvetenskaplig forskning ska kunna vara granskande och samhällsnyttig, måste forskare även kunna granska miljöer som består av folk som inte vill bli granskade. Kriminella nätverk, politiska partier, storföretag, rasistiska miljöer, islamistiska rörelser, kristna sekter, nätverk av prostituerade, friskolor och varför inte nämna andra forskare. I dessa sammanhang – i vilka folk gissningsvis inte tänker låta sig intervjuas eller bara vill svara på vissa frågor och definitivt inte tänker skriva under några samtyckesblanketter – behöver man utnyttja offentlighetsprincipen genom att ta del av material på alla språk man mäktar hantera, vilket i vår nya AI-tid faktiskt är i princip samtliga. En etikprövning kan mycket väl behövas för att universitetet, staten och allmänheten vill ha en garanti för att forskaren har förstått lagen. Men lagen och prövningen måste vara realistisk för forskarna, reglerna måste vara kända och anpassade.

Ett problem är dock att detta inte är en fråga enkom för ett land, eller för EU. Alla universitet i Norden, Storbritannien och Pakistan lever i relation till utvecklingen i länder som USA, som fram tills nu har varit forskningsledande inom medicin, som har satt tonen, och vars finansiärer påverkar regler över hela jordklotet. Det är svårnavigerat, men inte omöjligt om man vet vad som behöver göras.

7 Se ansöknings- och ärendehanteringssystemet Ethix på Etikprövningsmyndighetens hemsida: <https://etikprovningmyndigheten.se/https://etikprovningmyndigheten.se/>. Besökt 26 oktober 2025.

Tillbaka till Egyptsons avhandling

Att förundersökningarna i samband med Sameh Egyptsons avhandling lades ned ser jag som positivt. Det visar att det finns

en förståelse för att det faktiskt har varit mycket svårt att göra rätt i förhållande till regelverket eftersom de som satt upp reglerna inte måktade att kommunicera dessa på ett tydligt vis. Jag har även visat att praktiken har ändrats över tid. Kanske borde ändå Egyptsons huvudhandledare ha krävt att få göra en etikprövning av avhandlingen någon gång mellan 2015 och 2019, men det gjordes aldrig eftersom det inte fanns på radarn att göra prövningar av pågående forskning. Jag var inte personligt juridiskt ansvarig men moraliskt delansvarig för att detta inte blev gjort. Jag kunde ha väckt frågan med Egyptson och hans huvudhandledare, men det gjorde jag inte, åtminstone inte vad jag minns. Det är svårt att sia om framtiden, och som ovanstående har visat var vi många som tyckte att vi hade fått tydliga anvisningar om just tidigare påbörjad forskning. Istället upprättade huvudhandledare och biträdande handledare tydliga regler för Egyptson att bara använda offentligt tillgängliga uppgifter. Med facit i hand hade svensk forskning vunnit på att Egyptsons forskning hade etikprövats. Ansökan hade kunnat fungera som ett prejudikat och ett avslag hade kunnat leda till produktiva diskussioner om vad som är möjligt att studera i Sverige.

Men finns det inte stora problem med att Egyptson namngav personer i avhandlingen som menar att uppmärksamheten kring avhandlingen har orsakat att de mottagit hot och att människor och myndigheter riskerar att påverkas i hur de behandlas? Jo, det finns det. Men denna reflektion behandlar inte den problematiken utan själva etikprövningsförfarandet. Det är troligt att en etikprövning vid tiden hade kommit fram till att Egyptson hade rätt att namnge personer och deras anknytning till olika miljöer då uppgifterna som Egyptson baserade sig på var offentliga uppgifter (här finns ett par fall där det är tveksamt om uppgifterna verkligen var det, men det lämnas därhän i detta sammanhang). Om så varit fallet, hade avhandlingen kunnat redovisa ett mycket snarligt material. Situation är i sig komplex.

Min förhoppning är att denna text har visat hur snårigt det var under tidsperioden kring införandet av den nya lagstiftningen 2008 och GDPR 2019. Myndigheterna i Sverige, som brukar vara skickliga när det gäller att förstå olika behov, misslyckades stort med att införa ett regelverk baserat på lagen som gick att följa. Det är aldrig för sent att rätta till och mycket har blivit påfallande bättre. Lärdomen från Egyptson-debatterna är att detta

borde ha gjorts snabbare och skickligare, både för den fria forskningens och för möjliga ”forskningsobjekts” skull. Otydlighet öppnar bara för maktmissbruk, självcensur och anmälningar.

Litteratur

- Egyptson, Sameh (2023). *Global politisk islam? Muslimska brödraskapet & Islamiska förbundet i Sverige*. [Doktorsavhandling (monografi), Centrum för teologi och religionsvetenskap]. Lund: Universitet.
- Etikprövningsnämnden (2023). ”Vägledning om etikprövning av forskning på människor”. Intern produktion.
- Á Costello, Róisín & Mark Leiser (eds.) (2024). *Critical Reflections on the EU’s Data Protection Regime: GDPR in the Machine*. London: Bloomsbury.
- Lindberg, Mats (2023). ”Varför är debatten om Sameh Egyptsons avhandling så upphetsad?”, *Statsvetenskaplig tidskrift* årgång 125, nr 2.
- Otterbeck, Jonas (2000). *Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Catharina Raudvere, Simon Stjernholm,
Anders Ackfeldt, Susanne Olsson, Ingvild Flakerud

Conversations on Muslim Piety: Reflections from a Nordic Research Network

Essay

Since the turn of the millennium, a recurring debate in the academic study of Islam and Muslims has centred on how to analyse the status and significance of religious practice, together with the interrelated questions and the new kinds of empirical material that this analysis entails. Scholars have debated how to char-

Catharina Raudvere is professor of the history of religions at the Department of Cross-Cultural and Regional Studies at Copenhagen University. Her research interests include contemporary Islam and Muslim women's piety activities with a special focus on Turkey and the Balkans.

Simon Stjernholm is Associate Professor of the Study of Religion at the University of Copenhagen. His research has focused especially on contemporary Sufism and Muslim religious oratory in European contexts. In 2025, Stjernholm published the book *Sensing Islam: Engaging and Contesting the Senses in Muslim Religiosity* (Bloomsbury).

Anders Ackfeldt holds a PhD in History of Religions with specialization in Islamic Studies. He is the Deputy Director of the Swedish Research Institute in Istanbul. His two most recent publications include *Islamic Themes in US Hip-Hop Culture* (Edinburgh University Press, 2025) and, together with Jesper Petersen, the anthology *The Production and Consumption of Non-Muslim Islams* (Edinburgh University Press, 2025).

Susanne Olsson is professor in the History of religions at Stockholm University, Sweden. Her main research focus is on Islamic relics as contested sites of authority.

Ingvild Flakerud is visiting researcher at the University of Oslo. She has done ethnographic research among Twelver Shia communities in Iran and Norway, and her interests include ritual practice, visual and material culture, pilgrimage, migration, religious authority, ethics, and learning.

acterize Muslim piety, how much attention should be given to its different forms (without, as Samuli Schielke puts it, letting “too much Islam” dominate the study of Muslims), and how such practices connect to other, less obviously religious aspects of Muslim life. While anthropologists have often been referred to as the key voices in this conversation, many researchers in other academic fields and with varying regional expertise have also contributed to developing tools and ideas.

In an effort to broaden and extend the debate, but not get stuck in its dichotomies, the contributors to this essay have invited scholars to participate in the conversations on Muslim piety through three successive international workshops. To explore how the study of religions can contribute to these interdisciplinary discussions, we formed a Nordic network of researchers with broad interests in the study of Muslim piety from different academic disciplines. These workshops, explorative to their nature, have focused on a range of practices and contexts that often go beyond a simplistic distinction between “pious” and “secular” aspects of life. Such practices can include the most widely known forms of canonical Muslim practices such as prayers, celebration of festivals, performance of mandatory duties, and mediating various forms of religious knowledge. Also relevant are, for example, artistic practices, forms of communication, teaching and learning activities, and seemingly mundane activities like cleaning and cooking in a ritual context. Thus, we have been interested in thinking about Muslim piety in ways that do not presuppose any strict divide between various spheres of life.

A Nordic Research Network on Muslim Piety

Engaging in these discussions we took the opportunity to apply for a NOS-HS grant supporting Nordic networks. This funding requires the participation of at least three Nordic institutions of higher education, an element of exploration in the activities, and inclusion of both senior and early career colleagues. Before this application was granted, we received substantial funding from The Royal Swedish Academy of Arts and Letters for a workshop along the same thematic lines and from the Centre for Modern European Studies at the Faculty of Humanities, University of Copenhagen.

The series of workshops took place during 2022–2024 (see below for a list of participants and papers. In addition to the formal requirements from NOS-HS mentioned above, the workshops included a substantial number of international colleagues whose work had influenced our own approaches to research. The meetings provided a creative and explorative atmosphere, where we could engage in open-ended discussions based on presentations of work-in-progress. Crucially, this was not a research project, meaning that the funding came with no explicit expectation of joint publications, larger applications, or similar concrete dissemination. This essay sums up and reflects on key themes that have emerged and lingered on throughout our collaboration, what the workshops achieved, and how future research may develop from the experiences we have made. Synergies, establishing new contacts, and the concrete linking of research institutions in the Nordic countries are all important aspects of our efforts.

The network aimed to explore both the formal and informal legitimisation of performance and mediation of Islamic knowledge as well as practices that contribute to the development of local piety genres. When communicated in different ways, these practices can have a meaningful impact not only on local communities but also on a global stage. An important outcome of the workshops has been the sharing of empirical data from a variety of specific cases, which enabled comparative conversations. These studies provided valuable insights into the diverse ways piety practices are expressed and mediated across cultural settings, geographical locations and timelines. The presentations highlighted how agents – not always immediately visible – have grasped opportunities to reconsider and reformulate existing frames for analysing religious thought and practice. Sometimes this has very direct consequences for local and global community dynamics and power relations. By bringing together diverse perspectives and case studies, they facilitated a broader understanding of how contemporary Muslim piety is shaped and practiced in varying contexts.

The first workshop, “Practices, Aesthetics, and Entanglements in Contemporary Muslim Piety”, was funded by and convened at The Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities in Stockholm, 31 August–1 September 2022. Already this initial

meeting had an explorative character with the aim to investigate how Muslim devotional practices, interpretive modes of mediation and artistic expressions are entangled, and with the aim to provide space for work in progress and open-ended questions. Both senior and junior scholars were invited, bringing empirical material from around the world and with an interest in a critical examination of analytical concepts in the study of Muslim practices. The workshop was divided into four sections:

Pious Communities

Interpretive Domains, Teaching and Communication

Expanding Fields of Expression. Music and the Arts

Performance, Ritual and the Senses

The second workshop, “Islamic Piety: Reconsidering Concepts and Frameworks”, took place at The Swedish Research Institute in Istanbul, 18–21 January 2023 after receiving NOS-HS funding. A shared point of departure for this workshop was the creative piety operations that often take place outside the dominating formal Islamic institutions. By studying bottom-up activities, interaction at different scales, transformation of space, the papers investigated the development of frameworks for possible analysis. Such investigations require comprehensive methodological considerations as well as ethical reflection, and hence also this meeting was explorative, including several excursions in Istanbul. The workshop was divided into four sections:

The Entangled Relations of Ritual Performance, Politics and Ethics

Local Practice, Regional Conflicts and Global Communication

Material and Aesthetic Aspects

Conceptual Ambiguities

During the third workshop, “Space and Agency in Contemporary Muslim Piety”, held at Sigtunastiftelsen, 8–10 April 2024, the participants reconsidered how Islamic interpretive domains develop with attention to subjectivities, agency and spatiality. Furthermore, the reflexive presentations discussed how the study of local religion can take the initiatives of local actors and communities into perspectives of more large-scale and global developments. By engaging closely with selected case studies, the papers illuminated how different kinds of material can be combined in analyses on different scales.

The workshop was again divided into four sections:

- Social Media
- Taking Ritual Responsibility
- Muslim Piety
- Public Connections

The final workshop for the members of the network in Oslo 17–18 December 2024 was focused on how to transpose the ideas and experiences for future projects and cooperation.

During all workshops, participants addressed how various Muslim actors construct new interpretive domains, including how local actors navigate multiple religious expressions, as well as religious authorities' critical assessments of piety practices and the theological paradigms surrounding them. Efforts aiming to reformulate religious repertoires have previously been explored by scholars. The workshops showed that further research is needed on practices in small-scale and informal groups, including their impact on broader authority formations. The productive approaches and perspectives brought up in the workshops have pointed to a wide range of piety practices. By combining ethnographic, textual, aural and visual analysis to trace transformations in religious communication, we believe that the network workshops have offered fresh insights into Muslim piety communities and practices. Furthermore, they have contributed to the broader study of religion in the Nordic countries and beyond.

Reflections on Muslim Piety: Concepts, Comparisons, the Global and Material Dimensions

One of the issues addressed was, not surprisingly, how we can understand and use the term piety at all. Is it best employed as an analytical tool, or perhaps rather as a device to direct our attention towards certain kinds of religious engagements? As researchers, we can use “piety” as an umbrella term for practices and ideas that, by our interlocutors, will be called by many vernacular words with specific ascribed meanings. A reason for using this term in research is that it allows us to connect a range of diverse religious articulations that otherwise risk being seen as separate. As one of the workshop participants, Maximilian

Lasa, pointed out, it may be helpful to think of interlocutors' processes of "exploring piety" rather than them "being" pious or not. Moreover, Banu Şenay highlighted that an emphasis on a more rigid and limiting understanding of piety risks privileging certain factors over others in Muslim lives; not only social, political and everyday dimensions, but also cultural norms that locally may not necessarily be best characterised as religious. Hence, we propose that the term piety works best as a tool for singling out certain kinds of practices that, by the particular religious actors we are studying, are perceived to be especially valuable, full of blessing, or being of ultimate concern. This means that the term piety only becomes meaningful when used in relation to a specific – synchronic or diachronic – context. In the following, we identify four themes that could be productive to develop in future research.

1 Muslim piety in comparison

One feature of our research network that can be seen as a strength but also a flaw, is its exclusive focus on *Muslim* piety practices and frameworks. Certainly, gathering a group of experts on Muslim piety have fostered a deeper and more specialised analysis of how such activities can make sense in the lives of Muslims. One possible way to develop, and most likely strengthen, research on Muslim piety might be to treat them less as something unique and more as examples of religiosity in a wider sense. While the network's focus on Muslim piety provided invaluable insights into its unique practices and frameworks, a comparative approach will enrich future studies by highlighting both human experiences and distinctive religious expressions. Such comparisons will allow us to explore how different religious traditions address similar concerns expressed in, for example, devotion, moral guidance, and community dynamics. A comparative approach will further illuminate the cultural, historical, and theological factors that shape their unique trajectories. Engaging with academic specialists on piety within several religions, such as Christianity and Buddhism, might allow us to better pinpoint what is unique in various traditions as well as what is shared or similar.

2 *Piety and materiality*

Another important aspect to develop is the connection between piety and materiality. The workshops expanded the focus on the entanglements between material culture, faith, identity, and communal practices. We have discussed in what ways agents of piety are not only human: material objects, media technologies, ritual spaces, and textual traditions can operate as actants in the dynamics of piety. This points to another important angle to be developed, namely the connection between piety and materiality. An emerging body of work highlights how materiality shapes and is shaped by piety – whether through the use and making of devotional objects like prayer beads, relics, sacred texts, clothing, ritual spaces or virtual worlds. Several scholars within this field of research have participated in our workshops. By incorporating, for example, insights from ethnography, performance studies, and aesthetic analysis, this research offers a rich, more nuanced knowledge of how material objects and environments intersect with experiences of Muslim piety. This approach underscores the centrality of materiality when people articulate, transmit, and transform religious knowledge and piety through their creative engagement with religious traditions, whether through media, art, performance, or public discourse. Hereby, they contribute to the ongoing negotiation of what meanings piety can have in various contexts.

3 Global piety and the impact of transnational communication

The interconnected nature of today's world has significantly influenced expressions of piety, as transnational communication enables the flow of religious ideas, practices, and aesthetics across borders. Piety has never been firmly tied to a specific geographic, cultural, or institutional context but part of religious hybridity/hybrid conglomerations of thought and action. However, the increased speed and volume of digital communication and global movement of people, ideas and goods have facilitated the interaction of local piety practices with religious currents to a higher extent. This dynamic exchange fosters hybrid forms of devotion and reinterpretations of tradition, as individuals and communities draw inspiration from both their immediate surroundings and transnational influences. Moreover, transnational communication allows piety to take on fluid and adaptive

forms, enabling piety to exist beyond traditional local spaces of worship or centralized authority. Religious practices, performances, and interpretations now circulate globally, creating shared imaginaries while also amplifying diverse and marginalized voices. This process not only reshapes individual and communal expressions of piety but also highlights its evolving nature as it responds to contemporary challenges. By transcending physical and ideological boundaries, global piety reflects both continuity and transformation, forging connections between the local and the global in innovative ways.

4 Piety and its not always visible agents

Over the workshop series, we moved from an initial focus on lay activities and came to discuss, rather, how to identify groups and individuals who can be understood as piety agents. Discussions circled around questions regarding how particular spaces, media, and interpretive regimes shape what is possible and meaningful to analyse as pious. Moreover, what makes us name and frame particular agents, practices and spaces as pious? As outlined above, piety has functioned not as an analytical concept, but rather as a tool to empirically point to certain types of agents, frameworks and practices. We encountered a number of types of actors in the examples analysed in the workshops, not always immediately visible. Some of these have formal religious positions and titles, while many do not. Moreover, transnational mobility, social media, and changed attentiveness in academia on gender and generation have led to an increased diversification of piety actors. They both shape, transmit, and redefine piety practices and knowledge through their creative engagement with religious traditions, whether through media, art, performance, or public discourse. Hereby, they contribute to the ongoing negotiation of what piety means to them and how it is embodied. Our focus on materiality, as sketched above, has also made us attentive to the ways in which things, structures and other material factors affect, mediate and change piety practices. This development in the conceptualisation of agency has contributed to an expanding field of inquiry.

Ongoing and future work

In addition to these reflections and thoughts for future work, the network's activities over the past few years have spawned a number of concrete outcomes in our own work. For example, a collaborative research project titled "Pious Practices among Danish Muslims: Diversity, Devotion, Aesthetics", based at the University of Copenhagen and funded by the Independent Research Fund Denmark (DFF), will continue to analyse practices and imaginaries related to Muslim piety in a range of settings during the years 2024–2026. The project participants are Catharina Raudvere (PI), Petek Onur, Maria Lindebæk Schmidt Lyngsøe, and Simon Stjernholm. In June 2026 the project will host a conference with comparative perspectives on contemporary piety, and not only Muslim.

A second outcome is a collaboration on the theme of Islamic relics as objects of pious devotion and practice, where Ingvild Flaskerud and Susanne Olsson have initiated a series of conference panels inviting international scholars, where materiality and comparative perspectives are included.

A third outcome developed in connection to the network are two monographs. The first, by Simon Stjernholm, is titled *Sensing Islam: Engaging and Contesting the Senses in Muslim Religiosity* (Bloomsbury Academic, 2025). It partly builds on analyses that have been presented in the workshop series and engages with the ground-breaking work of several of the other participants in the workshops. The second monograph, by Anders Ackfeldt, is *Islamic Themes in US Hip-Hop Culture* (Edinburgh University Press, 2025). The book examines how Islam has been represented, negotiated, and reimagined within US hip-hop from the 1980s to the present. The book traces the influence of Muslim movements, and aesthetics on artists and their artistic works, showing how Islamic concepts and notions of piety circulate beyond formal religious adherence.

Together, these initiatives illustrate how the network has not only stimulated debate and reflection but also generated lasting scholarly collaborations and outputs. They provide a strong foundation for future research on piety, materiality, and the diverse ways religion continues to take shape in contemporary societies.

Participants and papers in the workshop series

- “Practices, Aesthetics, and Entanglements in Contemporary Muslim Piety”, The Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, 31 August–1 September 2022.
- Anders Ackfeldt (The Swedish Research Institute in Istanbul), “Leaving the Music Industry, Entering Islam”
- Marjo Buitelaar (University of Groningen), “Narrativizing the Hajj as a Sensational Form”
- Marta Dominguez Diaz (University of St Gallen), “The Performative Nature of Emotion in Sufism: Studying Islamic Mystical Feeling as Emotional Practices”
- Alessandro Gori (University of Copenhagen), “From Devotional Ritual to Devotional Pop-music: Recent Trends in the Ethiopian Islamic Expressions of Piety”
- Rachel Harris (School of Oriental and African Studies), “Remembering Sama’ in Exile”
- Joseph Hill (University of Alberta), “The Pious Sufi Gangster Rapper: Experimenting with Cosmopolitan Muslim Masculinity in Senegal”
- Joud al-Korani (Radboud University), “God at Work: Shaping Selves and Configuring Communities in Dubai”
- Maria Lindebæk Lyngsøe (University of Copenhagen), “Asking God for Help: Practices and Conceptions among Danish Muslim Women”
- Maria Luow (University of Copenhagen), “Spectral pious communities”
- Petek Onur (University of Copenhagen), “Building Ties, Shelters and Identities: Ottoman History and Culture in Turkish Islamist Women’s Journals”
- Catharina Raudvere (University of Copenhagen), “Obligations, Autonomy and Flexibility: A Women’s Pious Community in Bosnia”
- Karen Ruffle (University of Toronto), “Making Presence: Anthropomorphism and Agency in South Asian Shi‘i Devotional Image-Objects”
- Simon Stjernholm (University of Copenhagen), “Preaching Matters: Sensory Perspectives on Muslim Oratory”
- Christian Suhr (Aarhus University) and Andreas Bandak (University of Copenhagen), “A Discussion of Experiences of Luminosity in Contemporary Egypt Based on the film *Light upon Light* (2022)”
- “Islamic Piety. Reconsidering Concepts and Frameworks”, The Swedish Research Institute in Istanbul, 18–21 January 2023.
- Anders Ackfeldt (Swedish Research Institute in Istanbul), “Leaving the Music Industry, Entering Islam”
- Aslı Elitsoy (Copenhagen University), “Pro-Kurdish Mevlid Commemorations in Turkey: Contested Understandings of a Popular Islamic Practice among Rival Ethno-Political Actors”
- Ingviid Flaskerud (University of Oslo), “Following the Work: Methodological Reflections on Approaches to the Study of Muslim Lay Piety”
- Christiane Gruber (University of Michigan), “Mosques, Museums, and the Metaverse: Imaging Islam in a Virtual Reality”
- Helen Haas (University of Tartu), “Ideals and Reality: Perceptions of the Sacred and Sense of Spiritual Loss among Alevis in Izmir”
- Niloofer Haeri (Johns Hopkins University), “Why Do We Use ‘Vernacular,’ ‘Lived’ and ‘Popular’? Notes on how Religion is Imagined in Scholarship”
- Nada Al-Hudaib (Lund University), “In the Khidma service of Ahl al-Bayt: practicing piety through art among Shia in Kuwait and the UK”
- Max Lasa (University of Copenhagen), “Exploring Piety: German Muslims and Islamic Theology in Turkey”
- Maria Lindebæk Lyngsøe (University of Copenhagen), “Pious Bodies: Learning Qur’anic Recitation in Copenhagen”
- Sabrina Mervin (Centre National de la Recherche Scientifique), “The Sky Wept for Forty Days”
- Susanne Olsson (Stockholm University), “A Qur’an for Children: Reconstructing Traditional Islamic Knowledge in New Domains”
- Petek Onur (University of Copenhagen), “Circulating Symbols, Triggering Emotions: Ottoman Nostalgia Diffusing in Istanbul”
- Catharina Raudvere (University of Copenhagen), “Nourishment for the Soul, Rest for the Body: Conceptualising Piety Performances and Devotion”
- Banu Senay (Macquarie University), “Islam, Music and Multiple Ways of Being Pious in Istanbul”
- Yafa Shanneik (Lund University), “Aesthetic Transformations of Piety: Reconsidering Female Agency in Contemporary Islam”
- Simon Stjernholm (University of Copenhagen), “Approaching God: Muslim Prayer and the Senses”
- “Space and Agency in Contemporary Muslim Piety”, Sigtunastiftelsen, 8–10 April 2024.
- Anders Ackfeldt (Swedish Research

- Institute in Istanbul), "From Beats to Beliefs. Reinventing Identity on Social Media"
- Mirjam Künkler (University of London), "Between Emancipation and Bureaucratisation. Women's Religious Education in post-1979 Iran"
- Bart Barendregt (Leiden University), "Navigating Futures". AI, Islam, and Ethical Imaginaries in Southeast Asia"
- Markus Dressler (Leipzig University), "Charisma, Embodiment and Continuous Revelation. Broadening the Concept of Islam"
- Liza Dumovich (Leuven University), "The Senses of Belonging. Sensory Experiences and the Art of Sociability among Turkish Muslim Women in Exile"
- Johan Fischer (Roskilde University), "Muslim Piety as Economy. Markets, Meaning and Morality in Malaysia"
- Ingvild Flaskerud (Oslo University), "Pilgrims Creating Spaces of Affordance. Images in the Twelver Shia Cult of Ziyarat Pilgrimage"
- Christoph Günther (University of Erfurt) Normative Piety on #muslimtiktok
- Dženita Karić (University of Amsterdam), "Devotional Piety in Islam. A Case for the Norm-making"
- David Kloos (Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies), "Women Islamic Celebrity Preachers and the Conundrums of Public Intimacy"
- Mirjam Künkler (University of London), "Between Emancipation and Bureaucratisation. Women's Religious Education in post-1979 Iran"
- Amna Mahmood (University of Oslo), "Muslim Feminism, Queerness and Religious Change in Islam. Two Cases from Norway"
- Susanne Olsson (Stockholm University), "The Formation of an Islamic Ideal of Piety"
- Catharina Raudvere (University of Copenhagen), "Experience and Transmission. Taking Ritual Responsibilities in a Bosnian Piety Community"
- Robert Rozehnal (Lehigh University), "Tracking Muslim Social Media. Lessons from American Cyber Sufism"
- Ricarda Stegmann (University of Freiburg), "Analysing Sufism from the Perspective of a Global History of Entanglements"
- Simon Stjernholm (University of Copenhagen), "Voicing Qur'anic Translation. Den Klare Koran as Audiobook"

Bjørn Olav Utvik

Anmeldelse av Florence Bergeaud-Blackler, *Broderismen. Sådan undergraver islamister de vestlige samfund*, (Forlaget Pressto, København, 2024.

Bokanmeldelse

Vesten (og resten av verden) er truet av en langsom, planmessig islamisering som har som mål å etablere et verdensomspennende nytt kalifat, som skal styres etter sharia-lover. Den sentrale kraften som driver fram denne planen er Det muslimske brorskap, som arbeider gjennom et intrikat og tåkelagt nettverk av organisasjoner og enkeltpersoner, hvorav mange ikke er klar over sin egen rolle i prosjektet. Dette er budskapet i en bok av den franske antropologen Florence Bergeaud-Blackler (heretter FBB), først utgitt på fransk i 2023 som *Le frérisme et ses réseaux. L'Enquête*. En dansk oversettelse, *Broderismen. Sådan undergraver islamister de vestlige samfund*, kom i 2024, og er utgangspunktet for denne anmeldelsen.

Bergeaud-Blackler er ansatt som forsker i det prestisjetunge statlige Centre national de la recherche scientifique (CNRS), og underviser ved École pratique des hautes études (EPHE) i Paris. Men denne boka framstår ikke som et vanlig vitenskapelig bidrag. Den er ikke forskende. Her er trusselbildet gitt i utgangspunktet og boksiden brukes til å gi eksempler som skal underbygge det. Selv om boka på akademisk vis er utstyrt med fotnoter og bibliografi er den primært et kampskrift og legger heller ikke skjul på det. I prologen skriver FBB:

Fanatismen vil ikke bare ødelægge, den vil partere, halshugge, snitte struber, flænse, kaste mennesker ud fra tårne – metodisk og insisterende, motiveret av kærlighed til Gud og under hans blik. Denne langsomme, uendelige dødsdrift, vi ser indskrevet i Brødrenes slagord («At dø for Allah er vores ypperste mål») – hele den uudholdelige inerti i deres projekt – får os til at miste al vores koldblodighed og kritiske sans. Det er svært for os at forstå et

mentalt univers, der ligger så langt fra vores vestlige menneskesyn. Men vi bliver nødt til at indstille os på, at det nu også findes i vores samfund. Og vi bliver nødt til at prøve at forstå det. For at ruste os intellektuelt og som hjælp til at beskytte os selv, vores børn og vores humanisme.» (s.33,34).

Boka avsluttes da også med noen anbefalinger for det forfatteren ser som den nødvendige motstandskampen, under overskriftene «Sådan genkender vi broderismen» (s.355) og «Sådan kan vi modvirke broderismens indflydelse» (s.358). Den består ellers av ti tematiske kapitler i tillegg til en konklusjon. Kapittel I tar for seg Det muslimske brorskaps tidlige historie og budskap, kapitlene II, III og IV søker å beskrive det breiere fenomenet hun døper «broderismen», hvordan det vokste fram, hvem som var dets ideologer, og ikke minst hvordan det ble en aktiv kraft i Europa gjennom etableringen av en lang rekke organisasjoner av ymse slag. Kapittel V og VI tar for seg det FBB ser som viktige metoder for broderismen: «islamisering av viten», og ulike forsøk på å skape islamsk «soft power». Kapittel VII gir eksempler på hvordan broderismen kan innbefatte islamske retninger som er både mer moderne og mer konservative enn Det muslimske brorskap, mens kapittel VIII tar for seg dem FBB ser som islamismens medløpere innen vestlig politikk og akademia. Kapittel IX handler om broderismen og kvinnene, og kapittel X om broderistisk indoktrinering av barn.

Kjernen i FBBs fortelling er omtrent slik: Det muslimske brorskap (heretter Brorskapet), som ble dannet i 1928 i Egypt, men siden har spredd seg over den muslimske verden, krever av sine medlemmer at de skal vie sitt liv til å fremme islams sak. Det innebærer å arbeide med seg selv og andre i samfunnet for å styrke troen og fremme praksis i tråd med islamske normer. Det innebærer å engasjere seg for å bygge og utvikle det landet man bor i. Og det innebærer som langsiktig mål at hele verden skal vinnes for islam og styres av en kalif, en som leder samfunnet som Profeten Muhammads stedfortreder. Metodene for å nå dette målet kan spenne fra overbevisning til væpnet kamp. Ikke minst – og her er FBBs kronargument – Brorskapet benytter seg ikke bare av sine egne medlemmer. De opptre svært pragmatisk og søker å utnytte innsatsen til alle grupper og enkeltpersoner som på en eller annen, stor eller liten, omfattende eller avgrenset, måte søker å fremme islams posisjon. Det er her hun lanserer begrepet «broderismen», som altså da har sitt utgang-

spunkt og sin drivkraft i Brorskapet, men er en mye mer omfattende bevegelse, der svært mange kan ha andre mål enn Brorskapet, men likevel uvegerlig brukes og styres dit Brorskapet vil. Og så mener altså FBB at hvis ikke Europa snart våkner, vil broderismens undergravende innflytelse gjøre at vi en dag våkner opp i en islamsk stat styrt av sharia.

Hvor troverdig er denne fortellingen? I mine øyne svikter den fatalt på flere punkt.

FBB gir et fortegnert bilde av Det muslimske brorskap, ikke minst slik det framstår i dag. Brorskapet har i dag ikke ett senter, men er delt inn i nasjonale organisasjoner i hvert land, blant sunni-muslimere primært i den arabiske verden. Disse inngår i et internasjonalt nettverk, men er primært engasjert i samfunn, politikk og tro i hvert sitt land. I politisk forstand er Brorskapet tilhengere av rask økonomisk utvikling og modernisering, men er samtidig sosialt konservative og forsvare familien som limet i et godt moralsk samfunn. Det er store variasjoner innad i Brorskapet, ikke minst fra land til land, men generelt skiller det seg likevel skarpt fra *salafismen*, en mer konservativ islamistisk retning som forsvare bokstavtro etterligning etter slik de mener islam ble praktisert på Profetens tid, mens Brorskapet er mer orientert mot å realisere det de oppfatter som det sentrale meningsinnholdet i religionen på en måte som fungerer i vår samtid. Brorskapet skiller seg også skarpt fra *jihadismen*, som mener væpna kamp i Guds navn er den eneste metoden for å skape et sant muslimsk samfunn. Brorskapets linje har lenge vært at det er fredelig overbevisning som er metoden for å bringe ønsket endring, og de har tatt skarp avstand fra terrorvirksomheten til grupper som IS og al-Qaida. Og Brorskapet har tilsluttet seg demokratiet som den styreform de mener er mest i samsvar med islam.

Det spesielle med FBBs bok er at mens hun registrerer disse forskjellene her og der i boka, nuller hun dem straks ut igjen, og holder fast på sin idé om den Brorskapsledede «broderismen» som én omforent bevegelse som planmessig arbeider for å installere et islamsk terrorvelde.

Metoden hennes for å få til dette er for så vidt enkel. Hun postulerer noe hun mener er Det muslimske brorskaps mål, ved å plukke utsagn selektivt fra stifteren Hassan al-Banna (1906-1949) og legge til like selektivt fra noen andre islamist-figurer. Når så noen fra Brorskapet eller andre «broderister» uttaler noe som peker i denne retning beviser det hva de står for. Når de sier noe som peker en annen vei, er det sleip taktikk. For å ta noen

eksempler: FBB plasserer egypteren Yusuf al-Qaradawi (1926-2022) helt sentralt i sitt broderistiske univers. Qaradawi var i sin ungdom medlem av Brorskapet i Egypt, og satt mange år i fengsel for det på 1950-tallet. Etter hvert ble han en anerkjent *alim*, islamsk geistlig. Han var i lang tid basert i Qatar, og utøvde stor internasjonal innflytelse på fortolkningen av islams budskap, blant annet gjennom sitt eget TV-program på Al Jazeera, «Sharia og livet» som på det meste nådde 60 millioner seere. Qaradawi var kjent som en av lederne for *wasatiyya*¹-tendensen, som ser seg selv som å stå for en moderat og balansert forståelse av religionen, der man med basis i de hellige skriftene utleder retningslinjer for individer og samfunn med bruk av fornuft og i lys av hva som i dagens samfunn best vil realisere de underliggende hensiktene bak skriftens bud.

Qaradawi ble da også skarpt kritisert fra salafistisk hold for å gå bort fra den sanne forståelsen av islam. Men for FBB innebærer *wasatiyya* bare tilsynelatende en moderat holdning. I virkeligheten er det en sleip taktikk. Ifølge henne anbefaler Qaradawi for gode muslimer at man i debatt med sekulære akademikere bruker etterligningens knep ved å tilegne seg den akademiske habitus. Hun siterer Qaradawi slik: «*Vi skal benytte os af rolig, objektiv og akademisk argumentation, ikke gribe til fornærmelser, skældsord eller entusiastisk veltalenhed*». Det kan jo høres bra ut, vil mange tenke. Men her rykker FBB straks inn og utlegger meningen:

Frem for alt skal vi holde masserne og de unge væk fra de akademikere, der spreder «*de ideologiske svøber, der åbent feier hen over vores land eller i hemmelighed infiltrerer det*». Qaradawi nægter disse «kætterske» eliter en anerkendt status som muslimer. Og uten anerkendelse bliver de, selv om han ikke siger det eksplicit, at regne for frafaldne, hvilket kan straffes med døden. (s.127)

Dette utdraget er typisk for FBBs skrivestil. Her har jeg kursivert det som hun angir som direkte sitater fra Qaradawi. Disse flettes nærmest umerkelig sammen med hennes egne utlegninger, og det er vanskelig for leseren å vite om det som ikke er direkte sitert – som for eksempel utsagnet om å holde massene og de unge vekk fra visse akademikere – er noe Qaradawi faktisk har sagt.

På lignende måte nuller hun ut Det muslimske brorskaps skarpe avstandtagen fra jihadistisk terror.. Hun skriver:

¹ Fra arabisk *al-wasat*, midten, sentrum.

I sin aktuelle [...] version indgår der ikke militære midler i broderismens erobningsstrategi, fordi magtbalancen endnu tegner ugunstig, hvis der skulle komme en sådan konfrontation. Forudsat at de pågældende handlinger ikke er svar på noget, broderismen selv oppfatter som blasfemisk, kan den udmærket gå med til at fordømme morderiske jihadist-angreb i den udstrækning, at den anser dem for kontraproduktive. (s.183)

Ved å redusere de skarpe motsetningene mellom ulike islamistiske (og for den saks skyld islamske i det hele tatt) retninger skaper FBB et bilde der enhver som utfører handlinger eller ytrer meninger som kan sies å fremme islams sak, eller i det minste ha til formål å gjøre det, tjener Det muslimske brorskaps agenda (som FBB har definert den), og slik inngår i det ulne begrepet «broderismen». Alt fra krav om bønnenrom på vestlige universiteter til innsamling til nødhjelp i Sudan til morderiske terroraksjoner i Frankrike eller Somalia blir uttrykk for broderismen. Salafister og jihadister blir broderister. Eksempelvis skriver hun om nettstedet Islamweb som tilbyr fatwaer om alle mulige forhold til sine lesere: «Salafistisk i sin praktiske doktrin, er banken av internationale fatwaer reelt broderistisk, fordi dens ultimative mål stadig er «skabelsen af det store muslimske samfund (ummah) ledet af en kalif», som det står på dens hjemmeside.». (s.264)

Til og med islams mystiske retning, sufismen, så vel som statsallierte geistlige i Saudi-Arabia og Egypt (der Brorskapet siden 2013 har vært erklært som en terrorbevegelse) kan FBB når som helst trekke opp av hatten som eksempler på hva broderismen driver med. Når hun i tillegg til stadighet for egen regning fletter inn i teksten sine forklaringer på hva som *egentlig* ligger i forskjellige aktør-utsagn, er resultatet at nærmest hva som helst kan brukes som bevis på hennes tese. Som hun skriver på s. 117: «Resultatet bliver [...] «broderismen», som ikke vil gi afkald på noget, vil islamisere alt og på én gang samle de mest radikale og de mest moderate, de mest bogstavtro og de mest reformistiske – både de som lever i *Dar al-Islam* og de som lever udenfor – i én enkelt bevægelse: den islamiske bevægelse».

FBB legger stor vekt på at angrepet på vesten drives systematisk – om enn langsomt – fram i tråd med en plan. Problemet er at den som leter i boka etter et senter som kunne styre i tråd med denne planen, leter forgjeves. Det hele løser seg opp i tåke. Det er som om selve ideologien – om ikke islam selv – eier en

usynlig, vedvarende og uforanderlig kraft som driver skuta mot målet. Et par sitater igjen:

«[B]evægelsen [behøver] egentlig ikke [...] at spørge sig selv, hvorfra den kommer, hvor den er på vej hen, eller hvordan den skal fortsætte. Det handler om at nedbryde de strukturer og principper, der støtter og beskytter værdierne i det samfund, der skal islamiseres, ved at støtte de eksterne og interne kræfter, der underminerer det, ødelæggerne og dekonstruktørerne, salafisterne og den islamvenlige venstrefløj». (s.133)

«Deres ekspansion er dog snarere koncentrisk end lineær. For at komme fremad mobiliserer deres utopiske autoritarisme forskjellige antagonistiske kræfter som et skib, der bevæger sig fremad ved hjelp av sideværts kræfter. De dækker over, absorberer og neutraliserer alle andre tendenser. De aksepterer de blødeste former for kompromis, men også de hårdeste og mest hensynsløse former for vold. Når de fordømmer de sidste (jihadisme), sker det ikke ud fra principper, men fordi disse handlinger er ineffektive i forhold til at realisere planen». (s.138)

Som antydnet over er det en gjennomført stil hos FBB at hun i sin framlegging av hva «Broderistene» sier og gjør, stadig også informerer oss om hva de *egentlig tenker*. Man kan mistenke at hun ikke synes det hun legger fram er kraftfullt nok, så det må krydres. FBB tar da utgangspunkt i sitt eget fasttømrede bilde av hva islam og Det muslimske brorskap i sin kjerne er, og forklarer oss ved hjelp av det hvordan vi skal tolke forskjellige handlinger og utsagn. Rett som det er skjærer hun ut i det ekstreme: «Det er på én gang lydigheten og det umåttelige ønske om at behage Gud, der driver troens forkjæmpere udi voldens, torturens og dødens ekstremer», skriver hun, og belegger dette med følgende sitat fra Hassan al-Banna: «Vi søker intet andet end Allahs åsyn og menneskehedens velbefindende. Vi arbejder kun for at søge hans velbehag». (s.61). Ingenting om vold og tortur hos al-Banna her, så det tilføyer FBB. Og i omtalen av arbeidet til ICESCO², dannet av den interstatlige Organisasjonen for islamsk samarbeid (OIC) som et motstykke til FNs UNESCO, skriver FBB: «Som vi har set, gjør de teknologiske og økonomiske magtforhold, at Broderskabet næppe kan få held til at gjennomføre nogen militær

2 Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization.

erobring af Vesten, så det må i stedet blive gennem uddannelse og kultur (ICESCOs domæne), at de vestlige demokratier må presses til at føje sig». Helt udokumentert impliserer hun at Det muslimske brorskap skulle styre ICESCO. Og for det andre tilsetter hun helt for egen regning et perspektiv der ICESCOs bestrebelser innen utdanning, vitenskap og kultur er erstatninger for et primært ønske om å erobre vesten militært. Slike eksempler florerer i boka.

Det finnes viktige utfordringer knyttet til muslimsk innvandring til Europa, der tradisjonelle levesett og moraloppfatninger hos innvandrergupper kan bryte mot rådende oppfatninger om friheter og rettigheter. Det gjelder også om vi ser på ideologi og programmer hos Det muslimske brorskap og andre islamister. For å ta ett kjernepunkt: Brorskapet, i likhet med de fleste islamister, holder fast på at familien er kjernen i samfunnet, og at mannen er overhodet i familien med rett til å bestemme over sin kone og sine barn. Og selv om ting her er i langsom endring, er islamistorganisasjonene overveldende mannsdominerte. Men FBBs bok bringer lite ny innsikt her. Igjen er et hovedproblem at den ikke går undersøkende til verks, men har et forhåndsgitt sett av argumenter som så skal illustreres med empiri. Selv med dette utgangspunktet kunne den gitt interessante bidrag. Men det empiriske underlaget framstår som utydelig og tilfeldig. Vi får ingen systematisk framlegging av programmer og ideologiske standpunkter. Boka ramser opp lister på organisasjoner i Europa som FBB hevder er styrt av Det muslimske brorskap, men dette underbygges lite og ingenting, og framfor alt nærmer framstillingen seg aldri å vise noe som kunne ligne å peke på en aktiv ledelse for det gigantprosjektet FBB hevder er i disiplinert og systematisk virksomhet for å overta Europa.

Selv kapittelet som skulle handle nettopp om broderistenes kvinnesyn, blir merkelig tamt og delvis på siden av temaet. Her er ikke grunnlaget en undersøkelse av dokumenter og handlinger knyttet til Det muslimske brorskap eller andre «broderister». I all hovedsak bygger kapittelet på en fokusgruppe for muslimske kvinner som FBB og en annen forsker arrangerte i Sør-Frankrike høsten 2017. Kvinnene har variert sosial bakgrunn, men er ikke plukket ut som medlemmer av islamistiske organisasjoner. Referatene fra samtale gir et mikrobilde av noen franske muslimers holdninger, men sier ingenting om en stor plan for å overta Europa, som jo er det FBB ønsker å bevise.

Ser vi på boka som helhet, framstår det sånn: om vi renser den empirien som legges fram for FBBs innskutte kommentarer og forklaringer, står det igjen et bilde av et mangfold av islamske og islamistiske tendenser og bevegelser, ofte i strid med hverandre. Noen er svært konservative, mens andre er opptatt av å fortolke islams budskap slik at det kan gi mening i den moderne verden. Noen vil ta i bruk vold for islams sak, mens andre vil arbeide med fredelige midler, og ser demokrati som den styreform som er mest i samsvar med islam. Men dette er noe ganske annet enn FBBs tese om den store broderistiske plan for å overta verden.

Magnus Brandt Nielsen

Anmeldelse af Francesco O. Zambonis *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology from Avicenna to Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī*. Brill, 2023; E-bog 2024; 344 sider).

Bokanmeldelse

Debatten om kausalitet – årsag og virkning – i klassisk og senklassisk islamisk filosofi (ca. 900-1300) er både teknisk og kompleks. Francesco O. Zambonis *At the Roots of Causality* er tilsvarende krævende, men skrevet med en glimrende klarhed. En grundlæggende præmis i bogen er, at enhver teori om kausalitet nødvendigvis indebærer en teori om det værende – en ontologi – i et gensidigt afhængigt forhold. Zamboni anlægger en filosofisk og begrebsligt orienteret tilgang med fokus på argumenter, teorier og positioner snarere end på historisk kontekst. For at sætte bogens filosofiske diskussioner i perspektiv vil jeg derfor indledningsvis give et kort rids af den historiske baggrund.

Forståelsen af kausalitet i islamisk filosofi er tæt forbundet med den græske arv, især Aristoteles og nyplatonismen. Hos Ibn Sīnā (Avicenna) (d. 532/1037), særligt i *Helbredelsen* (*al-Shifā'*), udgør Aristoteles' kausalitetslære et centralt omdrejningspunkt. I *Fysikken* (194b24-195a3) skelner Aristoteles mellem fire årsager, som samlet forklarer en genstand, for eksempel en statue: materiel (marmor), formel (menneskefigur), udvirkende (skulptør) og final (udsmykning). Det er særligt den udvirkende årsag – *al-fā'il*, "den, der handler" – som bliver filosofisk og teologisk omstridt i den islamiske tradition, fordi den implicerer agens.

Hvor filosofierne (*al-falāsifa*) betragter agens som noget, der i en vis forstand deles mellem Gud og skabte væsner, insisterer teologer (*al-mutakallimūn*) på, at kun Gud har agens i egentlig forstand. Ifølge al-Ash'arī (d. 323/935) kan mennesker ikke skabe, men kun tilegne sig handlinger (*kasb*). Kausalitet mellem

skabte væsner bliver dermed illusorisk. I forlængelse af denne tradition er en afgørende kritiker af Ibn Sīnās kausalitetsbegreb Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111). I *Filosoffernes selvmodsigelser* (*Tahāfut al-falāsifa*) hævder han, at der ikke findes nogen nødvendig forbindelse mellem årsag og virkning – naturens regelmæssighed skyldes udelukkende Guds vilje og forudbestemmelse (*taqdīr*). Årsag og virkning skabes samtidigt (*‘alā al-tasāwuq*) og kan til enhver tid adskilles. Ifølge al-Ghazālī risikerer Ibn Sīnās system at gøre mirakler umulige og dermed begrænse Guds almagt, fordi hans system tilskriver de skabte tings naturer en stabil og forudsigelig virkningsevne, hvilket underminerer ideen om, at Gud kan ophæve eller tilsidesætte naturens orden – som det netop sker i mirakler. Hermed bliver kausalitetsdebatten ikke kun metafysisk, men teologisk: Hvordan forstås Guds agens og almagt? Spændingen mellem en autonom natur og en teologisk aktiv Gud går som en rød tråd igennem den islamiske intellektuelle tradition.

Det er blandt andet denne spænding og dens filosofiske implikationer, Zamboni undersøger i *At the Roots of Causality*. Bogen fokuserer på Ibn Sīnās begreb om den udvirkende årsag (*al-‘illa al-fā‘ila*), altså det princip eller den agent, som bringer noget til at eksistere. Zamboni undersøger, hvordan denne forståelse bliver modtaget, fastholdt, nuanceret eller kritiseret af senere kommentatorer. En central skikkelse her er Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. ca. 606/1210), ofte anset som den mest indflydelsesrige senklassiske tænker. Zambonis analyse spænder således over en afgørende periode fra det 11. til det 13. århundrede.

Det kan være problematisk at tale om kausalitet i generelle termer, da mange arabiske filosoffer – ofte uden at gøre det eksplicit – opererer med en skelnen mellem *primær* og *sekundær* udvirkende kausalitet. Den primære kausalitet tilskrives Gud som skaber, mens sekundær kausalitet betegner den måde, hvorpå skabte væsner (mennesker, dyr, naturfænomener) virker som årsager i verden. Netop denne sekundære kausalitet benægtes af mange teologer som al-Ash‘arī og al-Ghazālī, der fastholder, at kun Gud har egentlig agens. Skellet er afgørende for, hvordan man forstår Guds rolle i naturens orden.

Zamboni vælger imidlertid ikke at følge denne teologiske distinktion, men anlægger en begrebslig tilgang, hvor han undersøger, hvordan årsagsbegrebet fungerer internt i Ibn Sīnās system. Her viser en af bogens vigtigste indsigter sig: Al-Rāzī er blandt de få tænkere, der forsøger at samle de fire aristoteliske

årsager under ét overordnet princip. For al-Rāzī synes de at udtrykke forskellige funktioner i én samlet kausal struktur – en syntese, han også tilskriver Ibn Sīnā. Zamboni argumenterer imidlertid for, at dette er en fejllæsning. Ibn Sīnā opretholder de aristoteliske årsager som ontologisk adskilte: Den udvirkende årsag handler om aktualisering af potentiale, den formale om væsensform og den finale om formål. Disse forklaringsformer kan ikke reduceres til én samlet model. Ved at fastholde denne sontring demonstrerer Zamboni ikke blot tekstnærhed, men også filosofisk præcision: Han insisterer på, at Ibn Sīnās begrebsstruktur ikke bør rekonstrueres ud fra senere systematiseringer hos kommentatorer som al-Rāzī. En sådan syntese risikerer at sløre forskelle, som for Ibn Sīnā netop var afgørende for at opretholde hans metafysiske arkitektur.

Zambonis tilgang er som nævnt ikke primært historisk, men begrebslig og argumentativ. Det kunne umiddelbart fremstå som en svaghed, men det viser sig snarere at være en styrke. Bogen minder i sin opbygning om en platonisk dialog, hvor Ibn Sīnās position præsenteres som udgangspunkt, hvorefter den udfordres og videreudvikles gennem andre tænkere svar, kritik og bearbejdning.

Indledningsvist i bogen gives en kortfattet biografisk introduktion til de mange tænkere, der behandles. Zamboni inddrager et bredt persongalleri: Foruden de mest kendte skikkelser – såsom Ibn Sīnā, al-Ghazālī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 587/1191) og al-Rāzī – analyseres også en række mindre studerede filosoffer, heriblandt Bahmanyār ibn Marzubān (d. 458/1066), Abū l-‘Abbās al-Lawkarī (d. ca. 517/1123), ‘Umar al-Khayyām (d. ca. 518/1124), Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141), Zayn al-Dīn al-Sāwī (d. ca. 540/1145), Abū l-Faṭḥ al-Shahrastānī (d. 548/1153), Abū l-Barakāt al-Baghdādī (d. ca. 560/1165), Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī (d. ca. 586/1190) og Afḍal al-Dīn ibn Ghaylān al-Balkhī (d. ca. 590/1194). Selvom disse tænkere varierer i både indflydelse og filosofisk tyngde, behandles de alle med blik for hver deres egenart.

For at gøre denne mangfoldighed analytisk håndterbar organiserer Zamboni sit materiale i fire kategorier: de inkarnerede avicennianere, modstanderne, innovatorerne og systematiseringen. De inkarnerede avicennianere er tænkere, der eksplicit viderefører og bekræfter Ibn Sīnās positioner uden væsentlige ændringer; de fungerer som forlængelser af hans projekt. Modstanderne forholder sig derimod kritisk og ofte polemisk til hans

kausalitetslære – herunder blandt andre al-Ghazālī og teologiske tænkere, som hævder Guds udelte skabermagt. Innovatorerne introducerer nye måder at forstå kausalitet på, særligt i forlængelse af Ibn Sīnā, men med originale modifikationer, som kan være både metafysiske og metodiske. Endelig gives al-Rāzī en særstilling som “systematikeren”, fordi han ikke blot kommenterer på tidligere positioner, men forsøger at syntetisere og omstrukturere hele årsagslæren i en ny begrebslig ramme. Denne typologiske opdeling fungerer ikke kun som en hjælp til overblikket, men muliggør en tematisk og systematisk sammenligning på tværs af tekst- og traditionsgrænser. Zamboni formår overbevisende at tydeliggøre både ligheder og forskelle i tænkernes kausalitetsforståelse – en bedrift, der er særlig bemærkelsesværdig i lyset af det omfattende og forskelligartede materiale, han behandler.

Zamboni strukturerer sin analyse om tre typer præmisser, der alle udspringer af Ibn Sīnās forståelse af den udvirkende årsag: (1) Begrebsliggørelsens præmisser – de ontologiske betingelser for overhovedet at formulere en teori om kausalitet; (2) Mulighedspræmisserne – under hvilke vilkår sådanne årsager kan eksistere; og (3) Eksistenspræmisserne – hvad der skal til for at hævde deres faktiske eksistens i verden. Med disse tre lag som ramme behandler bogen en række tæt forbundne filosofiske og teologiske problemstillinger, herunder distinktionen mellem essens og eksistens, begrebet om mental eksistens og ikke-eksistens, universalitet, kausal prioritet og kontingens. Zamboni viser, hvordan forståelsen af årsag ikke kan isoleres fra disse begreber, men tværtimod forudsætter dem og samtidig får betydning for, hvordan de artikuleres.

På tværs af de fire grupper af tænkere – inkarnerede avicennianere, modstandere, innovatorer og systematikeren al-Rāzī – anvender Zamboni disse præmisniveauer til at kortlægge både kontinuitet og uenighed. Det er denne begrebsstyrede tilgang, der giver analysen klarhed og overblik i mødet med et usædvanligt bredt og komplekst kildemateriale. Ét af de begreber, som både muliggør og komplicerer ideen om udvirkende kausalitet, er netop “eksistens”, og det er her, Zamboni for alvor træder ind i kernen af den avicennianske metafysik.

Eksistens er et nøglebegreb i forståelsen af kausalitet i islamsk filosofi, da kausalitet opfattes som dét at bringe noget til eksistens – enten midlertidigt eller varigt. Denne forståelse leder direkte ind i Ibn Sīnās metafysiske grundstruktur, hvor

sondringen mellem det eksisterende (*mawjūd*) og eksistens (*wujūd*) er afgørende; altså forskellen mellem det, der eksisterer, og eksistens som begreb. Ibn Sīnā definerer metafysikkens genstandsområde som “det eksisterende, for så vidt som det er eksisterende” (*al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd*), i tråd med Aristoteles. Hos Ibn Sīnā forstås eksistens som et primitivt, epistemologisk begreb – det vil sige: noget, der erkendes umiddelbart, uden behov for definition, afledning eller reference til andet. Enhver definition af “eksistens” forudsætter allerede, at begrebet er givet. Det gør eksistens til det mest grundlæggende begreb i hele det metafysiske system. Samtidig fungerer “eksistens” som et universelt og uændret prædikat, der kan anvendes på alle subjekter uanset deres natur. Det er med andre ord transcendentalt: Ethvert andet prædikat, såsom “hvid” eller “lille”, forudsætter først, at subjektet eksisterer. Og når vi siger, at både et “hus” og en “plante” eksisterer, betyder prædikatet det samme i begge tilfælde – det er ikke tvetydigt. Zamboni udfolder dette ræsonnement særligt overbevisende i bogens to første kapitler, hvor han forbinder eksistenslære og kausalitet på en måde, der viser både filosofisk dybde og tekstnærhed. Spørgsmålet om, hvad det vil sige at virke som årsag, er derfor tæt sammenvævet med hele Ibn Sīnās eksistensteori, og det er netop denne sammenhæng, Zamboni udfolder med stor akribi gennem bogens 11 kapitler.

Af bogens kapitler skiller især kapitel 11 sig ud med sin behandling af ideen om kausal prioritet. Kausal prioritet betegner den asymmetriske relation mellem en årsag og dens virkning: Hvis virkningen eksisterer, må årsagen nødvendigvis eksistere, men en årsag kan eksistere uden at aktualisere sin virkning. Denne asymmetri udelukker enhver form for selvforårsagelse (*self-causation*), for ellers skulle en genstand eksistere, før den eksisterer. Zamboni argumenterer overbevisende for, at dette er Ibn Sīnās position. I kontrast hertil står al-Ghazālīs forståelse, hvor relationen mellem årsag og virkning ikke anses for nødvendig. Fordi Gud har absolut kontrol, kan en virkning opstå uden en stabil, forudgående årsag – relationen suspenderes i lyset af Guds suveræne vilje. Denne uenighed er ikke blot teknisk, men har dybe teologiske implikationer: Hvordan skal Guds handling og vilje forstås i forhold til naturens orden og Koranens mirakelbeskrivelser? Hos Ibn Sīnā er Gud ikke selvforårsaget, men ren eksistens – den nødvendigt eksisterende (*wājib al-wujūd*). Det er ikke en videreførelse af Aristoteles’ ide om den ubevægede bevæger (*ho ou kinoumenon kinei*), hvor bevægelse

står centralt, men et ontologisk ræsonnement: Gud eksisterer nødvendigt og uden årsag og betinger al anden eksistens, som alene er kontingent. Her spores et tydeligt nyplatonisk islæt: Alt, hvad der eksisterer, strømmer fra én nødvendighed – dog uden at dette indebærer selvforårsagelse.

Al-Rāzī udfordrer denne model. Hos ham fremstår Gud alene som selvforårsaget, hvilket skaber en radikal brudflade i forhold til Ibn Sīnās system. Som Zamboni viser, opstår hermed en filosofisk spænding: Hvis Guds eksistens er selvforårsaget, mens alt andet kræver årsag udefra, får vi to uens former for eksistens. Det truer begrebet "eksistens" med tvetydighed og underminerer Ibn Sīnās krav om begrebslig enhed og universalitet.

Zamboni identificerer desuden en metodisk udfordring ved al-Rāzīs tekster. Al-Rāzīs tænkning er ofte dialektisk og eklektisk: Forskellige positioner præsenteres uden entydig tilslutning. Diskussionerne ender ofte i det mest sandsynlige svar eller i en form for platonisk apori. Al-Rāzī bevæger sig derudover fra en teologisk baggrund præget af ash'arisme til en moden tænkning, hvor han aktivt og kritisk anvender filosofiske redskaber. Det bidrager til, at han ofte unddrager sig entydig systematisk placering. Zambonis forsøg på at begrebsliggøre og strukturere al-Rāzīs filosofi er en af bogens store styrker. Derfor udfylder denne del af bogen et betydeligt tomrum i forskningslitteraturen og bringer ny klarhed til en af den senklassiske periodes mest komplekse tænkere.

Zambonis *At the Roots of Causality* er et imponerende og ambitiøst værk, som forener teknisk filosofi med begrebslig klarhed. Bogen er krævende, men velskrevet, og det skyldes ikke mindst, at dens emne – kausalitet i den islamiske filosofiske tradition – i sig selv er højt abstrakt og begrebsligt komplekst. Zamboni leverer en dybtgående og nuanceret analyse af Ibn Sīnās teori om kausalitet og eksistens, og hans behandling af både de kendte og de mindre studerede tænkere er systematisk og original. Bogen henvender sig primært til læsere med forudgående kendskab til islamisk filosofi, metafysik eller filosofi, men også velorienterede læsere inden for religionsvidenskab og idehistorie vil finde nyt stof og velbegrundede analyser. *At the Roots of Causality* er derfor en væsentlig udgivelse i feltet og kan varmt anbefales til den læser, der ønsker at udfordre sig selv med et teknisk, men skarpsindigt værk.

Magnus Brandt Nielsen, ph.d.-studerende
Afdeling for religionsstudier, Syddansk Universitet

Douglas Mattsson

Interview with Amna Mahmood

Meet the Doctor

Congratulations Amna Mahmood on successfully defending your dissertation *Feminism in Islam, Social Media and Religious Change. A Study of Multidimensional Decolonial Muslim Feminist and Queer Initiatives in Scandinavia* (2025) and now having become a doctor in the field of the study of religions.

Can you tell us a bit more about yourself. Who are you? Both as a person and a researcher?

Thank you so much for the opportunity to talk about myself and my work. My Ph.D. is in the study of religions from the University of Oslo. My research interests include Islam in Scandinavia, gender and religion, Islamophobia and decolonial theory. At the moment of writing, I'm also starting a position as a substitute lecturer in the study of religions at my department and teach undergraduate courses, such as Islam in Europe.

I'm also active in the campaign for the academic boycott of Israeli institutions both nationally in Norway and more locally at my home university. This is in addition to other anti-racist and anti-colonial communities in Oslo.

What was your dissertation about?

My dissertation was about feminism in Islam in Scandinavia, the role of social media in activism and religious change. I was guided by three main research questions: how is feminism in Islam understood by a handful of activists in the region, what role does social media platforms play and what processes of religious change does Muslim/Islamic feminism represent, if any?

To answer these questions, I conducted semi-structured interviews with eight Muslim and/or queer feminist activists and collected data from their Instagram and Facebook platforms as well as textual material, such as chronicles and books, that they had written.

Which results did you find particularly interesting in your dissertation?

While my initial focus was on how the Muslim and/or queer feminist activists address patriarchy, misogyny and men's dominance in Islamic settings, such as in mosque leadership or chaplaincy-positions (so-called "hospital imams" or "army imams"), it was interesting to see how they broadened the scope of feminism in Islam to include the fight against racism, anti-immigrant sentiment, homophobia, transphobia as well as imperialism and colonialism. This is why I describe feminism in Islam as "multi-dimensional" in the title, because the activists I talked to link together various forms of oppression and understand feminism beyond women's empowerment, sexual liberation and gender equality. The activists are also highly critical of the orientalism and coloniality in what they refer to as "white", "western" or "colonial" feminism. In other words, they can be placed in a position in-between patriarchal Muslim communities on one side, and the oriental and colonial feminist and queer movements on the other side. Ultimately, Muslim/Islamic feminism is viewed as a critical alternative to the larger, established feminist and queer movements in Scandinavia and teachings and practices of larger, established mosques and Muslim communities. This way of understanding feminism resonates with how the scholar and activist Francoise Vergès conceptualizes "decolonial feminism" as opposed to "civilizational feminism."

Did anything surprise you?

In addition to the focus on anti-colonial and anti-imperial struggles in Muslim/Islamic feminist activism in Norway, Sweden and Denmark, I was surprised by how few references it was to the Qur'an or hadith, or other religious Islamic texts. The activists did refer to the Prophet Muhammed, prominent Muslim women in Islam's history and religious stories, such as Khadija, Aisha and Fatima, but more often than not they referred to feminist and queer theorists, such as Sarah Ahmed and Kimberlé Crenshaw. Prominent Muslim or Islamic feminist scholars and thinkers, such as Fatima Mernissi, Leila Ahmed, Amina Wadud and Asma Barlas was also referred to. The activists I spoke to, were also familiar with concepts such as femonationalism, homonationalism and decoloniality, and utilized them frequently in their social media posts and chronicles. We discussed them during the interviews as well.

Was there something in the process that you found challenging? If so, what and why?

I do not have previous experience with data collection on social media platforms and am also short of a degree in media studies. I believe the greatest challenge was to collect, structure and analyze the social media-material. But, as a media studies professor reminded me during a course on media ethnography: I have to remember where my home is – the study of religions – meaning that my dissertation is not a dissertation in media studies and I'm not supposed to become an expert in that field, rather learn from and employ some of its methods and theory.

Another challenge appeared during the data collection from Salam Norway's Instagram account in the fall 2023. Salam Norway is a feminist and anti-racist organization for queers in Norway with Muslim backgrounds. Since its establishment in 2017, Salam has counteracted so-called *pinkwashing* of the Israeli occupation of Palestine. In October 2023, when the Gaza genocide started, this issue dominated Salam's Instagram posts (like everyone else's). I was witnessing the genocide and realized that I had to include Muslim queer solidarity with Palestine in a separate analytical chapter. In the chapter I focus on how Salam connects the Palestinian liberation struggle with the queer liberation struggle. The chapter also explains the struggle against homophobia and homonationalism as a Muslim/Islamic feminist issue. Moreover, to write about events that are unfolding brings its own set of challenges.

In retrospect, is there anything you would have done differently?

I think I could explore the potential of social media posts to cause social and political change more in my dissertation, for instance in a separate chapter. Hopefully I can explore this in a future book.

Were there aspects about working on your dissertation that you found particularly fun or rewarding? If so, which ones and why?

Doing a Ph.D. in Scandinavia is really a privileged job, and the three years it took to finish my project have been both challenging and rewarding. I'm extremely grateful for the opportunity. To name something specific, it was the meeting with the Muslim and/or queer feminist activists. They taught me a lot, and I appreciate them for taking the time to meet me and participate in my research and share their insights with me. Some of them



expressed their excitement for the project and the fact that a multicultural and Muslim woman is doing the work. I found their trust in me to convey their insights, works, stories and experiences particularly rewarding. I believe in the potential of academic practice in the humanities and social sciences to highlight marginalized histories and struggles and criticize oppres-

sion, and I hope I can do more of this work and see more of that in the future.

Now that you have become a doctor, is there something special you would like to do afterwards? Any academic (or non academic) interests that you would like to begin pursuing?

I finally have time to read for leisure! I'm excited to do more of that now that the dissertation is not hovering over me, especially fiction.

When it comes to academic interests, I'm starting a substitute position as a lecturer in my department as mentioned above. I look forward to working with students and with the field of study in a different way. Teaching at the university is also new to me, and I look forward to learning and growing as a person.

Do you have any future research projects in mind? Or areas of research you would like to delve into?

To be honest, since I got the lecturer-position, I have not prioritized future research projects ideas. My focus has primarily been to prepare for full-time teaching, but I am writing some articles and book chapters. That is a nice way to revisit and elaborate on my Ph.D. work.

I hope I get opportunities to supervise students on their bachelor or master projects, that would be fun and rewarding!

If one would like to get in contact with you for future research projects or presentations, how can we reach you?

My email address is amna.mahmood@ikos.uio.no.

Douglas Mattsson

Interview with Edin Kozaric

Meet the Doctor



Can you tell us a bit more about yourself. Who are you? Both as a person and a researcher?

I consider most of my research interests to be conditioned by my Bosniak (Bosnian Muslim) background. Generally, I have always been preoccupied with understanding what it means to be Muslim in Europe, especially in cultural, social, and political terms. In my personal life, and particularly in my youth, these have been questions of identity. As a researcher, I consider them primarily as empirical questions. In the opening chapter of my thesis, I use a concept of analytical positionality to discuss how these two types of inquiries – the personal and the academic – have come together in my work.

What was your dissertation about?

My dissertation explores how Muslims in Norway experience social exclusion and inclusion. I conducted focus groups and interviews, primarily in mosques, in ten different municipalities in Norway.

A key part of my thesis is engagement with, and critique of, concepts and theory in the field. In particular, I argue that the concepts Islamophobia and racialization are commonly used in ways that restrict and universalize the "Muslim experience" in Western societies. To put it bluntly, I argue that not all Muslim experiences of exclusion ought to be understood as instances of Islamophobia or discrimination, and that the role of religiosity ought to be given more attention in research. Furthermore, I argue for the need to actively explore experiences of inclusion, both in order to understand inclusion as a phenomenon, but also to avoid over-stretching concepts of exclusion. To address these challenges in my own work I use recognition theory to differentiate between what I call lived misrecognition, lived non-recognition and lived recognition.

Which results did you find particularly interesting in your dissertation?

Visiting different municipalities allowed me to compare experiences in different places, which revealed the local conditionalities of exclusion and inclusion. For example, the organization Stop the Islamization of Norway (SIAN) had carried out a Quran desecration event in most of the municipalities that I visited, and it was striking how locality-dependent my interlocutors' experiences of these events were. In some localities, my interlocutors experienced that the local Quran desecration event portrayed them as barbaric, violent, uncivilized, un-Norwegian, etc., which echoed what they considered to be typical prejudices in their local community. However, in other localities my interlocutors emphasized how local non-Muslim resistance to SIAN made them feel seen and protected as Muslims, reflecting what they considered to be general practices of inclusion and respect in their municipality. This interesting contrast highlights the importance of paying attention to local dynamics when discussing something like "Muslim experiences in the West". It also qualifies claims about the universalizing impact of Islamophobia and racialization on Muslim lives, which is common in much contemporary scholarship.

Did anything surprise you?

The centrality of religiosity in my interlocutors' experiences with exclusion. It might seem odd for the readership of this journal that this came as a surprise to me, but it was not something that was originally on my radar. Initially, I expected experiences of exclusion to be exhausted by prejudice, and that this would also cover religiosity.

What I discovered however is that many of my interlocutors' experiences of exclusion were rooted in simply being a believing and practicing Muslim in a secular, liberal, progressive, Norwegian society. For example, holding conservative norms and values pertaining to sex and gender was in and of itself experienced as something that was not accepted in mainstream Norwegian society. So, I realized that I had to differentiate between experiences of exclusion due to generalizing negative perceptions of what Islam is, and experiences of exclusion due to being a religious Muslim in contemporary Norwegian society. This realization necessitated the development of concepts capable of accounting for this type of data, and that's when I started think-

ing about experiences of exclusion and inclusion within the confines of recognition theory.

Was there something in the process that you found challenging? If so, what and why?

Finding out how to analyze my data was quite challenging, primarily because of the various directions that were open to me. Should I employ an intersectional lens? Should I solely focus on my interlocutors' experiences with Islamophobia and racism? Should I develop my own concepts? Considering the possibilities made me aware of the subjective prioritization involved in data analysis, which in this field often involves the intermingling of theory and politics. So, I found it challenging having to justify my analytical and theoretical choices politically, mostly to myself, but also to other scholars in my field.

In retrospect, is there anything you would have done differently?

I sense that the right answer here is yes followed by some introspective self-critique, but the most honest answer I can give you is not really.

Were there aspects about working on your dissertation that you found particularly fun or rewarding? If so, which ones and why?

It was very rewarding to develop my own concepts and then use these concepts to challenge key scholars in the field. The scholar with whom I engage with most critically throughout my thesis, Tariq Modood, also ended up being the primary opponent at my PhD defense. So, articulating a thorough critique and then having it confronted by the very scholar I was engaging was a full-circle-experience that gave me a deep sense of fulfilment.

Now that you have become a doctor, is there something special you would like to do afterwards? Any academic (or non academic) interests that you would like to begin pursuing?

These days I am trying to convince a friend of mine to join me in creating a podcast about the war in Bosnia. There is a big knowledge gap about this war in Norwegian society, and I think it would be interesting to create an accessible, but also relatively detailed, podcast series aimed at the general public.

Do you have any future research projects in mind? Or areas of research you would like to delve into?

I would like to delve deeper into the local dynamics of exclusion and inclusion by also interviewing non-Muslim actors in select communities. How are Muslims perceived locally by different actors, and what types of practices and rationales for exclusion and inclusion exist? Additionally, and pertaining to this journal, I would like to explore possible ways of attaching my understanding of recognition theory to some of the recent developments in the field of Islamic studies. For example, I think that there are interesting parallels between my concept of non-recognition and Petersen and Ackfeldt's non-Muslim Islam, which I only briefly touch upon in my thesis. What I like about non-Muslim Islam is that it encourages analyses of discourses about Islam without placing moral judgments about the discourses at the forefront of the scholarly debate. This opens for some possibilities in theorizations about exclusion that I find important to explore.

If one would like to get in contact with you for future research projects or presentations, how can we reach you?

Feel free to contact me at edin.kozaric@gmail.com