

Ahmadiyya og de andre muslimene i dagens India

Selvkultivering, anerkjennelse og balansekunst hos en omstridt minoritet

Hans Kristian Felde

Masteroppgave i Konflikt, sikkerhet og flerkulturell forståelse

Mai 2014

Ahmadiyya og de andre muslimene i dagens India

Selvkultivering, anerkjennelse og balansekunst hos
en omstridt minoritet

Hans Kristian Felde

Masteroppgave i Konflikt, sikkerhet og flerkulturell forståelse

Institutt for arkeologi og sosialantropologi

Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærarutdanning

UNIVERSITETET I TROMSØ

© Hans Kristian Felde

2014

Ahmadiyya og de andre muslimene i dagens India

Hans Kristian Felde

e-mail: hkfelde@hotmail.com

Trykk: HSL Trykkeriet UIT

IV

Sammendrag

Denne masteroppgaven handler om ahmadiyya-muslimer i India, og er basert på feltarbeid i en menighet i Delhi. Ahmadiene er en omstridt religiøs gruppe i alle land hvor de er representert, og de har også vært utsatt for forfølgelse, særlig i Pakistan. Dette har ført til migrasjon til en rekke vestlige land, deriblant Norge. Hensikten med denne studien har vært å undersøke hvordan en slik religiøs minoritet «finner sin plass» i et erklært sekulært, men samtidig multireligiøst og mangfoldig samfunn som det indiske.

I India har hindunasjonalister gjennom en årrekke konstruert muslimer som en trussel mot nasjonen, og listen med fordommer knyttet til landets 177 millioner muslimer er lang. Ahmadiyya rammes også av dette i kraft av å være muslimer, og idéer om Indias øvrige muslimer viste seg å være sentrale for ahmadienes utforming av sin egen identitet. Denne oppgaven diskuterer ahmadiyya i lys av de idéer, holdninger og stereotyper som eksisterer om muslimer i India, og beskriver hvordan ahmadiene forsøker å omgå disse ved å stille seg selv og islam i et bedre lys.

Ahmadiyya forsøker å definere seg vekk fra den øvrige muslimske befolkningen gjennom det jeg kaller for selvkultivering. Særlig er de opptatt av høyere utdanning og det å fremstå som «dannet». Målet for denne kultiveringen er å utgjøre en ny virkeliggjort klasse muslimer. I dette finnes også insentivene ahmadiene har for å opptre apolitisk i den indiske konteksten. Jeg argumenterer for at den hierarkiske organiseringen av Ahmadiyya Muslim *Jama'at*, fra *kalifatet* og ned til den «vanlige» ahmadiyya-muslimen, spiller en avgjørende rolle for hvordan de distanserer seg fra politikk og potensielle konflikter. Som en kontroversiell religiøs minoritet opplever ahmadiene det som logisk og nødvendig å ha et overordnet fokus på fred. Ahmadiyya-bevegelsen beskytter seg selv ved tydelig grensesetting for sine medlemmer i den hensikt å unngå å bekrefte dominansforhold hvor de selv vil fremstå som den svake part, men dette gjør også at de har utfordringer med å bli anerkjent utenfor egne kretser.

Forord

Takk til alle ved Ahmadiyya Muslim Mission Delhi som har tatt godt i mot meg fra første besøk i Masjid Baitul Hadi. Takk for en omstendelig og lærerik omvisning på Jalsa Salana i Qadian, for å ha vært inkluderende, for alle måltidene dere har delt med meg, og for fruktbare konversasjoner over utallige kopper chai.

Stor takk til Guro W. Samuelsen som vært en multikunstner i motivering, kritisering, drodling, veiledning, rettleddning, oppmuntring, og ikke minst, en viktig faglig ressurs!

Takk også til veileder ved Universitetet i Tromsø, Bror Olsen.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
2	Presiseringer og definisjoner.....	4
2.1	Omtalen av ahmadiere i denne oppgaven.....	4
2.2	Hva er en muslim?.....	4
3	Metode: Om undersøkelsen.....	6
4	En introduksjon til Ahmadiyya Muslim <i>Jama'at</i>	9
4.1	Ahmadiyya Muslim Mission Delhi.....	11
5	Muslimene som «den andre».....	14
6	Den nødvendige selvkultivering.....	18
7	Utdanning og «den andre».....	23
7.1	<i>Jihad</i> med pennen.....	26
7.2	Den sårbare inkubasjonsfasen.....	28
8	Ahmadiyya, politikk og konflikt.....	35
8.1	Politisk distanse.....	38
9	Hvem skal anerkjenne ahmadiene i India?.....	42
10	Betydningen av Qadian.....	46
11	Konklusjon.....	48
12	Litteraturliste.....	51

1 Innledning

Terrorangrepene i New York 11. september 2001 førte til økt polarisering mellom den muslimske verden og vesten. Stereotypier om islam og muslimer ble bekreftet og nye ble tilført. For mange i Vesten stopper den muslimske verden ved Pakistan, og få er klar over at «Incredible India»¹ har verdens største muslimske minoritet og den tredje største muslimske befolkningen i verden etter Indonesia og Pakistan.² Sjelden hører man i vestlig media om indisk islamsk fundamentalisme, islamsk terror og *jihad*,³ slik man hører om dette fra Pakistan, Afghanistan eller Yemen. Dette betyr på ingen måte at muslimer i India ikke er gjenstand for samfunnsdebatt i Sør-Asia.

India har en lang historie hva angår islamsk fundamentalisme (Upadhyay, 2001), men det indiske mediebildet preges mer av diskusjoner omkring *communalism*⁴ og hvor marginaliserte muslimer er sammenlignet med den øvrige indiske befolkningen (Government of India, 2006). Muslimer i India betraktes ofte som en politisk *vote bank*,⁵ og har store utfordringer knyttet til fattigdom, utdanning, arbeidsløshet, ghettofisering, infrastruktur og jurisdiksjon (Government of India, 2006; Shaban, 2010). Den muslimske minoriteten har av hinduer helt siden begynnelsen på 1800-tallet, med god hjelp av den britiske kolonimakten, blitt forsøkt konstruert som en anomali i et etterlenget rent hindu-univers. Slik har det blitt skapt mange negative oppfatninger om muslimer som eksisterer den dag i dag.

¹ «Incredible India» nyttes i mange sammenhenger for å selge India som turistdestinasjon.

² Indonesia har cirka 204 847 millioner muslimer, Pakistan cirka 178 097 millioner og India har cirka 177 286 millioner (Pew Research, 2011).

³ *Jihad*: Arabisk for (personlig) anstrengelse. *Jihad* er ofte oversatt som hellig krig («Jihad», 2012; «Jihad», 2014).

⁴ Begrepet *communal* betyr i indisk sammenheng «... a consciousness which draws on a supposed religious identity and use this as the basis for an ideology» (Thapar, 1989, s. 209). Begrepet brukes som oftest om hindu-muslimsk konflikt. Religionstilhørigheten brukes altså for å kategorisere folkegrupper i konflikter hvis kjerne ikke nødvendigvis er selve troen og livssynet.

⁵ En *vote bank* er en lojal gruppe mennesker fra en bestemt (identifiserbar ved religion og/eller kaste) samfunnsgruppe som ved sedvane stiller seg bak en kandidat eller en politisk formasjon i demokratiske valg. En slik handling er ofte et resultat av ønskede eller faktiske fordeler, ofte på bekostning av andre liknende grupper («Vote bank», 2014; Brass, 2003).

Det er særdeles viktig å være oppmerksom på at det å behandle muslimer i India som én monolittisk enhet vil være en generalisering som ikke har rot i virkeligheten. Muslimer i India består av en rekke underkategorier differensiert langs mange og ulike grenselinjer, som for eksempel kaste, sekt, kultur og geografi (Shaban, 2012). Denne oppgaven handler om den islamske internasjonale trosretningen ahmadiyya, og om en av deres menigheter; Ahmadiyya Muslim Mission Delhi. Ahmadiyya har sitt opphav i India og betegnes som en av de mest aktive og kontroversielle bevegelsene innen moderne islam (Friedmann, 1989).

Utover teologisk komparative tekster finnes det så vidt jeg vet ingen antropologisk forskning på hvordan ahmadiere i opprinnelseslandet India forholder seg til landets øvrige muslimer.⁶ Derfor er det gledelig å presentere noe av mitt materiale gjennom denne oppgaven som har hatt til hensikt å tilføre ny kunnskap om ahmadiere i India. Som jeg vil vise i denne oppgaven har ahmadiyya-bevegelsen et kanskje overraskende syn på de negative stereotypiene som er knyttet til muslimer i India. Det forholder seg slik at ahmadiyya-muslimer i Delhi, på samme måten som hindu-majoriteten, opplever landets øvrige muslimer som «den andre», altså en gruppe mennesker som også utover det teologiske står i kontrast til dem selv.

Arbeidet med ahmadiyya-menigheten i Delhi gjorde det klart for meg at den anstrengte relasjonen til resten av Indias muslimske befolkning er avgjørende for hvordan ahmadiene forstår og presenterer sin egen gruppe og seg selv. Gjennom interaksjon med ahmadiere i Delhi har jeg derfor forfulgt forhold som de selv mener skiller dem fra «de andre» muslimene. Særlig har jeg valgt å se nærmere på ahmadienes fokus på «selv-kultivering» og utdanning, og hvordan de tenker omkring politikk og konflikt.⁷ Disse temaene har også vært av vesentlig betydning for den historiske utformingen av idéen om hva en indisk muslim er. Ahmadiene er en del av den muslimske arven i India og bærer, enten de vil eller ei, noe av denne identiteten med seg i kraft av å være muslimer.

⁶ I akademiske kretser rettes oppmerksomheten oftere mot ahmadienes vanskelige situasjon i Pakistan, eksempelvis i artiklene til Lathan (2008) og Rashid (2011). Gualtieri (2004) har skrevet to bøker som begge geografisk bygger på ahmadiyya i Pakistan. Forskningen til Valentine (2008) har base i en diaspora i Bradford i England, supplert av forskningsreiser, primært til Pakistan, men også noe til India. Friedmann (1989) sitt fokus er i grovt delt mellom historie og teologi.

⁷ «Å kultivere» har samme etymologiske opphav som ordet «kultur», og betegner «[...] de aspektene ved mennesket som ikke er naturlige, men som har å gjøre med den *foredlingen* som blir mennesket til del under dets livsløp (Eriksen, 2010, s. 15; kursivering i originalen).

Som uttalt sekulære muslimer med et stort fokus på utdanning og en sterk fredstradisjon, fremstår ahmadiyya på mange måter som antonymet til de stereotypier som over tid har vokst frem om muslimer i India.⁸ Jeg vil argumentere for at den hierarkiske organiseringen av Ahmadiyya Muslim *Jama'at*, fra *kalifatet* og ned til den «vanlige» ahmadiyya-muslimen, og hvordan de distanserer seg fra politikk og potensielle konflikter, spiller en avgjørende rolle for hvordan gruppen definerer seg vekk fra den øvrige muslimske befolkningen.⁹ Denne oppgaven vil beskrive hvordan ahmadiere i Delhi forholder seg til disse stereotypiene, og hvilke utfordringer de møter når de som gruppe søker anerkjennelse.

Etter en kort introduksjon til ahmadiyya-bevegelsen vil jeg foreta en historisk gjennomgang av hvordan muslimer i India har blitt oppkonstruert som en uønsket minoritet og hvilke konsekvenser de erfarer som følge av dette. Deretter vil jeg vise hvordan ahmadiere tyr til selv-kultivering for å distansere seg fra de stereotypiene som eksisterer om muslimer i India, og diskutere deres egne oppfatninger om viktigheten av utdanning i denne prosessen. Ahmadiene i India ser på utdanning som en forutsetning for å unngå konflikt og dermed etablere fred og harmoni. Gitt den viktige rollen religiøse identiteter spiller i indisk politikk, sekteriske opptøyer og vold, vil jeg presentere ahmadienes grunnholdninger til denne tematikken, og forklare noen av insentivene til å avstå fra rollen som en samfunnsaktør. Mot slutten av oppgaven vil jeg stille spørsmålet om hvem som skal anerkjenne ahmadiene i dagens India, og antyde mulige utfordringer som ahmadiyya står overfor i verdens største demokrati. I denne sammenhengen vil jeg beskrive noen forhold av betydning som kommer fra Qadian, stedet hvor ahmadiyya oppstod.

⁸ Sekulære i den forstand at de ønsker et skille mellom moské og stat (Al Islam, 2013).

⁹ *Jama'at* betyr en gruppe eller et *community* og kan også referere til skole («*Jama'at*», 1993). Ordet *kalif* (arabisk; *khalif*) betyr etterkommer etter Profeten Mohammed, mens et *kalifat* er et styresett der staten ledes av en *kalif* («*Kalifat*», 2009). I ahmadiyya-sammenheng er *kalifen* Ahmadiyya Muslim *Jama'at*'s øverste leder. Mer presist kaller de ham for *Khalifatul Masih*, som betyr «etterkommer etter Messias» (Hanson, 2007, s. 85). For enkelthets skyld vil jeg i oppgaven omtale ahmadiyyas øverste leder som *kalif*.

2 Presiseringer og definisjoner

2.1 Omtalen av ahmadier i denne oppgaven

For å klargjøre hvilken del av ahmadiyya jeg til enhver tid betegner vil jeg omtale den internasjonale ahmadiyya-bevegelsen med forkortelsen AMJ (Ahmadiyya Muslim *Jama'at*) (Al Islam, 2013). Når jeg refererer til den nasjonale ahmadiyya-bevegelsen i India vil jeg bruke AMJI (Ahmadiyya Muslim *Jama'at* India), og ahmadiyya-menigheten i Delhi kalles AMM-Delhi (Ahmadiyya Muslim Mission Delhi).

2.2 Hva er en muslim?

Spørsmålet «hva definerer en muslim?» er et gammelt og omstridt teologisk tema som strekker seg tilbake til Muhammeds tid og i særdeleshet til delingen mellom *sunni* og *shia* (Rippin, 2005, s. 74). Med den gradvise fremveksten av ulike trosretninger innen islam, og i senere tid islams digitale sfære hvor tolkninger av religiøse tekster og teologiske spørsmål ikke lenger kun er forbeholdt de lærde, er dette spørsmålet stadig høyaktuelt.

Hvorvidt medlemmer av AMJ skal betraktes som muslimer er et meget omstridt spørsmål. Den teologiske konflikten mellom ahmadier og andre muslimer er tidvis eksistensialistisk da den går til kjernen av spørsmålet om hvem som har rett til å kalle seg muslim. Siden trosretningen ble grunnlagt i 1889 har ahmadier i mange sammenhenger blitt sett på som kjetterske og som ikke-muslimer, og mange har måttet bøte med livet på grunn av sin tro. I ortodoks tradisjon, for at en person skal kunne kalle seg muslim, må han/hun i følge *shari'ah*, islamsk lov, fremføre den islamske trosbekjennelsen; *shahadatayn* (Valentine, 2008). Den må fremsies med overbevisning og vedkommende som fremfører den må vite hva dette innebærer. Sentralt står også islams «fem søyler» og hvordan disse tolkes og anvendes for å kontekstualisere islam og muslimsk identitet i samtiden (Rippin, 2005). Simon Ross Valentine, som har skrevet en av få bøker om AMJ, mener at ahmadier etterkommer alle de plikter som forventes oppfylt av en person som kaller seg selv for muslim:

«If God alone is to be the final arbiter regarding the sincerity or otherwise of a persons faith, and the performance of religious duties is indicative of *niyyat* [intention of the heart] and commitment to the Islamic faith, then the Ahmadi must be seen as true Muslim believers» (Valentine, 2008, s. 247).

Det er viktig for meg å presisere at jeg har tilnærmet meg ahmadiene i Delhi fra et antropologisk perspektiv, i den forstand at jeg har forsøkt å forstå og begrepsfeste sosiale relasjoner i og utenfor menigheten med utgangspunkt i informantenes egen virkelighetsforståelse. Jeg skal ikke diskutere de teologiske forholdene vedrørende ahmadiyya, og har heller ikke intensjoner om å kreditere en av sidene i den teologiske konflikten. Jeg har valgt å omtale mennesker som tilhører AMJ slik de omtaler seg selv, som muslimer, og rettet fokus mot deres sosiale og ideologiske oppfatninger og verdier. India anerkjenner ahmadiene formelt som muslimer (Kerala High Court, 1970), men representanter fra AMJI er allikevel ikke velkommen til å sitte i «All India Muslim Law Board», et organ bestående av religiøse ledere som representerer Indias muslimer overfor styresmaktene (Naqvi, 2008). På denne måten kan man si at ahmadier indirekte diskrimineres av den indiske staten.

3 Metode: Om undersøkelsen

Dataene til denne oppgaven er primært samlet inn hos en ahmadiyya-menighet sør i Indias hovedstad New Delhi. Fra desember 2013 til april 2014 besøkte jeg moskéen *Baitul Hadi* månedlig, og hvert besøk varte i om lag en uke.¹⁰ I tillegg besøkte jeg den årlige internasjonale ahmadiyya-samlingen i India, *Jalsa Salana*.¹¹ Denne fant sted fra 27. til 29. desember 2013 i Qadian, byen hvor grunnleggeren av AMJ, Mirza Ghulam Ahmad, ble født, levde og senere ble begravet. Arrangementet var det 122. i rekken og tiltrakk seg ca. 24.000 deltagere fra 40 ulike land.¹² Jeg tilbragte også fire dager på menighetens bok-stand på «World Book Fair 2014» i Delhi i februar samme år. Fra og med det første besøket i moskéen opplevde jeg en varm og hjertelig mottagelse, og det var enkelt å skaffe kontakter. Jeg opplevde også klare grenser i situasjoner hvor jeg ikke var ønsket, hvor jeg ble avvist på en forklarende og saklig måte.¹³

Dataene er samlet inn gjennom 18 semistrukturerte intervjuer og mange uformelle samtaler, i tillegg til deltakende observasjon. Flesteparten av intervjuene har foregått i moskéen, mens de resterende har vært gjennomført på cafeer eller på informantenes arbeidsplasser.

Intervjuobjektene er menn mellom 25 og 48 år, og de fleste av dem (14 av 18) er under 40 år. Det er flere årsaker til dette skjeve utvalget. AMM-Delhi opplever stor gjennomstrømning av mennesker fordi Delhi er en stor by med noen av landets beste utdanningsinstitusjoner og mange arbeidsplasser. Folk fra distriktene flytter inn til byen for å studere og/eller arbeide i noen år før de reiser tilbake til hjemstedet sitt. Mange av informantene sier at det er få

¹⁰ Moské *Baitul Hadi* betyr «Moskéen hvor veiledning til Gud blir gitt» («Baitul», 2014; «Hadi», 2014).

¹¹ *Jalsa Salana* arrangeres i flere land på ulike tider av året. *Jalsa Salana* kan beskrives som en religiøs festival hvor ulike aktører fra AMJ kommer sammen for å diskutere og sosialisere. De pleier også å invitere ulike samfunnsaktører og representanter fra andre trossamfunn til arrangementet. Hovedprogrammet i Qadian foregikk på en utendørs scene, mens andre aktiviteter som «work-shop'er», møter o.l. foregikk rundt omkring i den delen av Qadian som er i AMJs besittelse.

¹² Tallene kommer fra sjefen for *Jalsa Salana* som jeg snakket med under oppholdet i Qadian.

¹³ Den totale varigheten av oppholdet mitt i India var på ti måneder (juli 2013 - mai 2014). Jeg var bosatt hos en familie i Allahabad i delstaten Uttar Pradesh. I løpet av dette oppholdet fikk jeg et godt inntrykk av hvordan muslimer generelt omtales og oppfattes av andre indere, som ofte spontant og uoppfordret bød på sine synspunkter når jeg fortalte hva jeg skrev master om.

tilreisende som holder ut lenge i denne travle byen. Hovedvekten av menneskene i AMM-Delhi er unge mennesker under utdanning eller i begynnelsen av sin yrkeskarriere, som har bodd i Delhi mellom tre og ti år.

Forklaringen på den skjeve kjønnsfordelingen blant intervjuobjektene ligger i at AMM-Delhi /AMJI praktiserer streng segregering (*purdah*) mellom kjønnene.¹⁴ En konsekvens er at det kommer adskillig færre kvinner enn menn til Mission-House, og at når kvinner er tilstede er det liten eller ingen interaksjon mellom kjønnene.¹⁵ Kvinnene har sin egen avdeling på galleriet i moskéen og egen inngang. Jeg har sjelden observert kvinner som kommer til Mission-House utenom *salat al-jumu'ah* (fredagsbønnen), og selv da er de ikke mange, vanligvis mellom fem og tretten. Antallet menn på fredagsbønnen ligger i snitt på om lag seksti. Fordi de tallmessig har vært så få har jeg hatt begrenset tilgang til kvinnelige informanter, og videre har det vært unaturlig for meg å oppsøke dem på eget initiativ. Jeg har forsøkt å få intervjuer med konene til mine mannlige intervjuobjekter uten å lykkes. I følge mennene har det enten passet dårlig, ofte med forklaringen at konene er travelt opptatt med hjem og barn, eller de har unnlatt å svare på anmodningen eller omgått spørsmålet. I løpet av tiden jeg har tilbragt med ahmadier i Delhi har min interaksjon med kvinner vært begrenset til en tur på et kjøpesenter sammen med Adnan (28) og hans kone Faaiza, samt en samtale med Nafeeza (30) som jobbet i noen få timer på standen til AMJI/AMM-Delhi under «World Book Fair 2014».

Primærspåket i AMM-Delhi er urdu. Mitt inntrykk er at de aller fleste snakker noe engelsk. Flere av mine informanter sa med en viss stolthet at manglende språkkunnskaper nok ikke skulle stå i veien for mine undersøkelser siden de fleste i menigheten var godt utdannet. Alle intervjuene, bortsett fra ett, som ble gjennomført med tolk, har foregått på engelsk. Alle informanter er i oppgaven referert til ved pseudonym.

Foruten intervjuer har jeg hatt muligheten til å gjøre en del observasjon. Jeg har tilbragt mange timer i Mission-House, drukket mange kopper te, vært bi-sitter på møter, deltatt i bønn,

¹⁴ Gualtieri (2004) har i sin bok «The Ahmadiis» gått i dybden på ideologien bak *purdahen* slik den praktiseres hos ahmadier i Pakistan. Valentine (2008) skriver også om temaet i en britisk kontekst.

¹⁵ Normen er at ahmadiyya-kvinner bør unngå å bevege seg utenfor hjemmet uten følge av sin ektemann. Av den grunn, og fordi få bor i umiddelbar nærhet til Mission-House, blir det vanskelig for dem å ta seg dit på egenhånd.

jobbet med personlige ting, og slappet av sammen med ahmadiene. Denne tilstedeværelsen har gjort at jeg fått et inntrykk av når, hvor mange og hvem som trekker til Mission-House, hvem som er aktive i menigheten og hva slags aktiviteter som foregår der. Jeg har spist middager med informanter, vært med dem på jobb, på «shopping» og «World Book Fair 2014». På alle disse arenaene har jeg kunnet observere hvordan ahmadier interagerer med andre, herunder andre muslimer. Under *Jalsa Salana* fikk jeg omvisning i flere av kontorfasilitetene i Qadian og dermed muligheten til å observere og stille spørsmål om hvordan ahmadiyya fungerer organisatorisk. Oppholdet bød også på mange interessante samtaler og ga meg innblikk i hvor sterke de transnasjonale båndene i AMJ er.

I løpet av feltoppholdet har jeg snakket med ahmadier fra blant annet Afghanistan, Bangladesh, Belgia, Kazakhstan, Nigeria, Mauritius, Pakistan, Sverige, Sudan, og Tyskland, og fra delstatene Bihar, Kashmir, Punjab, Kerala og Uttar Pradesh i India. Flere av de oppfatningene som finnes i AMJ har de med seg fra sine respektive opprinnelsessteder og -land, men ahmadier bosatt på vidt ulike steder forteller også om et liv med ahmadiyya som er overraskende likt som hos menigheten i Delhi. Jeg opplevde i liten grad at det eksisterer oppfatninger og idéer hos AMM-Delhi som er særegne for denne menigheten, og anser det som høyst sannsynlig at mange av de sentrale idéene og verdiene jeg har funnet hos AMM-Delhi korrelerer godt med hva man ville finne hos øvrige ahmadiyya-menigheter i India.

4 En introduksjon til Ahmadiyya Muslim *Jama'at*

Det hele startet på den indiske landsbygda i byen Qadian i den indiske delstaten Punjab hvor grunnleggeren Mirza Ghulam Ahmad ble født i 1835. Fra 1876 og frem til sin død i 1908 mottok Ahmad åpenbaringer fra Gud (Valentine, 2008). Transformasjonen til å være en hellig person startet i 1883 med at han erklærte seg selv som *mujaddid*. I følge islamsk tradisjon er en *mujaddid* en reformator, rettleidet av Gud hvert århundre for å bringe de troende tilbake til den sanne, rettmessige tro. I 1888 skal Ahmad ha fått i oppgave av Gud å danne et *jama'at* i den hensikt å forsvare og utvide islam. 23. mars 1889 ble AMJ offisielt grunnlagt i Ludhiana, Punjab. Strategien Ahmad benyttet for å spre sitt budskap var å motbevise andre religioner ved å fremlegge logiske og rasjonelle bevis mot deres påstander og angrep på islam. Disse ble formulert og samlet i hva han kalte *Barabin-i-Ahmadiyya* («Ahmadiyya-bevisene», 1880-1884, ref. i Valentine, 2008).

I 1890 hevdet Ahmad at han var utpekt av Gud for også å være den lovede Messias og i 1904 skal han ha sagt at han var en manifestasjon av hinduguden Krishna (Valentine, 2008). Ahmad omtalte seg selv som *nabi* (profet) og *rasool* (budbringer). Den kraftige kritikken og motstanden AMJ har møtt verden over bunner i nettopp dette punktet. I motsetning til andre islamske retninger tror ahmadier på en profet etter Muhammed. Dette hevdes å true *khataman nabiyeen*, som er troen på Muhammeds posisjon som profetenes segl, den siste og den største av alle profeter. Ahmad hadde ved sin død i 1908 omlag 400 000 tilhengere i India (Valentine, 2008, s. 53).

Etter hans død i 1908 kom det til uenighet om hvordan han skulle etterfølges. Den ene retningen, som senere tok navnet *Lahori Ahmadi*, mente at det skulle opprettes et religiøst råd, *Anjuman*. Dette skulle bestå av eldre skolerte medlemmer av Ahmadiyya *Jama'at* som skulle forvalte og videreføre Ahmads lære. På den andre siden stod de som mente det skulle opprettes et *kalifat* som også ville kreve full lojalitet og lovlydighet fra medlemmene av AMJ. Denne retningen fortsatte å bære navnet Ahmadiyya *Jama'at* (Valentine, 2008, s. 56-60), og denne oppgaven omhandler kun den siste av disse to retningene.

Mirza Ghulam Ahmad etablerte en sterk misjons-ånd og etter hans død spredte ahmadiyya-bevegelsen seg raskt over store deler av verden. Etter delingen av India i 1947 flyttet store deler av AMJI over til pakistansk side og la sitt nye hovedkvarter til byen Rabwa, en by de selv etablerte rundt 210 km fra den indiske grensen (Valentine, 2008).¹⁶ Ahmadiyyas eksistens i Pakistan ble langt fra problemfri. I 1974, etter sterkt press fra *ulema*¹⁷ og øvrige muslimske religiøse ledere, erklærte den pakistanske nasjonalforsamlingen at ahmadiene skulle betraktes som en ikke-muslimsk minoritet. Senere, i 1984, ble ahmadiene ytterligere religiøst deprivert da Pakistans daværende president, General Zia-ul-Haq, satte i gang strafferettslig forfølgelse av deres trosutøvelse. Pakistanske myndigheter vedtok lovendringer som indirekte legitimerte angrep mot ahmadiyya-muslimer. Moskées ble brent eller vandalisert og ahmadier ble forfulgt, plaget og drept (Friedmann, 1989; Robinson, 1990; Valentine, 2008). Mange så ingen annen utvei enn å flykte til andre land. Datidens *khalifatul Masih*, den fjerde i rekken, *Hadhrat* Mirza Tahir Ahmad,¹⁸ flyktet til London, hvor ahmadiyya-kalifen siden har hatt sitt sete.¹⁹

Flere steder i verden hvor muslimer har organisert seg blir ahmadiene ekskludert. I Norge er den norske ahmadiyya-menigheten ekskludert fra Islamsk Råd, som mener at de ikke fyller minstekravene til det å være muslim (Bisgaard, 2010). Også innen akademia blir de utelatt, som for eksempel i Kari Vogt (2008), religionshistoriker og spesialist på islam, sin bok «Islam på norsk. Moskées og islamske organisasjoner i Norge». Utelatelsen begrunnes i at det øvrige muslimske fellesskapet ikke anser dem for å være en del av islam av (Vogt, 2008).

Til tross for disse utfordringene har ahmadiyya-bevegelsen blomstret der hvor de har etablert seg, mye på grunn av hvordan de er organisert. De har en hierarkisk og velfungerende

¹⁶ Ordet *rabwa* er arabisk og betyr fjell, og er nevnt i Koranen (23:51) som stedet hvor Jesus og hans mor ble gitt beskyttelse av Allah (Friedmann, 1989, s. 39; The Qur'an, 2008, s. 276).

¹⁷ *Ulema* er flertall av *alim*, som betyr en lærd person («Alim», 2014).

¹⁸ *Hadhrat* (skrives også *hazrat*) er en arabisk hederstittel tilsvarende «Deres Høyhet» («Hazrat», 1993).

¹⁹ Da hovedsetet til AMJ flyttet fra Qadian til Rabwa ble motstanden konsentrert på en annen måte enn hva man hadde erfart hittil. Den fjerde *kalifen* ble avskåret fra hjemlandet sitt, og siden den gang har Rabwa vært AMJs blødende hjerte. Flere har allikevel hevdet overfor meg at den fjerde *kalifens* flukt og etablering i London var en gave fra Allah til AMJ. Dette begrunnes i at for en liten og fredelig bevegelse som AMJ så er all oppmerksomhet god oppmerksomhet. Bevegelsen klarte å trekke mange synergier ut av forfølgelsen og vanskelighetene. Blant annet fikk AMJ et mye tydeligere transnasjonalt preg som har styrket organisasjonen internt og eksternt.

organisasjonsstruktur som har gjort det mulig for dem å allokere ressurser dit det trengs. Flere steder gjør de seg bemerket med sine store og moderne moskéer og sin innsats for (verts-)nasjonen og lokalmiljøet.²⁰ I 1994 etablerte de sin egen satellittkanal, «Muslim Television Ahmadiyya International» (MTA), som har sendinger døgnet rundt hele året som oversettes til flere språk. Hver uke kringkastes fredagsbønnen fra London, ledet av den nålevende *kalifen Hadhrat Mirza Masroor Ahmad*, direkte på tv-kanalen.²¹

4.1 Ahmadiyya Muslim Mission Delhi

Moské Baitul Hadi er lokalisert sør i Delhi i bydelen Vayusenabad, inntil den tungt trafikkerte Merhaulti-Badarpur Road. Området til Baitul Hadi er inngjerdet og ved hovedporten det er vakthold døgnet rundt. AMJ kjøpte eiendommen i 1982. Før dette hadde AMM-Delhi en moské i Old Delhi. I 1988 begynte de å bygge et fullskala «Mission-House» med en kontor- og residensseksjon, og en moské-seksjon. Bygget ble ferdigstilt i 1990. Arkitektonisk innehar bygningen de fleste trekk som kjennetegner moskéer, inkludert en høy minaret og en grønn kuppel. Innkalling til bønn, *adhan*, skjer manuelt ved at bønneropene til *muezzinen* Rasoul fra inne i moskéen blir distribuert gjennom høyttalerne plassert i minareten.²² Utenfor moskéen er det et lite område velstelt plen, innrammet av blomster og noen benker til å sitte på, og foran hovedinngangen er det et hellelagt område til parkering. I kontrast til omgivelsene utenfor gjerdet er utendørsarealene til moskéen relativt velholdte og fri for søppel.

Overfor utenforstående fremstår Mission-House som en hvilken som helst moské, uten synlige sikkerhetstiltak. Dette betyr ikke at AMM-Delhi er naive eller ikke tar sikkerhet på alvor, men metoden begrenser seg til generell årvåkenhet. Som menighet har de få erfaringer med at andre har oppført seg truende mot dem. Den siste hendelsen i Delhi av et visst omfang

²⁰ Eksempelvis har AMJ den største moskéen i Canada og i Vest-Europa (England) («List of largest mosques», 2012). Moskéen i Norge er den største i Norden (Ahmadiyya Muslim Jama'at, Norge).

²¹ Det totale antallet ahmadiere i India er høyst usikkert. Anslagene varierer fra UNHCRs overslag på et sted mellom 100.000 og 130.000 (Immigration and Refugee Board of Canada, 1991) og opp mot en million fra usikre kilder. I følge Akbar og Muzaffar (2011) finnes det mellom 250.000 og 300.000 ahmadiere i India. AMM-Delhi er overraskende nok usikre på hvor mange medlemmer som er tilknyttet menigheten, men anslår medlemstallet til å være 3-400 personer.

²² Rasoul, som er tilsynsmann ved moskéen, har viet livet sitt til AMJ. Han bor i Mission-House og mottar en beskjeden månedlig økonomisk støtte fra Qadian for gjerningen ved moskéen.

fant sted i september 2011 da de arrangerte en koran-utstilling (se Akbar og Muzaffar, 2011). Daboor som var president i Delhi-menigheten på den tiden forteller at imamen ved *Jama Masjid* (den største moskéen i Delhi), Maulana Syed Ahmed Bukhari, samlet anslagsvis 3.000 muslimer for å protestere mot ahmadiyya og begynte å bevege seg mot utstillingen for å sette en stopper for arrangementet. Politiet avverget sammenstøt ved å arrestere imamen og kansellere koran-utstillingen.

Historiene de har med seg fra hjemstedene sine har ofte en langt mer brutal karakter. Faren til Behlol (36) ble skutt i hodet på kloss hold i sitt eget kjøkken etter han hadde vært på kveldsbønn i landsbyen sin i Kashmir i 2001.²³ Familien til Osman (27) unnslopp en illsint muslimsk mobb i byen Saharanpur i delstaten Uttar Pradesh i 2009 med kun noen få timer. Kvelden før hadde mannen i en annen ahmadiyya-familie (i samme by) blitt bundet og avskåret alle fingrene på den ene hånda før noen venner i siste liten reddet ham fra å bli drept. Flere liknende historier om religiøs forfølgelse og vold finnes i den kollektive hukommelsen i AMM-Delhi og illustrerer hvor kontroversiell ahmadiyya er. Dette påvirker selvfølgelig, som jeg skal vise seinere, hvordan de forholder seg til andre muslimer og den politiske sfære.

De fleste i AMM-Delhi snakker varmt om den frie og trygge tilværelsen de nyter i storbyen Delhi, men mange holder tett om sin identitet i det daglige. Dette gjøres ikke så mye i frykt for voldelige represalier, men for å unngå eksklusjon og negativ forskjellsbehandling. Saalik (26) lærte å holde tett om sin identitet etter at han ikke ble tatt opp til et masterprogram i arabisk ved et av Delhis beste muslimske universiteter, selv om han var overkvalifisert. Nå tar han masteren sin ved Delhi University i stedet og holder tett om sin identitet. Eiendomsmegleren Amir (31) holder tett overfor sin muslimske forretningspartner, som han også betrakter som en av sine få venner i Delhi, om sin identitet som ahmadi.

Sulaiman er en av mange ahmadier som selv har opplevd å bli diskriminert og ekskludert på grunn av sin tro. Han jobber som teamleder i en IT-bedrift i Delhi, og i forbindelse med at han inviterte noen kolleger til koran-utstillingen som jeg refererte til over, ble hans religiøse identitet kjent på arbeidsplassen. Etter dette begynte kollegene hans å ignorere ham, og de

²³ Landsbyen bestod av kun muslimer, men bare én ahmadiyya-familie.

sluttet å svare «*wa alaikum assalaam*» på hans «*assalamu aleikum*».²⁴ De sa at hvis de hadde visst dette før skulle de sluttet å snakke til ham og boikottet ham mye tidligere. Konflikten på jobben til Sulaiman løste seg i løpet av noen dager takket være at han daglig hadde felles transport til jobben sammen med sine nye uvenner. Sulaiman fortsatte å hilse på dem selv om han ikke fikk noe svar, og etter hvert begynte kollegene å stille spørsmål om AMJ. Resultatet var at de nærmet seg hverandre igjen og Sulaiman ble gradvis respektert for sitt religiøse ståsted.

Til tross for diskriminering er altså forholdene for ahmadiene ikke ensidig håpløse. I den skjøre posisjonen som en minoritet i minoriteten i India kreves en balansekunst hvor det på den ene siden er lurt, noen ganger avgjørende, å skjule sin identitet. På den andre siden er misjon og veldedig arbeid i det offentlige rom blant deres kjerneverdier. I en indisk kontekst er det interessant å merke seg at alle eksemplene over handler om små eller store konflikter, eller faren for konflikt, hvor «den andre» for ahmadiene er andre muslimer. Jeg vil nå utdype oppfatninger om muslimer i India som «den andre».

²⁴ Muslimer hilser normalt ved å si «*assalamu aleikum*», «fred være med deg», som besvares med «*wa alaikum assalaam*», «fred være med deg også».

5 Muslimene som «den andre»

Den indiske ahmadiyya-bevegelsen må forstås i en kontekst hvor majoritetsbefolkningens oppfatninger om den muslimske minoriteten er et sentralt premiss, også for å forstå kontrasten ahmadiene utgjør i forhold til de øvrige muslimene i landet. Derfor vil jeg nå gjøre et historisk tilbakeblikk på forholdet mellom hinduer og muslimer de siste 150 år.

Helt siden mogulene gjorde sitt inntog på det indiske subkontinentet på begynnelsen av 1500-tallet har hinduer og muslimer erfart konfrontasjoner med hverandre. Det er allikevel ofte et underkommunisert faktum at konverteringer til islam i India i det store og det hele gikk fredelig for seg, og at sameksistensen mellom de to religionene var mer tolerant enn hva nyere tids påstander skulle tilsi.²⁵ Ved inngangen til det 19. århundre stod muslimer i India overfor en rekke utfordringer. I tillegg til at den muslimske eliten ble faset ut av det stadig sterkere britiske koloniale maktapparatet, var grasrotnivået i indisk islam svært fragmentert. Muslimer tapte (religiøst og) politisk terreng, også på grunn av organisatoriske svakheter, og manglet en indre konsolidering som gjorde dem relevante, både overfor sin egen religiøse integritet og særlig som en politisk aktør (Saberwal, 2010).

Det første indiske opprøret mot britene i 1857, hvor også muslimer var deltagende, var en viktig katalysator for utformingen av muslimsk identitet, og det ble nødvendig for muslimene å ta stilling til hvordan de skulle forholde seg til kolonimakten. For å håndtere disse utfordringene var det behov for å forene den muslimske befolkningen i *umma*, det muslimske fellesskapet (Saberwal, 2010). Det var dog uenighet om langs hvilke linjer den «nye» muslimske identiteten skulle trekkes opp. Mens mange muslimer oppga sin kaste og andre ikke-religiøse tilhørigheter for å følge de «rene» islamske doktrinene som ble forfektet utover 1800-tallet var det også mange grupper som beholdt og revitaliserte, eller dyrket frem sin egen identitet og hadde godt hell med dette. Her nevner Saberwal (2010) blant annet AMJI.²⁶

²⁵ Mens islams fremvekst Sentral-Asia og Afrika var komprimert i tid og rom var ikke dette tilfelle i India. Eldgamle religiøse tradisjoner, gjenspeilt i den sosiale organiseringen i form av kastevesenet, samt mindre innslag av vold og makt, gjorde at det var en større treghet i konverteringen av mennesker i India (Saberwal, 2010).

²⁶ I tillegg nevner han Kidwai og Khojas (senere Aga Khan) som eksempler på dette.

Roten til hindu-muslimsk konflikt slik den har utviklet seg frem til i dag plasseres av mange forskere til hvordan britene brukte religiøse identiteter som politiske verktøy under kolonitiden (Malik, 2012).²⁷ Kodifiseringen av ulik sivillovgivning for de ulike religiøse gruppene førte til at deres respektive identiteter ble «essensialiserte». Den indiske befolkningen ble i hovedsak definert langs religiøse og kastebaserte skillelinjer på bekostning av andre identitetsmarkører som kultur, kjønn, økonomi og politikk. Denne mer rigide klassifiseringen ble så skrevet inn i historiebøkene som en sannhet som hadde eksistert «siden tidenes morgen» (Malik, 2012). Visekongen i India, markien av Dufferin, konstaterte i 1888: «The most patent characteristic of our Indian cosmos is its division into two mighty political communities as distant from each other as the poles asunder [...]» (Malik, 2012, s. 347). Disse ideene spredte seg i India samtidig med at Mirza Ghulam Ahmad etablerte AMJ.

Det nasjonalpolitiske nivået bidro til å utvide gapet mellom hinduer og muslimer med «The Minority Report» i 1924 og ikke minst «The Nehru Report» fra 1928 som slo fast at «The communal problem of India is primarily the Hindu-Muslim problem» (Pandey, 1990, sitert i Malik, 2012, s. 347). Etter den blodige delingen av landet etter religiøse skillelinjer i 1947 slet styresmaktene med å avskaffe allerede godt etablerte oppfatninger om motsetningsforholdet mellom hinduer og muslimer. *Communal violence* og religiøse identiteter ble en viktig faktor for politisk massemobilisering i det nye demokratiet. Politiske partier og enkeltaktører forsto at det kunne ligge politisk vinning i hindu-muslimsk konflikt, og kapitaliserte på religiøse følelser knyttet til slakting av kyr,²⁸ land-disputter, trakassering av kvinner etc. (Malik, 2012). På hinduisk side var det spesielt sammenslutningen *Sangh Parivar* som ble det ledende organet for en ytterliggående hinduisk nasjonsidé. *Sangh Parivar* er en samlebetegnelse for tre hindunasjonalistiske organisasjoner på høyresiden i indisk politikk. *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS, grunnlagt 1926) er en militant aktivistgruppe som også driver skoler og har stor tilstedeværelse på den indiske grasrota. (Organisasjonen var forbudt i en periode og uglesett i mange år etter at Mahatma Gandhis drapsmann viste seg å være medlem.) *Vishva Hindu Parishad* (VHP, dannet i 1964) er et samlingsråd for hinduiske

²⁷ Siden forholdet mellom hinduer og muslimer har vært gjenstand for utstrakt forskning finnes det også oppfatninger om at motsetningene mellom de to identitetene holdes i live i/av academia. For eksempel sier Saberwal (2010, s. 39): «[...] a scholar working with the categories 'Muslim' and 'Hindu' has at times been accused of displaying a communal outlook himself».

²⁸ Kua er et viktig religiøst symbol for hinduer.

religiøse ledere, og *Bharatiya Janata Party* (BJP, dannet 1980) er *Sangh Parivars* politiske parti (van der Veer, 1994).

Disse organisasjonene har vært meget betydningsfulle for fremveksten av en moderne hindunasjonalisme i India siden 1980-tallet. Deres ideologi, *hindutva*, innebærer et syn på India som en hindu-nasjon og fokuserer sterkt på å konsolidere og bevare det de definerer som hindu-arven. Hindunasjonalistene har i stor grad definert sin egen identitet gjennom konstruksjonen av «den andre», og da i særdeleshet muslimer. Hindu og muslim ansees som essensialistiske identiteter. Det vil si at de sees på som homogene og «tidløse» grupper med en uforanderlig religiøs og kulturell kjerne. Gjennom en slik tenkning kan dagens muslimer holdes ansvarlige for Mogulenes handlinger på 1500-tallet ved hjelp av politisk aktualisering av gammel problematikk.²⁹

Fra 1980 økte tilfellene av vold og opptøyer mellom de to gruppene, og konfliktsituasjoner fikk et stadig sterkere politisk tilsnitt. Politiske aktører begynte å dra fordeler av den latente konflikten, og sympatier og antipatier fikk politisk uttrykk. BJP hevder at de ikke er imot sekularisme, men mot «pseudo-sekularisme», hvor de mener at religiøse minoriteter får særbehandling eller privilegier på bekostning av majoriteten i samfunnet (Ganguly, 2003, s. 22). Dette oppleves som en trussel mot idéen om et hinduisk samfunn tuftet på *hindutva*, og i tillegg til «pseudo-sekularistene» i Kongresspartiet er det muslimene som utgjør denne trusselen. Den muslimske minoriteten har ikke noe tilsvarende parti på nasjonalt nivå, men på delstatsnivå finnes det store partier som fremstiller seg selv som muslimes høye beskytter. *Samajwadi Party* (Sosialistpartiet) i Uttar Pradesh er et eksempel på et slikt parti.

I dagens India utløses sekterisk vold gjennom et organisert system for iscenesettelse av opptøyer, med en enten aktivt eller passivt deltagende stat (Brass, 2003).³⁰ Den siste store voldelige hendelsen fant sted i Muzaffarnagar i vestre Uttar Pradesh i august-september 2013, hvor mer enn seksti mennesker mistet livet (Vishnu, 2014), de fleste av dem muslimer. Mer

²⁹ Et godt eksempel er *Babri Masjid*-hendelsen i Ayodhya i 1992 (Flåten, 2012; Frøystad, 2009; van der Veer, 1994).

³⁰ Paul Brass er kanskje den mest anerkjente forskeren på slike opptøyer, og hans bok «The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India» (2003) gir en meget grundig innføring i og forklaringer på *communal violence*. Hans hovedtese er at hindu-muslimsk vold ikke oppstår av seg selv, men er orkestrert på grunnlag av politiske insentiver.

enn 43.000 mennesker ble internt fordrevne og søkte tilflukt i flyktningeleirer (The Hindu, 2013), og tusenvis bor per mai 2014 fremdeles i slike leirer under særs kummerlige forhold (Vishnu, 2014). Hendelsene i Muzaffarnagar kan sees som en del av oppspillet til parlamentsvalget i 2014. I valg-tider politiseres ofte hendelser på grasrotnivå i befolkningen til å handle om religion og etnisitet. Hendelser og konflikter som trafikkulykker, land-disputter og seksuell trakassering løses normalt i *panchayatene*,³¹ eller på stedet av lokalt politi. Disse blir bevisst utnyttet av partier som driver et identitetspolitisk spill for å lokke til seg velgere, fordi de latente identitetene blir relevante når de kan brukes i politiske hensikter (Eriksen, 2010).

Konsekvensene av sekterisk politikk gjennom de tre siste tiårene er økt segregering mellom hinduer og muslimer. Mange muslimer er tvunget inn i ghettoer, og som gruppe er de kraftig marginalisert med tanke på utdanning, arbeid, økonomi, sikkerhet og infrastruktur (Shaban, 2012, s. 7-9; Government of India, 2006). Muslimer har blitt oppkonstruert som «den demoniske andre» (Basu, 1995, s. 37; Brass, 2003, s. 35), og blir ofte omtalt som landssvikere, pakistanere eller *Babar ki aulad* («barn av Babar»; Shaban, 2012, s. 7).³² Til og med i indiske skolebøker har muslimer blitt portrettert som «barbarer, utlendinger og okkupanter som ødelegger hindu-templer» (Hakeem, Habermeld og Verma, 2012, s. 78; se også Flåten, 2012). Listen over forhold som gjør livet problematisk for muslimer i India er alarmerende lang og disse problemene henger sammen med negative stereotypier om muslimer som «a matter out of place» (Douglas, 1997 [1966]).³³ På den ene siden er det et faktum at muslimer er materielt, økonomisk og sosialt depriverte (Government of India, 2006), og på den andre siden eksisterer det sterke negative stereotypiske og essensialistiske oppfatninger om dem blant ikke-muslimer. Disse to realitetene virker gjensidig forsterkende på hverandre. Jo mer fattige muslimene blir, desto bedre lever de opp til andres ideer om dem som skitne, u-utdannede, og med barnerike familier, hvilket igjen fører til ytterligere diskriminering.

³¹ Et *panchayat* er den eldste formen for lokalt styre i India og består ofte av eldre mennesker som velges på landsbynivå. Ordet *panchayat* beskriver i dagens India normalt en formell og legitim institusjon på lavest nivå i indisk forvaltning («Panchayat», 2014a; «Panchayat», 2014b).

³² Den første mogulkeiseren Babar (1483-1530) huskes i dag primært fordi han fikk bygget en moské over det som angivelig var hindu-guden Ramas mytologiske fødested i Ayodhya, Uttar Pradesh.

³³ Et anti-muslimsk slagord som ofte høres når den inter-religiøse spenningen stiger er «*Musalmanon ka doh sthan, Pakistan ya kabristan*»; «For muslimene finnes bare to steder, Pakistan eller gravlundene» (Anand, 2013; Brass, 2003).

6 Den nødvendige selvkultiveringen

Mannlige ahmadier i Delhi går stort sett kledd i pen bukse og skjorte, gjerne med vest eller blazer over. Det andre vanlige antrekket er *kurta-pajama*, lang kjortel og vide bukser, som oftest i dempede farger som brunt, grått, eller marine-blått. Til dette antrekket benytter de ofte en *pakol*- eller *karakul*-lue.³⁴ Denne kombinasjonen betegnes av dem selv som en tradisjonell «ahmadiyya-uniform». Under fredagsbønnen er det mer vanlig å dukke opp i det tradisjonelle antrekket enn i skjorte og bukse. Kvinner bruker som oftest et stort klede eller en frakk som dekker overkroppen ned til knærne, og et sjal rundt hodet, alt i dempede farger. Hele ansiktet, bortsett fra øynene, tildekkes med sjal.

Da jeg frekventerte Mission-House i vinterhalvåret og kledde meg hensiktsmessig til årstiden i tykk genser og olabukser, fikk jeg ingen kommentarer på antrekket mitt. Da jeg i februar ankom Mission-House i skjorte, bukse og blazer fikk jeg derimot flere kommentarer på at jeg tok meg godt ut. Det var åpenbart at dette antrekket ble oppfattet som mer riktig eller propert enn hva jeg tidligere hadde ikledd meg. Da jeg senere på våren dukket opp i *kurta-pajama* (i annet design med sterke farger som rødt, turkis eller tilsvarende) ble jeg også skjenket komplimenter for min *indiske* bekledning, men selv følte jeg meg mer fremmedgjort i dette antrekket fordi de fleste andre brukte skjorte og bukse, og i mindre sterke farger.

Fordi det er stor variasjon mellom de ulike antrekkene muslimer i India bruker er det vanskelig å fastslå hva som er en typisk muslimsk klesdrakt, men det finnes en tydelig idé om hva som er et typisk muslimsk utseende.³⁵ Dette innebærer hvit, grå eller brun *kurta* som er avrundet nederst, ankelkorte *pajama*-bukser, langt (gjerne *henna*-farget) skjegg og hodeplagg

³⁴ *Pakol*-luen har sin opprinnelse fra Afghanistan. Luen, som ofte er i jordlige farger og laget i ull, er formet som en beholder med falt bunn. Sidene på «beholderen» rulles opp nesten til topps før den plasseres og tilpasses midt på hodet (Foschini, 2014). *Karakul*-luen, også kalt Jinnah-lue etter Pakistans grunnlegger Mohammad Ali Jinnah, stammer også opprinnelig fra Afghanistan. Den er laget i ull fra qaraqul-sauen, er båt-formet og i jordlige farger, og plasseres midt på hodet. Afghanistans president Hamid Karzai er ofte sett med slik lue (Ashraf, 2012). Det er ikke uvanlig å bruke disse hodeplaggene til skjorte og bukse også.

³⁵ Med dette menes slik man som ikke-muslim lett kan gjenkjenne muslimer, og for muslimer (som for eksempel tilhører *Jama'at-i-Islami* eller *Al-e-hadith*) slik de mener Profeten selv gikk kledd.

som *scull-cap*, *taqiyah* eller *kufi*.³⁶ Hos AMM-Delhi observerte jeg ytterst få med langt skjegg eller *scull-cap*, og jeg spurte hva som er årsaken til dette. De svarte at måten man går kledd på ikke har betydning for hva man har i hjertet, og at de ikke legger noen føringer på hvordan folk skal gå kledd. De vektlegger at klærne skal være komfortable, rene og hele. Da jeg spurte om det kan ha seg slik at de ikke vil assosieres med andre eller radikale muslimer ble dette kraftig benektet. Behlol sa, «vi behandler ikke klær som islamske ting. Derfor er vi forskjellige [fra andre muslimer]. Islam sier at man må se bra ut og være hel og ren i klærne. Islam gir ingen påbud om klær». Samtidig sa Behlol at det kan være han kler seg mer «typisk muslimsk» (*kurta-pajama*) hvis han vil føle seg mer muslimsk, eksempelvis ved fredagsbønnen eller på *Jalsa Salana*. Klær har altså en betydning for hans identitet som muslim, men med en viss ambivalens. Sulaiman, derimot, sa at han unngår å bruke muslimske identitetsmarkører på grunn av negative forventninger og fordommer fra resten av det indiske samfunnet:

«Hvis man jobber i et multinasjonalt selskap bør man ikke gå sånn da man kan få uønsket eller annerledes oppmerksomhet [...] Derfor prøver vi å spre den sanne islam og dette betyr ikke at man bør ha langt skjegg. Det er mange andre måter man kan introdusere seg selv som muslim på.»

Det som preget reaksjonen på mine sammenligninger med andre muslimer var at informantene gikk i forsvarsposisjon. Jeg måtte overhodet ikke tro at AMM-Delhi ekskluderer andre muslimer, eller ikke ønsker å bli assosiert med dem, på bakgrunn av hvordan de går kledd. Allikevel er det slik at mine informanter til daglig i svært liten grad oppfyller idéen om hvordan er muslim går kledd. Dermed unngår de å bli assosiert med de negative stereotypiene som tillegges muslimer, noe som åpenbart er et mål, dog ikke alltid uttalt. Dette vises også i «Laeh-e-amal», instruksjonsboken for den mannlige ungdomsorganisasjonen *Majlis Khuddamul Ahmadiyya* (heretter *Khuddam*).³⁷

Denne boken har et eget kapittel som gir føringer for *Sho'ba Sehat-e-Jismani*, den avdelingen i *Khuddam* som har ansvaret for fysisk helse. Kapittelet åpnes med et sitat av den tredje kalifen: «We cannot defeat the western nations unless we defeat them in the field of physical health [...]» (Ahmadiyya Muslim Jama'at, 2011, s. 65). De påfølgende rådene vektlegger god

³⁶ Henna-fargen er rødlig eller oransje. Alle de nevnte hodeplaggene er mønstrede luer som sitter litt bak på hodet og ikke dekker ørene. Noen er heklet og har en avrundet topp, som en slags kalott, mens andre har en flatere topp og er sydd sammen av to eller flere stoffbiter.

³⁷ Menn mellom 15 og 40 år blir automatisk medlem av denne gruppen.

helse gjennom regelmessige lege-besøk, personlig hygiene og fokus på hygiene i hjemmet og i gatene,³⁸ en balansert diett og regelmessig fysisk aktivitet som daglige gåturer, svømming, hesteridning, sykling, og lagidrett. Det vektlegges også at klærne må være hele og rene, at kroppen må vaskes jevnlig, og at man i møter bør følge islamsk etikette hva angår nysing og hosting, at parfyme bør benyttes og at man bør unngå odørskapende matvarer som løk og hvitløk (Ahmadiyya Muslim Jama'at, 2011, s. 66-69). Disse rådene kan fortolkes som derivert fra en ide om vestlig sivilisasjon, eller som basert på utbredte oppfatninger om mangler i den muslimske befolkningen i India. Slik kan man tenke seg at AMJI har vestlige sivilisasjonstrekk som preferanse for hvordan de skaper sin egen identitet og for hva det vil si å være sivilisert. Denne står i motsetning til fordommer om muslimer som skitne, udugelige kranglefanter. Det er bare gjennom å bli oppfattet som siviliserte i vestlig forstand at ahmadiene kan foredle sin egen identitet og stå i motsetning til de ukultiverte muslimene i India.

Slike kultiveringsprosesser er ikke noe nytt fenomen i Sør-Asia hvor det finnes lange religiøse tradisjoner for kultivering av selvet, både hos hinduer og muslimer. Gjennom å utføre ritualer og studere religiøse tekster kan man transformere seg selv til en renere form ved å overvinne følelser og begjær (van der Veer, 1994, s. 84; 101). Ved å overvinne indre og ytre krefter gjennom selvregulering beveger man seg vekk fra dyrenes instinktive rike og kommer nærmere det guddommelige og en tilstand av personlig, og til og med kosmisk, harmoni.³⁹ Van der Veer (1994, s. 84) beskriver hvordan denne prosessen knyttes opp mot religiøs nasjonalisme og idéen om selvet som et symbol på nasjonen. Ahmadiene i Delhi trekker frem disse iboende, dyriske instinktene når de forklarer deres *purdah*-praksis. De sier at siden mennesket er feilbarlig og i utgangspunktet mangler selvregulerende egenskaper har Allah gitt dem regler for hvordan de skal leve og hvilke grep som må gjøres for å opprettholde verdighet for det enkelte kjønn, og harmoni i samfunnet. *Purdah*-praksisen hos ahmadiene fremstår som streng. Et eksempel er fra standen til ahmadiyya på «World Book Fair 2014». En kvinne som var i følge med sin mann ble anmodet om å sitte alene med ansiktet vendt inn mot et hjørne. På et tidspunkt gikk en annen mann bort til henne og justerte posituren hennes fysisk fordi han mente hun hadde vendt seg for mye i retning av de andre på

³⁸ Noe jeg la spesielt merke til da jeg besøkte *Jalsa Salana* i Qadian var at gatene i den delen av byen som AMJ eier var meget rene og velholdte, i sterk kontrast til de fleste andre byer i nord-India.

³⁹ Se også Ahmad, 2010 [1905].

standen. Jeg opplevde flere andre liknende eksempler hvor menn på en belærende og streng måte korrigerer kvinners atferd og antrekk.

Selv om tankegodset knyttet til kultiveringsprosesser i stor grad deles av hinduer og muslimer i India skal man merke seg at de fleste muslimene i India opprinnelig er konvertitter fra lavere hindu-kaster og fortsatte å identifisere seg med disse etter konverteringen (Shaban, 2012, s. 5). I motsetning til høyere kaster var disse mer opptatt med å dekke eksistensielle behov, hvilket forårsaket en økende avstand mellom høykastehinduer og muslimer. Innen hinduismen finnes det en sterk ikkevoldsfilosofi, som blant annet uttrykkes ved motstand mot dyre-ofring og slakting.⁴⁰ Vegetarisk kosthold er et ideal, spesielt blant høyere hindu-kaster (van der Veer, 1994), og det å spise kjøtt assosieres med noe som er nærmere dyreriket, lavere kaster, og muslimer. I dag er det stort sett muslimer som arbeider som slaktere, og muslimer representerer det motsatt av *ahimsa*, ikke-vold, et begrep som også forbindes med Gandhi og hans ikke-voldelige protest mot britisk styre (Brass, 2003, s. 29; van der Veer, 1994).⁴¹ Basert på denne logikken anser hinduer (og kristne) ofte muslimer for å være mindre kultiverte. En omgangsvenn gjennom oppholdet mitt i India, Alok (hindu, 57), som selv har satt i gang en ny kultiverings-fase i livet sitt ved å studere religiøse tekster, gjøre yoga, avstå fra alkohol og spise kun vegetarmat, omtalte muslimer som «de som dreper». Han sier at det ligger til muslimenes natur å drepe, at all denne drepingen gjør dem mer aggressive, og at de derfor bør unngås.⁴²

Synet på de kultiverte hinduene og de mer «dyriske» muslimene som to uforenelige nasjoner formuleres i *hindutva*, en ideologi som promoteres av den hindunasjonalistiske sammenslutningen *Sangh Parivar*. De arbeider for et fantastisk, radikaliseret og essensialistisk India, hvor den muslimske urenheten er fjernet og kaste- og klasse-motsetninger er oppløst i «rasestolthetens harmoni» (Corbridge og Harris, 2000, s. 186). *Hindutva*-idologien kan uttrykkes med Bourdieu (2000 [1998], s. 31), fordi hinduene «legitimerer en dominansrelasjon ved å innskrive den i en biologisk natur [for muslimer; det å drepe] som

⁴⁰ Denne ikkevoldsfilosofien må i hovedsak sees på som et religiøst forhold og ikke blandes med militær pasifisme (van der Veer, 1994).

⁴¹ Det finnes også andre forhold som kan tolkes i disfavør av muslimer hva angår vold. Blant annet har muslimer relativt sett flere fanger i indiske fengsler enn de øvrige religiøse gruppene (Shaban, 2012).

⁴² Liknende selvkultiveringsprosesser, både sosialt og rituelt, har funnet sted hos *daliter*/uberørbare, hvor hensikten har vært å heve kastegruppens lave posisjon i samfunnet (Samuelson, 2011).

selv er en naturalisert sosial konstruksjon». Nettopp fordi forskjellene mellom hinduer og muslimer er sosialt konstruert bør man være forsiktig med å tro at disse forskjellene er så store og fundamentale at de ikke kan utlignes.

I de to siste kapitlene har jeg vist at ahmadiere i India gjennomgår en kultiveringsprosess. For ahmadiene i Delhi handler dette om å bidra til å løfte islam og muslimer ut av det uføret som de har havnet i gjennom det historiske forholdet til hindu-majoriteten (i hovedsak fra kolonitiden og fremover), gjennom delingen av India og det politiske landskapet de siste tiårene. Målet er å løsrive seg fra de negative stereotypene som knyttes til muslimer i India.⁴³ Kanskje det sterkeste uttrykket for selv-kultivering blant ahmadiene er deres fokus på utdanning, og jeg vil bruke de neste sidene på å diskutere betydningen av dette.

⁴³ De er ikke bare de indiske stereotypene som skal bekjempes. Kampen til AMJ for å gjenreise islam er et globalt prosjekt.

7 Utdanning og «den andre»

Selv om det er åpenbart at religionstilhørighet er et forhold som skiller muslimer fra hinduer er det ikke like åpenbart hva som skiller en muslim fra en annen, eller en ahmadi fra en ikke-ahmadi, rent bortsett fra det teologiske. Det som ansporet meg til å undersøke denne relasjonen nærmere var nettopp fordomsfulle og stereotypiske idéer om muslimer blant ahmadiene selv.

Informantene i Delhi er klare på at den største forskjellen mellom en ahmadi og en annen muslim, er utdanning.⁴⁴ Mangelen på utdanning, og spesielt utdanning som leder inn på den rette vei, ahmadiyya-islam, ansees å være en av hovedutfordringene for andre muslimer i India. Ahmadiere føler de havner i en negativ skygge av de andre ikke-utdannede muslimene som i større grad er involvert i eksempelvis sekterisk vold, terror, ulike egendefinerte typer av *jihad* og kvinneundertrykking, fattigdom og lavklasseyrker. De andre muslimene sies å behøve hjelp ut av den vranglæren som har ført dem dit de er i dag. Jeg har spurt alle informantene mine hva de mener er den største utfordringen for ahmadiyya i dagens India. De fleste svarer, direkte eller indirekte, at det er de andre muslimene, eller som Sarosh (25) så elegant snudde på det, at ahmadiyya er den største utfordringen for de andre muslimene i India. Dette i den forstand at en ny gruppe muslimer som lever ut «den sanne islam», er på vei opp og frem.

Mine informanter mener at det ikke er noen forskjell på hva slags utdanning de velger i forhold til hva andre muslimer og indere generelt velger.⁴⁵ Yrkene hos ahmadiene i Delhi varierer fra eiendomsmeglere, leger og offiserer, til misjonærer, IT-konsulenter og forretningsfolk. De aller fleste av mine informanter har høyere utdanning, og dette later også

⁴⁴ Lederskap, *kalifatet*, og organisering nevnes også som vesentlige forhold.

⁴⁵ De eneste utdanningene som trekkes frem som mindre populære blant ahmadiere er statsvitenskap (for begge kjønn) og geologi (for kvinner). Silahuddin (45), som jobber som lærer, mener at statsvitenskap ofte leder til yrker som involverer politikk, og at ahmadiene alltid vil tape i det politiske landskapet fordi de er en omstridt minoritet. Munir (60) mener at geologi innebærer å tilbringe mye tid i fjellet og at kvinner ikke har fysikk til dette og derfor bør unngå dette faget. Fra tid til annen kommer det også føringer fra *kalifen* om hva slags utdanning ahmadiyya-ungdommer bør ta. I boken «Islam and the Freedom of Conscience» (Ahmad, 2013a), skrevet av den femte *kalifen*, oppfordrer han, som følge av de ydmykende karikaturtegnningene som ble offentliggjort i Danmark i 2006, ungdommer til å velge å bli journalister. På den måten kan AMJ bidra til å kontrollere media slik at liknende ting ikke vil skje igjen.

til å være trenden blant de unge.⁴⁶ Dermed er også mange av de mest vanlige yrkene i India uaktuelle, som jordløs bonde, rickshaw-sjåfør, sjauer, vakt eller industriarbeider. Det er allikevel ingen tvil om at det er den religiøse skoleringen som har størst fokus. Det er denne som danner grunnlaget for god *tabligh*, misjonsvirksomhet, og det er gjennom misjon at ahmadiene skal fremme fred, og bidra til ahmadiyyas vekst

Shaheem mener det er viktig å dyrke det spirituelle i det han omtaler som «pennens og rasjonalitetens tidsalder». For mye verdslig kunnskap kan føre til at man mister konseptet om det spirituelle fordi rasjonaliteten tar helt overhånd. Altså at man visker ut det som Durkheim beskriver som fundamentet i enhver religion, nemlig skillet mellom det profane og det hellige (1969 [1915]). Shaheem er leder for *Sho'ba Umoor-e-tulba*, «Avdeling for studentsaker», hvis oppgave er å heve standarden på studenter, spesielt ved videregående utdanning og universiteter, med tanke på religion, moral og utdanning forøvrig. Avdelingen skal også beskytte studentene mot den materialistiske verden og motivere dem til å følge islamsk ideologi og sedvane (Ahmadiyya Muslim Jama'at, 2011, s. 51). Med utgangspunkt i hva Shaheem sier følger det derfor at uten spiritualitet kan det ikke eksistere noen islam, og uten islam kan det heller ikke eksistere noen fullgod harmoni i samfunnet.

For å ivareta og opprettholde den spirituelle og religiøse utdanningen forteller Behlol, lederen for *Khuddam* i AMM-Delhi, om hvordan de systematiserer utdanningen av sine egne ved ulike aktiviteter i Mission-House. Dette kan for eksempel være gjennom å arrangere lokale *jalsa*-er (en type religiøs workshop). En annen ting er at den enkelte ahmadi svarer på religiøse spørsmål som jevnlig sendes ut fra Qadian. Svarene sendes tilbake og «rettes» og man får tilbakemelding, og et slags diplom på kunnskap om (ahmadiyya-)islam. Instruksjonsboken «Laeh-e-amal» inneholder regler og prosedyrer for AMJ sine barne- og ungdomsorganisasjoner. Der gis det meget omfattende, detaljerte, og ofte kvantifiserbare (prosentvis måloppnåelse) føringer for religiøs utdanning. Det legges også stor vekt på rapportering til Qadian slik at resultater kan loggføres og ulike distrikter kan sammenlignes.⁴⁷

⁴⁶ Ekspert på muslimer i Sør-Asia, Francis Robinson (1990) fremhever også tradisjonen for utdanning som ett av karaktertrekkene ved ahmadiyya. Han betegner ahmadiene som uvanlig høyt utdannet og med bemerkelsesverdige gode resultater fra universiteter.

⁴⁷ Behlol innrømmer at det er utfordrende å imøtekomme føringene som gis i «Laeh-e-amal». Dette begrunnes i det lave antallet *khuddam* i Delhi og at når ungdommer er under utdanning eller jobb i hovedstaden er det mange andre fristelser som stjeler oppmerksomhet fra det religiøse.

Jeg får ikke inntrykk av at hverken *amiren*,⁴⁸ Behlol eller Qadian anmoder medlemmene om å lese litteratur (utover det som er en del av den enkeltes utdanning) som ikke er av religiøs art.⁴⁹

AMJ sin tradisjon for å søke kunnskap og utdanning starter i Koranen og *hadithene*,⁵⁰ men Mirza Ghulam Ahmad fungerte også som et eksempel til etterfølgelse for andre ahmadier. Hans uredde innstilling til diskusjon og hans suksess som offentlig religiøs debattant forklares med hans utømmelige religiøse kunnskap og evne til å fremlegge logiske bevis. Jeg fikk ofte høre at Mirza Ghulam Ahmad ikke tapte én eneste diskusjon, noensinne! Slik har ahmadiene blitt kunnskapstørste og jeg opplever at de har oppriktig glede av å diskutere religion, slik at de kan få vist sin kunnskap.

I samtale med ahmadier opplevde jeg flere ganger at de ble ubekvemme hvis jeg stilte spørsmål de ikke kunne svare på, spesielt hvis det angikk ahmadiyya-islam. Shaheem ble skuffet over seg selv, nesten irritert, da jeg stilte spørsmål han selv mente han burde kunne svare på. Han irettesatte meg vennlig og sa at jeg til neste gang måtte sørge for å informere ham om hva vi skulle snakke om i forkant av intervjuet slik at han ikke bare kunne svare tilfredsstillende, men også gi meg de korrekte ahmadiyya-svarene. Dette forteller om ærekjærhet, men samtidig en frykt for ikke å fremstå som en eksemplarisk og kunnskapsrik ahmadi. I tillegg er lojaliteten til organisasjonen og de religiøse skriftene meget sterk. På grunn av dette har det ofte vært utfordrende å få informantene mine til å snakke og reflektere

⁴⁸ *Amir* betyr leder/kommandant («Ameer», 2014) og betegner i dette tilfellet lederen for AMM-Delhi, som også omtales som president.

⁴⁹ AMJI driver flere skoler i India som også er åpne for ikke-ahmadier. Den største utdanningsinstitusjonen er *Jamia Ahmadiyya*, et religiøst universitet lokalisert i Qadian. Der arrangeres blant annet et sju-årig misjonærstudium. Flere informanter antyder at personer som kommer fra *Jamia Ahmadiyya* i altfor stor grad er opptatt av det teologiske og ikke vet hvordan de skal praktisere som ahmadier i sitt daglige liv. Amir er kritisk til teoretikerne fra Qadian og sier at kunnskap ikke kan være alt, og at man kan være en god ahmadi uten å ha studert lenge ved religiøse skoler. Han mener disse teoretikerne som utdannes i Qadian kan bli litt «høye på pæra». Samtidig, sier Amir, underkommuniserer de sine egne meninger og følelser fordi de ønsker å fremstå som balanserte, noe som fører til at de kan bli utnyttet av andre fordi de i for liten grad står i mot press. Spesielt i forhold til hindunasjonalister (RSS) som forsøker å alliere seg med ahmadiene mot de andre muslimene og dermed gjøre politisere AMJI.

⁵⁰ *Hadith* er en tradisjon eller nedskrevet rapport som danner grunnlag for *sunnaen*. *Sunnaen* beskriver hvordan Mohammed levde og dermed hvordan muslimer bør leve og kan oversettes med «sedvane» (Rippin, 2005; Valentine, 2008). *Hadithene* er normgivende tekster og er rangert nest etter Koranen (Malik, 2012).

fritt med kun seg selv som utgangspunkt, siden all argumentasjon springer ut av den logikken og sannheten som Koranen, *Hadithene* og Ahmads tekster representerer.

7.1 *Jihad* med pennen

Ahmadier i Delhi sier med stolthet at andre muslimer ikke våger å komme til Mission-House for å diskutere religion, fordi de vet at de vil tape da de mangler den riktige kunnskapen. På «World Book Fair 2014» observerte jeg allikevel at mange andre muslimer kom innom standen. Flere satt seg ned, enten for å lære mer om ahmadiyya, for å diskutere, eller for å kritisere. Ahmadiene var som regel i flertall i diskusjonene og struttet av selvtillit. På resten av standen fulgte sikkerhetsansvarlig Sulaiman og de andre ahmadiene nøye med, i tilfelle diskusjonen skulle komme ut av kontroll.

AMJI sin tilstedeværelse på «World Book Fair» er uttrykk for en lang bok- og utdanningstradisjon. Daboor, tidligere president i AMM-Delhi, forteller at de deltar på messa for 15. gang, men at tradisjonen for lesing og dermed opplysning startet med grunnlegger Mirza Ghulam Ahmad. I tillegg til selv å være en produktiv forfatter, etablerte Ahmad et trykkeri i Qadian og begynte produksjon av pamfletter, bøker og oversettelser av religiøse tekster.⁵¹

Det sterke fokuset på det skrevne ord og utdanning for å tjene ahmadiyya-islam, verdslig og religiøst, er en kjerne i AMJs idé om hva en muslim bør være. For å fremme islam som en fredens religion anså Mirza Ghulam Ahmad det som viktig å tilbakevise stereotypiske oppfatninger om muslimer som aggressive krigs-elskere, en holdning som etter opprøret i 1857 hadde fått britene til skyve muslimene fra seg. Ahmad arbeidet hardt for å snu britenes oppfatninger om *jihad* og skrev blant annet «Government-I angrezi awr Jihad», «Det britiske styret og Jihad», hvor han beskrev en defensiv *jihad*-doktrine som stod i skarp motsetning til hellig krig (Hanson, 2007; Valentine, 2008; Ahmad, 2006 [1900]). Ahmad proklamerte: «It is

⁵¹ Fra Qadian ble det publisert en ukentlig avis fra 1897, «Al Hakam» («Dommeren»), og senere kom avisen «Al Badr» (Navnet på den første krigen mellom muslimer og hedningene, som ga seier til muslimene). I 1902 kom også det religiøse propaganda-magasinet «The Review of Religion» som fremdeles distribueres i AMJ (Valentine, 2008, s. 52; 68). Friedmann (1989, s. xi) mener det vil være et beskjedent anslag å si at Mirza Ghulam Ahmad alene produserte over 15.000 sider tekst.

an age of reason and rational thinking [...] and the best way to present Islam to the modern world was through propagation by utilizing the modern means of platform and press» (Baksh, 1993, sitert i Valentine, 2008, s. 203).

Ahmad introduserte derfor «Jihad-bil-qalam», «Jihad med pennen», et begrep som står sentralt hos ahmadier i dag og som bare kan virkeliggjøres gjennom utdanning. Ahmad hadde holdninger overfor utvikling, innovasjon og progressivitet som på den tiden først og fremst var representert gjennom britene. De samme holdningene til å nyttiggjøre seg av samtidens moderne vitenskap og teknologi for å fremme islam er godt forankret hos mine informanter i Delhi, som stolt viser til bruk av teknologi i sitt religiøse virke. Av denne grunn oppfatter mange AMJ som en liberal bevegelse selv om de følger en konservativ religiøs praksis og livsførsel (se også Valentine, 2008; Gualtieri, 2004).

I den offentlige rapporten «Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India, A Report» (Government of India, 2006), best kjent som Sachar-rapporten, dokumenteres det at mangelen på utdanning hos muslimer får en rekke negative konsekvenser. Dette fører til at muslimer umyndiggjøres på mange samfunnsområder (Akbar, 2012) og at de begrenses til det lavere spektrumet av den indiske økonomien (Shaban, 2012).⁵² Selv om ahmadier i Delhi ofte presiserte overfor meg at tørsten etter kunnskap og holdningene til utdanning strekker seg helt tilbake til Profetens tid, er Sachar-rapporten et kjent dokument for dem. I den er det fastslått at mangelen på utdanning er et trekk ved den muslimske befolkningen i India, og at dette utgjør en utfordring for nasjonen.⁵³ Igjen stod det svart på hvitt hva som skiller «oss» fra «dem», altså hva som er typisk ikke-ahmadi, nemlig ikke å være utdannet.⁵⁴

⁵² Hensikten med Sachar-rapporten, initiert av statsminister Manmohan Singh i 2005, var å kartlegge tilstanden til muslimer i India hva angår sosiale, økonomiske og utdanningsrelaterte forhold. En av hovedkonklusjonene er at muslimer er den folkegruppen som generelt sett har dårligst levekår i India, dårligere enn daliter/Scheduled Castes (Government of India, 2006).

⁵³ Eksempelvis var andelen muslimer som kunne lese og skrive anslått til 59,1 % i 2001. Det nasjonale gjennomsnittet var på 65,1% (Government of India, 2006, s. 52).

⁵⁴ Det er kun få generasjoner siden islam i India var i et brytningspunkt i forhold til britene, og hadde et stadig økende behov for sosiale reformer. Flere reformbevegelser gikk baklengs inn i fremtiden ved å fokusere på den ortodokse siden ved religiøse og sosiale forhold, samt en drøm eller ideologi om å islamisere India. Ortodokse retninger som Deoband og dets like konsentrerte seg om en rekonstruksjon og revitalisering av religiøs kunnskap slik at muslimer kunne etterkomme de plikter som islam påla den troende. Muslimer måtte utdannes slik at islam kunne vokse og styrkes, og de var i opposisjon til det britene representerte av frykt for tap av muslimsk identitet i møtet med engelskspråklig utdanning og vestlige verdier (Reetz, 2007, s. 139; Saberwal, 2010). Saberwal

I «Distinksjonen» (1995 [1975]), viser Pierre Bourdieu hvordan kulturell smak er bestemt av klassetilhørighet og sosial posisjon. Han redegjør for hvordan dominansforhold også gjør seg gjeldende i de symbolske, kulturelle og økonomiske sfærer, og hvordan det å være distingvert handler om «å skille seg ut fra de andre på en bestemt måte ... den distingverte er en som forstår å lage distinksjoner» (Østerberg i Bourdieu, 1995 [1975], s. 11). Gjennom å fokusere på utdanning, både religiøs og sekulær, opparbeider ahmadiene seg ulike former for kapital som kan omsettes gjennom deres sosiale posisjoner, disposisjoner og standpunkter (Bourdieu, 1995 [1975]). Med disposisjoner menes «det formidlende leddet mellom [samfunnets] strukturer og menneskenes handle- og tenkemåter[...]» (Østerberg i Bourdieu, 1995 [1975], s. 24), det «forenende og genererende prinsipp som lar indre og relasjonelle kjennetegn ved en posisjon komme til uttrykk i form av en enhetlig livsstil» (Bourdieu, 1995 [1975], s. 36).

Gjennom verdslig og religiøs utdanning posisjonerer ahmadiene seg økonomisk, sosialt og kulturelt. De kvalifiserer seg for godt betalte kontorjobber som gir sosial status. De lærer å snakke, kle seg og te seg på «kultiverte» måter, og de lærer logiske, gjennomarbeidede religiøse resonnementer som gjør dem til gode misjonærer. Gjennom utdanning utvikler de disposisjoner som skal tjene dem selv og AMJI, og som lar dem skille seg ut fra de «andre», de u-utdannede muslimene. Disse disposisjonene lar ahmadiene også skape integritet i sin rekonstruksjon av hva det vil si å være muslim i India. Det er dette som skal løfte muslimene ut av sin nåværende posisjon som umyndiggjorte. Kultiveringsprosessen skal konstruere ahmadiene som en ny, distingverende og virkeliggjort klasse muslimer.

7.2 Den sårbare inkubasjonsfasen

Når jeg har spurt ahmadiene i Delhi om hva som hindrer andre muslimer i å følge den rette vei svarer de lese- og skriveferdigheter, utdanning, organisering og lederskap. Videre kan det

(2010, s. 59) oppsummerer konsekvensene av dette: «[T]he range of lifeways, experiences, and choices available to Muslims became more limited than might otherwise have been the case». Det var i dette vakuemet at Mirza Ghulam Ahmad formet sine første tanker om hva AMJ skulle være. Som Syed Ahmed Khan, grunnleggeren av det kjente Aligarh Muslim University, tok M.G. Ahmad innover seg konsekvensene av vestens innflytelse på utviklingen i verden. Moderniteten stilte nye og andre krav til islam og han så behov for liberalisering (Rippin, 2005), herunder utdanning ved ikke-religiøse utdanningsinstitusjoner. Hverken S.A. Khan eller M.G. Ahmad fikk særlig oppslutning for sine holdninger i samtiden.

også handle om hvor religiøst dedikert man har mulighet til å være. Kabir, tidligere president i AMM-Delhi, sier at hvis man skal være en god (ahmadiyya-) muslim må man ha tid til å be, studere religiøse tekster og delta på *jalsaer*. Jeg spør om ahmadiyya er mer tidkrevende enn andre grener av islam? «Nei, det er bare de andre som ikke gir tiden som kreves. De er opptatt med det jordiske liv».

Det jordiske liv kan være så mangt, men for mange mennesker i India handler dette om å overleve på knappe ressurser. En muslim (ikke-ahmadi) jeg hadde noen samtaler med under feltoppholdet hevdet at en person langt nede på samfunnsstigen; en som kjører *rickshaw*, er skredder eller *chai*-selger, aldri kan bli ahmadi. Han mente at ahmadier tilhører et annet samfunnslag. De har råd til å betale *chanda aam* (den månedlige donasjonen til AMJ; 1/16 av den enkeltes inntekt) og trenger ikke å arbeide hele døgnet. I tillegg er ahmadiene forventet å betale en rekke andre donasjoner til AMJ(I), eksempelvis i forbindelse med *Jalsa Salana*. Også Gualtieri (2004, s. 46) sier at det helt klart er et økonomisk offer å være ahmadi. Selv de fattige er forventet å betale inn sin proporsjonale *chanda aam*.

Jeg spurte ahmadiene i Delhi om det kan forholde seg slik at AMJI kanskje ikke er for alle, fordi bevegelsen krever mye av individets samlede ressurser? Dette ble iherdig benektet og de viste til eksempler for å avkrefte mine antagelser. Dog eksisterer det så vidt meg bekjent kun en knapp håndfull ahmadier i Delhi som arbeider i lavtlønnede yrkesgrupper. Daboor, tidligere president i AMM-Delhi, blir smigret når jeg sier at ahmadiyyaer blir sett på som velstående og velutdannede av andre muslimer. Han presiserer at AMJI ikke gjør forskjell på folk fordi alt i AMJ handler om religion, men i samme åndedrag påpeker han at det bare er en liten andel av lavtlønnede/fattige som vil være disponerte for Ahmadiyya-islam. Daboor forklarer at mennesker som må jobbe hele dagen vil ha vanskeligheter med å skape et tilfredsstillende forhold til Gud. Jeg konfronterer Daboor med hva jeg hadde hørt fra andre muslimer om at en rickshaw-sjåfør vanskelig kunne bli en ahmadi. Som svar på dette sier han at hvis man ønsker å bli ahmadi må man utvilsomt oppgi noe av det øvrige livet sitt:

«Hvis man er opptatt hele dagen, 24 timer, med arbeid, familie, og ikke dedikerer noe tid til Gud så vil du ikke få fred - indre fred og opplysning [...] med Allahs nåde; alle som aksepterer ahmadiyya, ingen av hans barn vil være rickshaw-*wallah* [sjåfør] fordi han skaffer dem utdanning. Det er mange mennesker [andre ahmadier] som vil hjelpe til med utdannelsen, og han vil definitivt ikke bli en rickshaw-*wallah*».

Daboor er ikke alene om disse tankene, men det finnes også de som ser noe annerledes på det. Eiendomsmegleren Sabir (34) mener at det største hinderet for potensielle konvertitter fra andre grener av islam ligger i de sosiale ofrene, spesielt familiært.

«Hvis familien tror du er tilbøyelig til å konvertere så begynner de å distansere seg til deg, [de] slutter å snakke til deg, de vil ignorere deg i rommet, deretter nærmiljøet ditt, landsbyen din. Venner som du løp rundt i shorts og fløy drager, sparket fotball, [og] spilte cricket med, lærere som ikke responderer når du hilser på dem. Vår forståelse er at ahmadiyya kommer til deg i form av en gave, eller en pris, og denne prisen er ditt personlige mot».

Muslimene i AMM-Delhi er klare på at det å være ahmadi innebærer å holde en viss standard, og de kommuniserer indirekte at kanskje ikke alle er like godt disponert for å bli ahmadi. Spesielt uttrykker de at mangel på utdanning og arbeid er barrierer som vanskeliggjør det å kunne bli en god ahmadi. Jeg oppfatter ahmadiene i Delhi som seriøse i sin søken etter å gjøre en forskjell, og blant de grunnleggende forutsetningene for å kunne gjøre en forskjell på vegne av AMJI er kunnskap og utdanning.⁵⁵

Relatert til empirien over blir Bourdieus teorier fra «Distinksjonen» og idéene om klassenes logikk igjen aktuelle. Når ahmadiene i Delhi benekter at AMJI ikke er for alle eller at menigheten i Delhi er ekskluderende vil dette «i siste instans være å benekte eksistensen av forskjeller, og av prinsipper for å frembringe forskjeller» (Bourdieu, 1995 [1975], s. 41). Samtidig er det nettopp dette ahmadiene i Delhi søker; å være forskjellig fra de andre muslimene. Bourdieu (1995 [1975]) sier at teoretiske klasser, hvis formål er å konstruere det sosiale rommet, kan bli virkelige klasser. Rapportene jeg refererte til i kapittel 5 (Muslimene som «den andre») er eksempler på hvordan situasjonen til muslimer i India beviselig bekreftes, og slike rapporter og akademisk arbeid *kan* bidra til å forsterke negative stereotypier. Muslimer i India, behandlet som én enhetlig gruppe, er i stor grad en teoretisk klassifisering. Valenta (2010) viser hvordan forhold vedrørende muslimer i mange sammenhenger er relativt over-kommunisert i forhold til hvor mange de er, fordi de utgjør en viktig kategori i Indias politiske sfære. Når fokuset innen forskning ofte legges til problematiske sider ved den muslimske befolkningen, kan dette bidra til å opprettholde et inntrykk av muslimer som mindre vellykkede. Samtidig er myndighetene avhengige av

⁵⁵ En av stolthetene til AMJ er Professor Abdus Salam ved Imperial College i London. Han er den første og hittil eneste pakistaner som har vunnet en Nobelpris (1979), og har var ahmadi.

forskning for å kunne adressere diskriminering og umyndiggjøring. Her er det også viktig å huske at konstruksjonen av muslimen som «den demoniske andre» er noe som primært foregår i en vekselvirkning mellom «folk flest» og politisk motiverte hindunasjonalister.

Ahmadiene i Delhi forsøker å motvirke resultatene av denne uheldige utviklingen gjennom å tjene den sekulære nasjonen ved å være utdannede bidragsytere som kan gjøre en forskjell til det bedre. De mener at ved å kjenne islams kjerne vil man forstå at religionen ikke er inkompatibel med moderne vitenskap og rasjonalitet. Derfor forsøker ahmadier gjennom utdanning å konstruere seg selv som en ny homogen klasse kultiverte muslimer som ikke svarer til andre enn den sanne islam og styresmaktene. Bourdieu sier at «posisjonen en innehar i det sosiale rommet, det vil si i strukturen av fordelingen av ulike former for kapital [...] bestemmer forestillingene om dette rommet og standpunktene en innehar i kampene for å bevare det eller forandre det» (Bourdieu, 1995 [1975], s. 42). Ulike former for kapital blir derfor avgjørende for i hvilken grad ahmadiene kan modellere seg selv etter sine idealer.

Fordi ahmadiene i India er en minoritet i minoriteten blir kvaliteten på den samlede kapitalen de opparbeider seg et suksesskriterium i det Bourdieu refererer til som kampen om klassifiseringene. Dette er en «symbolsk kamp for å konstruere den sosiale verden, i persepsjonen og i virkeligheten, og konstruere de klassene som denne sosiale verdenen kan inndeles i» (Bourdieu 1995, [1975], s. 41). Denne kampen blir vanskeligere dersom AMJI ikke er nøye med hvem som skal representere dem, og en *rickshaw-wallah* fremstår her som en som må kultiveres «noe mer» før han kan passe inn i ahmadiyya-universet.

Amir forteller om en annen mekanisme hvorigjennom AMJI vokter sine grenser. Han skal gifte seg med en kvinne som enn så lenge er hindu. De må vente i tre måneder før hovedkontoret for AMJI i Qadian kan godkjenne hans kommende hustru.⁵⁶ Amir sier at AMJI har blitt mer forsiktig med hvem de tar inn i bevegelsen. Dette er noe nytt og Amir mener det er av sikkerhetsmessige hensyn. Jeg mener denne grensevoktingen i like stor grad er motivert av logikken om at kun den person som forstår å lage distinksjoner, det vil si som er utstyrt med de persepsjonskategorier og klassifikasjonsskjemaer som gjør det mulig å se forskjeller og differensiere (Bourdieu, 1995 [1975], s. 38), kan begripe hvordan den nye klassen

⁵⁶ Ventetiden, eller prøvetiden, for å bli en del av AMM-Delhi er i følge Amir tre måneder for kvinner og seks måneder for menn.

muslimer i India skal se ut. Dette vil ikke være mulig dersom man ikke er født ahmadi, eller på andre måter er kultivert eller har gått igjennom en kultiveringsprosess. Det er nemlig først når man befinner seg i det kultiverte sjiktet at man kan bidra til å virkeliggjøre den nye klassen muslimer. Dette utvider forklaringen på hvorfor Amir må vente på sin kommende hustru. Fordi hun senere skal representere trosretningen må hun først finnes verdig av ahmadiyya.

Megleren Sabir mener at ahmadiyya er inne i en inkubasjonsperiode og «et veldig kritisk stadium [som utgjør] begynnelsen på en revolusjon hvor islam i sin sanne form kommer tilbake til verden». Han antyder dermed også at ahmadiene ennå ikke er en virkeliggjort klasse, sett i lys av Bourdieus teori om klassenes logikk. En virkeliggjort klasse står i forhold til noen andre enn seg selv som gir den bekreftelse og anerkjennelse på at den har de naturliggjorte distingverende egenskapene – sin egen *habitus* (Bourdieu, 1995 [1975]).

AMJ tar flere grep for å beskytte sine grenser og foredle sitt indre. Endogami er utbredt blant mange religiøse samfunn og etniske grupper i India, og AMJ praktiserer dette etter strenge prinsipper. Noe mer uvanlig er den ennå unge tradisjonen (startet i 1987 av den fjerde *kalifen*) med barkedonasjon, eller *waqf-i-nau*, som betyr «ny dedikasjon» (Valentine, 2008). Dette innebærer at kommende foreldre skriver til *kalifen* før barnet er født og tilkjennegir at de ønsker at deres barn skal tjene AMJ livet ut. *Kalifen* gir barnet et navn og et nummer, og under oppveksten får barnet, da kalt en *waqfin*, ekstra oppmerksomhet i form av religiøs utdanning og dannelse. Når barnet fyller 16 år blir det spurt direkte om det ønsker å videreføre sin status som *waqfin* og dedikere livet sitt til AMJ (Valentine, 2008). Mine informanter i AMM-Delhi sier at det er uvanlig at en *waqfin* motsetter seg foreldrenes ønske. Flere forteller med stolthet at barna deres er donert til AMJ, og de som ennå ikke har barn snakker varmt om at de gleder seg til å donere minst ett barn til AMJ.⁵⁷

Fra å være en religion som følges av de som er «*backward*» i samfunnet, skal altså islam foredles gjennom ahmadiyya og assosieres med de som er «*forward*», den nye klassen

⁵⁷ I 2002 var det 20.515 barn, derav 14.259 gutter og 6.256 jenter, som hadde blitt donert på denne måten på verdensbasis (Zirvi, 2011, s. 383). Det er heller ikke uvanlig at voksne mennesker gir opp mye av sitt jordlige liv og dedikerer livet sitt til AMJ.

muslimer.⁵⁸ Denne prosessen er allerede godt i gang og AMJI er rik på oppfatninger om at de selv er mer *forward* og de øvrige muslimene mer *backward*. Ghazar, en pensjonert rektor fra Kashmir, forteller at ahmadiere i landsbyen hvor han kommer fra er mer progressive og har et mer globalt syn på verden enn de andre muslimene. De har bedre lese- og skriveferdigheter, og fordi flere av dem er leger, lærere og statlige ansatte, har de mer makt. Ghazar sier at «ahmadiene er sekulære og mer *forward* enn de andre [muslimene]. Vi har vår egen kultur, system og tro.» Ghazar forteller om opparbeidelse av ulike former for kapital som skal muliggjøre ahmadiyya-islam som den rådende religionen fulgt av en kultivert gruppe mennesker.

Selv om jeg over har brukt Bourdieu sin teori om distinksjon i min analyse, skal man være varsom med å bruke hans teori som en svart-hvitt-sjablong for å forstå ahmadienes forhold til andre muslimer. De sosiale strukturene i India er forskjellige fra de som finnes i Europa, og en *for* utstrakt bruk av Bourdieus teori kan fremstå som etnosentrisk. Dette i den forstand at man, uten å ha adekvat kunnskap om en kultur som er fundamentalt annerledes enn den vestlige, kun vil være i stand til å analysere forhold som kan relateres til ens egen kulturs distingverende livstilskamper. For eksempel vil det være feil å overføre Østerbergs (1995) Bourdieu-tolkning og si at ahmadiene i Delhi, i sin søken etter å være distingverende, også har som hensikt å ydmyke andre muslimer, bevisst eller underbevisst. Grunnen til dette er at de opererer med flere åpne enn stengte dører overfor andre muslimer i forhold til eksempelvis adgang til moskéer og utdanningsinstitusjoner, enn vice versa.

Avslutningsvis i drøftingen av ahmadiyya og utdanning vil jeg påpeke en interessant historisk parallell til Deoband-skolen på midten av 1800-tallet. Den gangen så mange religiøs utdanning som en mulighet for sosial mobilitet. Menn med lav status i samfunnet trakk mot Deoband-skolen for å ta del i den kulturelle og sosiale kapitalen som studier av religiøse skrifter og utdanning til *maulvi*, en lærd i muslimsk lov, medførte. Saberwal (2010) mener at *maulvi*-profesjonen i India i dag i stor grad utøves av personer hvis motivasjon for religiøse studier ligger i nettopp denne sosiale mobiliteten. Følgelig ble «betydelig sosial kapital investert i å forme muslimene til en religiøst forankret sosial gruppe» (Saberwal, 2010, s. 61).

⁵⁸ I indisk sammenheng brukes uttrykkene *forward* og *backward* om både posisjoner og disposisjoner. Ved å si at noe(n) er *backward* mener man «underutviklet» og umyndiggjort, på grunn av klasse, kaste, sosioøkonomiske forhold og utdanning. *Backward* brukes også om geografiske områder som mangler infrastruktur eller elementære samfunnsinstitusjoner som skoler og helsetjenester. *Forward* representerer det motsatte av dette.

Med AMJI sine idéer om selv-kultivering, utdanning, sekularisme og modernitet vil man kunne se andre konsekvenser og synergier av en liknende foredling, som distanserer ahmadiere i India fra de etablerte fordommene om muslimer. Den fundamentale utfordringen for ahmadiyya i denne sammenhengen er selvfølgelig at deres teologiske fundament er uakseptabelt for de fleste andre muslimer. Siden de fleste konvertittene kommer fra andre muslimske grupper vil dette begrense det fremtidige vekstpotensialet til AMJ.

Jeg har nå beskrevet flere grep som AMJI tar i den hensikt å forme sin egen gruppeidentitet. Ahmadiyya konstrueres som noe opphøyet og må derfor ha en pris som kan sikre at uønskede ikke kommer inn i rekkene, og som fungerer som en tenkt verdi for de som er innenfor. «Det er nettopp gruppens integrasjon innad som sikrer at den forvalter sosial kapital [...] Den sosiale 'inkluderingen' sikrer samtidig den sosiale 'eksklusjonen'» (Bugge, 2002, s. 242). Som vi har sett baseres mye av ahmadiene sin sosiale kapital på en tydelig reproduksjon av egen identitet i kontrast til de andre muslimene gjennom å være utdannet.

8 Ahmadiyya, politikk og konflikt

I denne delen av oppgaven vil jeg vise hvordan holdningene til «de andre» påvirker AMM-Delhis forhold til hindu-muslimsk konflikt og nasjonal politikk, og hva slags rolle AMJI-organisasjonen spiller for dette forholdet.

Hos AMM-Delhi blir jeg fortalt at menigheten og AMJI forøvrig er svært lite berørt av sekterisk konflikt. Mange sier at dette er en gave fra Allah. I realiteten er AMJI også for få til å utgjøre en relevant alliansepartner for noen andre i en sekterisk konflikt. Eiendomsmegleren Sabir hevder at alle vet at ahmadiene er fredselkere, og at selv «i kampens hete» kan man ikke lure en ahmadi til å bli sekterisk. Sabir er velutdannet, svært ressurssterk er og har internasjonal arbeidserfaring. I menigheten bidrar han betydelig, sist med å ha ansvaret for AMM-Delhi sin stand på «World Book Fair 2014». Underforstått sier han her at det er de som ikke vet bedre, de som ikke er utdannet, som blir dratt inn i slike konflikter.

Om hindu-muslimsk konflikt sier Sabir at folk i menigheten relaterer til det konfliktfylte forholdet, men bare til det som angår fred. Fokuset på selve konflikten overlates til politikerne, mens AMJI tar ansvaret for å fokusere på fred. Menigheten arrangerer blant annet et årlig «Peace Symposium» hvor de inviterer religiøse ledere, politikere og andre ressurspersoner, også fra hindu-institusjoner, til å snakke om hvordan man best kan skape fred. Jeg spør hvordan det kan ha seg at det synes lettere for ahmadiene i Delhi å snakke om konflikter i Midtøsten, fremfor det som skjer i deres eget land. Sabir svarer at «noen av våre medlemmer er kanskje ikke så oppmerksomme på dette [hindu-muslimsk konflikt], fordi de siste ni-ti årene har *kalifen* vår reist verden rundt for å snakke om hvordan man kan etablere fred, men han har ikke snakket om India». Sabir sier at mange av hans trossfeller i Delhi «mesteparten av tiden sitter foran tv-en og ser på MTA, videopresentasjoner og taler av *kalifen*».

Shaheem (27) er opprinnelig fra Kashmir og tar doktorgrad i informasjonsteknologi ved Universitetet i Delhi. Jeg lurer på hva slags tanker han gjør seg om det at agendaen for ahmadier verden over i stor grad settes i London og at ahmadier i Delhi fremstår som lite opptatt av en del nære ting. Jeg spør om han føler at AMM-Delhi mangler kunnskap eller informasjon om forholdet mellom hinduer og muslimer, og han svarer «ja, dette er det mitt

ærlige svar, vi mangler eksperter, til og med i Delhi». Mens jeg etterspør allmenn kunnskap og interesse blant medlemmene svarer Shaheem med å etterlyse eksperter, hvilket tyder på at temaet ligger utenfor hva den vanlige ahmadi er opptatt av. Dette kan skyldes antagelser om den tematiske kompleksiteten, men også at hindu-muslimsk konflikt er et felt som ahmadiene normalt ikke ønsker å befatte seg med.

Shaheem antyder at en av konsekvensene av dette er at AMJI og AMM-Delhi mangler politisk sensibilitet, som kan skape uheldige situasjoner for ahmadiene. Han forteller at AMJI i 2009 inviterte lederen av *Muslim Rashtriya Manch*, den muslimske fraksjonen av den høyreorienterte hindunasjonalistbevegelsen RSS, til *jalsa salana*. AMJI ble så beskyldt av andre muslimer for å være pro-hinduiske, og ble dratt inn i en politisk debatt gjennom den klassiske konfliktforståelsen at dersom du ikke er med oss, er du mot oss. Shaheem mener at AMJI/D er avsondret fra det politiske liv og derfor ikke er i stand til å forholde seg til ulike samfunnsaktører på en informert og kritisk måte. Han mener at dette kan skape problemer i fremtiden, sentralt og lokalt, da trosretningen ikke er forberedt på å håndtere slike utilsiktede konflikter. Shaheem mener at AMJI må utvise større forsiktighet, spesielt i forhold til hindu-grupperinger, for å unngå å skape ytterligere motstand fra andre muslimer.

Vi ser her at ahmadiene i Delhi er avsondret fra deler av det politiske liv. Mye av grunnen er at den overordnede ahmadiyya-agendaen settes ved hovedkontoret i London og distribueres derfra til ahmadiene verden over gjennom TV og internett. Oliver Roy (2005) skriver i sin bok «Globalised Islam» om deterritorialisert islam. Fordi verden har blitt så komprimert i tid og rom vil søken etter et nytt *umma* for islam i stadig mindre grad knyttes til spesifikke territorier eller bestemte sivilisasjoner. Denne globaliseringen gir mulighet for å dissosiere islam fra enhver kultur og skape en modell for islam som er tenkt å fungere på tvers av kulturer (Roy, 2005, s. 25). Det distanserte forholdet ahmadiene i Delhi har til hindu-muslimsk konflikt kan forklares i at de er en del av et globalt trossamfunn som ser seg selv som utøvere av den sanne religiøse praksis. På bakgrunn av forskjeller i holdninger og praksis oppfatter ahmadiene seg selv som utenfor den islam som landets øvrige muslimer representerer. I India fungerer religiøs tilhørighet som en sterk kultur- og identitetsmarkør. Geertz skriver om dette:

«[t]he jumbling of the world's catalogue [oppløsningen av den partikulære verdensordenen] is altering both the form and the content of religious expression, and altering them in characteristic and determinate ways, changing at once the tonalities of conviction, its reach and its public uses» (Geertz, 2005, s. 12).

Det er ikke primært *hva* folk tror på som har forandret seg, men *hvordan* de tror. For ahmadiene i Delhi betyr dette at det internasjonale fokuset over tid har medført en viss distanse til deres eget samfunn, og at fokuset har skiftet fra å tilhøre en religion til å *være* religionen. Og for å være en ahmadi må AMJs prinsipper, lover og moral rangeres over andre sosiale og politiserte identiteter.⁵⁹

Årsaken til at interne medier og *kalifen* i London har så stor innvirkning på ahmadiene i Delhi mener jeg blant annet finnes i deres organisatoriske trekk. AMJ har en omfattende organisasjon bestående av en rekke regelstyrte underavdelinger og grupper. Disse inkluderer komiteer for finans og utdanning, medlemsgrupper for kvinner, menn og barn, og avdelinger for ekteskapsinngåelse, misjon og eiendomsforvaltning, for å nevne noen. Tilsammen gir dette AMJ et tydelig byråkratisk preg. Tanken bak denne organiseringen er at det kreves en solid, disiplinerte og enhetlig organisasjon for å kunne videreføre ahmadiyya-islams religiøse normer og praksiser. AMJ skal levere den ideologi og det verdenssyn som behøves for å styrke og støtte sine medlemmer, som er en del av en kontroversiell muslimsk gruppe, i deres møter med ulike mangfoldige, og ofte sekulære og liberale, samfunn (Valentine, 2008, s. 80). Organisasjonen er sterk og hierarkisk, og fungerer, i tillegg til det teologiske og ideologiske, som et lim i den verdensomspennende ahmadiyya-bevegelsen.

I tillegg til organisasjonen gjør forholdet til *kalifen* at ahmadiene oppleves som svært autoritetstro. *Kalifen* er Allahs representant på jorda, og relasjonen preges verden over av kjærlighet, avhengighet og dyp respekt (Gualtieri, 2004). En ahmadiyya-misjonær og imam i England sa til Simon Ross Valentine (2008, s. 97-98): «[there is] one golden rule that is taught from childhood [and] that rule is obedience to those in authority [...] the Amir [presidenten] must be held in respect, not only in respect, but he should be treated with love, like a father, like the head of the family».

En av mine informanter, Salim fra Afghanistan, bekrefter dette: «Vi er som en familie med eldre medlemmer som vet bedre og som kan gi råd dersom vi har problemer. Man kan være

⁵⁹ Valentine (2008) ser liknende deterritorialiserte trekk, slik Roy (2005) beskriver trenden, hos ahmadiere i Bradford i England. Han viser at deres vilje til å la seg assimilere ikke hovedsakelig begrunnes i motivasjon for sameksistens og likhet, men snarere i imperativet om å «forløse folket spirituelt fra det de karakteriserer som et korrupt og gudløst samfunn» (Valentine, 2008, s. 159).

nær med mange, men bare Gud vet. *Kalifen* er vår leder, han snakker med Gud, alt som Gud sier må vi følge». Den sterke organisasjonsstrukturen og den enkeltes forhold til *kalifen* forklarer gjennomslagskraften til budskapene fra London og hvordan den enkelte ahmadi er disponert for å absorbere og adlyde disse. Dette kan igjen forklare noe av den avstanden som er skapt til det lokale politiske liv.

8.1 Politisk distanse

AMJ er uttalt sekulære og ønsker et skille mellom stat og religion (Al Islam, 2013). Mine informanter har sin religiøse lære som utgangspunkt for å besvare ethvert spørsmål, men de har få politiske referanser. Ghazar, den pensjonerte rektoren fra Kashmir, sier det er en uskreven regel i AMJ at de ikke skal involvere seg i politikk, men være tro mot styresmaktene i landet hvor de bor.⁶⁰ Han sier «vi er ikke politiske aktive, vi vil forandre hele tankesettet til folk». Dette skillet mellom det religiøse og det politiske fører til at ahmadiene i India unngår å forholde seg saker som er politisk betonte. Og som så mange andre i India assosierer de politikk med korrupsjon, maktmisbruk og konflikt.

Jeg spurte Behlol om det kunne være positivt for ahmadiene å heve stemmen i det offentlige rom i saker som kom i konflikt med verdiene til AMJI, med den hensikt å lede folk på rett vei? Han svarte at som minoritet er det altfor mange ukjente faktorer som kan lede til misforståelser fra storsamfunnet. Jeg utfordret ham på om dette ikke var en litt defensiv holdning.

«Nei, det er det ikke [...] vi må være oppmerksomme siden vi er en minoritet [...] Vanligvis er konflikter på politisk grunnlag, og innen den tid vil *jama'at* ha trukket seg tilbake [...] vi vil ikke delta i slagord eller protester. Dette er forbudt i islam.⁶¹ Vår *kalif* har også lagt ned forbud for oss mot å delta i streiker eller protester.»

⁶⁰ Denne uskrevene regelen nedstammer fra Mirza Ghulam Ahmad. Den politiske lojaliteten til nasjonen er en holdning som går igjen blant ahmadiyyaer, ikke bare i India, men i hele AMJ

⁶¹ I islam forøvrig er protest sett på som noe som står i motsetning til verdien av diskusjoner, debatt og rådgivning (Bowker, 2009 [1995]). Denne avstanden til protest kan derfor ikke kun sees som del av AMJs overlevelsesstrategi.

Fra et teoretisk perspektiv lar en slik atferd seg forklare også utover Behlol sin lojalitet overfor ahmadiyya-doktrinen. For at et dominans- eller maktforhold skal være reelt må det foreligge frihet til å utøve motstand: «Der det bare er én vilje som friksjonsløst skriver sin sannhet inn i den andre, foreligger det ingen relasjon, og heller ikke makt» (Neumann, 2004, s. 136). Ahmadiene i Delhi unngår konfrontasjoner, som individer og som gruppe, ved hjelp av sin kultur og sine organisatoriske føringer. De lever et normalt, fredelig og godt liv, og opplever lite undertrykking, trakassering, forfølgelse, eller vold. Gjennom å unngå konfrontasjoner unngår de også å virkeliggjøre sin underlegenhet i forhold til andre samfunnsaktører. Deres eventuelle motstand ville uansett ikke blitt noe annet enn fånyttet i møtet med en samfunnsorden de selv ikke har makt eller vilje til å forandre, på grunn av de virkemidlene som tilligger ahmadiyya-bevegelsen, og ikke minst på grunn av trossamfunnets størrelse.⁶² Sannsynligheten for å få manifestert og bekreftet sin underlegenhet er stor, og derfor velger ahmadier heller å ha fokus på fred. Jeg spør Behlol om han ikke enkelte ganger blir sint eller engasjert og føler for å reise en knyttet neve og rope ut sin mening. Han sier:

«Vi gjør det, men bare internt [...] *Jama'at* vil alltid skrive i sine egne magasiner om hva som skjer, hva som er rollen til muslimer og hva som er rollen til politikere [...] Vi vil ta det opp på samlinger, for eksempel på jalsaen [...] Dette med å reise stemmen og vise denne ånden inne i oss [...] jeg mener vi har blitt gitt grenser for dette».

Ahmadiyya-organisasjonen styrer kommunikasjonen utad på en omstendelig måte. Behlol forteller at AMJI ofte gir tilsvar hvis en *maulvi* sier i mot menigheten for eksempel i avisen. «[...] den friheten har vi. Vi kan også skrive her i Delhi, men da må vi ha tillatelse fra Qadian [...] vi må ha sjekket at alt er riktig [...] Oftest svarer Qadian på tiltalen selv».

Vi ser her at AMJ(I) er ikke en totalt fraværende samfunnsaktør selv om de er begrenset i sitt forhold til politikk og øvrig samfunnsorientering. Dette er også ett av flere eksempler på det sterke organisatoriske kontrollbehovet i AMJI når det gjelder hvordan de fremstår utad. Jeg ser dette som en identitetspolitisk balanseøvelse i nøytralitet. I et mangfoldig land som India følger det at i det øyeblikk man blir politisk vil man bli tatt til inntekt for en politisk fraksjon, som står i motsetning til en annen, og disse motsetningene kan i ytterste konsekvens utløse

⁶² Ahmadiyya-fellesskapene i India er geografisk spredt utover hele landet, og de utgjør en forsvinnende liten andel av totale Indias muslimske befolkning på drøye 177 millioner. Antallet ahmadier i India er i ingen delstat stort nok til å utgjøre en såkalt *vote bank* for noe politisk parti, noe som igjen har medført at politiske fraksjoner viser begrenset engasjement i arbeidet med å bedre sikkerhetsforholdene deres (Manish, 2012).

sekterisk/politisk motivert vold. Dersom AMM-Delhi blir politisk vil de dermed kunne havne i et allianse-dilemma, hvor det å velge side vil medføre (identitets-) politiske utfordringer. Dette ville også forstyrre ahmadienes identitet som eksemplariske muslimer som står i motsetning til de utbredte oppfatningene om muslimer som voldelige, instinktive, og ikke til å stole på (Brass, 2003, s. 35).

Disse idéene om muslimen som «den andre» springer i stor grad ut fra vestlige forestillinger om orienten. Edward Said (2003 [1978], s. 60; 119-120) har best beskrevet konstruksjonen av «orientalerne» som både erotiske og sensuelle, og krigerske, barbariske og farlige. Disse oppfatningene ble adoptert av hindumajoriteten under kolonitiden og videreført frem til i dag. Den indiske idéen om at muslimer er aggressive og voldelige av natur er et produkt smidd i legeringen av kolonimaktens orientalisme og ulike hindu-reformer eller hinduiske kultiveringsprosesser (van der Veer, 1994).

Faren til Osman var på et tidspunkt leder for *Jama'at-e-Islami* (en ytterliggående og politisk islamsk organisasjon) i Saharanpur, Uttar Pradesh. Tidlig på 2000-tallet begynte han å lese om ahmadiyya-bevegelsen, som han hadde hørt omtalt. For mange muslimske grupperinger kan en slik søken etter ny og annen kunnskap oppfattes som en trussel mot det som regnes som fundamentet i islam, nemlig *sunnaen*. Dette er på grunn av idéen blant mange muslimer om at den eneste veien fremover for islam er å gjenopprette Guds intensjon slik den formidles gjennom *shari'ah* (Bowker, 2009 [1995], s. 160). Det var denne grunnholdningen som førte til at Osmans familie var nær ved å bli drept i 2009. Under ledelse av andre *maulvier* stakk en illstint mobb på tusenvis av mennesker fra farens egen menighet butikken hans i brann en kveld. Etter fredagsbønnen dagen etter satt de kursen mot huset hans. Før de kom frem hadde familien søkt tilflukt på en politistasjon, hvorfra de ordnet transport til Qadian. Tilsammen forlot 11 familiemedlemmer sine hjem i Saharanpur denne kvelden, og siden har de vært bosatt i Qadian.

Fordi andre muslimer ansees for ikke å ha like gode forutsetninger for å tilegne seg kunnskap og utdanning, mener ahmadiene i Delhi at de derfor heller ikke kan bidra konstruktivt til å eliminere konflikter i samfunnet. De hevder at det i særdeleshet er *maulviene* som hindrer de øvrige muslimene i å ta utdanning utover den religiøse utdanningen de tilbyr i sine *madraser*. *Maulviene*s egne posisjoner er av politisk karakter fordi de innebærer muligheten for å utøve

makt, og denne makten vil bli truet dersom andre utdanner seg til å vite bedre. Som i Osmans historie holdes *maulviene* selv også på plass av sine egne fordi lokal islam er sterkere enn et enkelt progressivt individ. Shameer minner meg allikevel på at «[...] not all *maulvies* are bad. You know, some snakes are not poisonous».

På grunn av ahmadienes grunnholdning til den politiske sfære fant jeg begrenset kunnskap og liten refleksjon rundt temaet hindu-muslimsk konflikt i menigheten i Delhi. Informantene har noe kjennskap til enkelte hendelser, som ødeleggelsen av Babri-moskéen i 1992, og pogromene i Gujarat i 2002. De nylige antimuslimske opptøyene i Muzaffarnagar i Uttar Pradesh i august/september 2013 kjente de også så vidt til. Etter flere forsøk på å detektere holdninger til og opplevelse av hindu-muslimsk konflikt kan jeg oppsummere med at ahmadiene i Delhi generelt unngår å befatte seg med denne tematikken.

Helt avslutningsvis er det interessant å se at Valentine (2008) fant liknende tendenser hos ahmadier i Bradford, England. Han skriver at de vurderer andre muslimers religiøse atferd utelukkende på grunnlag av sine egne verdier fordi de er begrenset av sin kunnskap om samfunnet, fortolkning av dets verdier, og av enkelte kognitive begrensninger. Den mest sentrale av disse er oppfatningen om at deres eget verdenssyn og moral er overlegen verdensnasjonens (Valentine, 2008, s.159). Valentine mener at årsaken til dette ligger i deres uvilje til assimilering, som fører til en noe begrenset interaksjon med samfunnet. I Delhi er det på liknende vis ahmadienes distanse til samfunnsaktualiteter som gjør det mulig for dem å «vite bedre». De viser også tendenser til kultur- og religionsrelativisme, men gjennom å unngå konfrontasjoner sørger de for at ingen vil kunne beskyldre dem for noe.

9 Hvem skal anerkjenne ahmadiene i India?

Som vi har sett handler ahmadienes fokus på selv-kultivering og utdanning blant annet om hvordan de ønsker å fremstå overfor resten av samfunnet. I tillegg har AMM-Delhi flere aktiviteter hvorigjennom de forsøker å bety noe for andre lokalt. Et par ganger i året arrangerer de dugnader hvor de rydder offentlige parker i sør-Delhi for søppel. Om vinteren deler de ut ullpledd til hjemløse rundt om i byen, og i sommervarmen deler de ut avkjølede drikke til folk som passerer moskéen. Disse aktivitetene må forstås som forsøk på omdømmebygging, og kjennetegnes ved at de er så ufarlige og apolitiske som mulig, for som jeg har vist tidligere forsøker ahmadiyya for enhver pris å unngå aktiviteter som kan politiseres. I denne skjøre posisjonen bedriver ahmadiyya, en ennå ikke virkeliggjort klasse distingverte muslimer, lav-skala veldedige aktiviteter rettet mot vanlige folk. Hvem er det de søker anerkjennelse fra?

Ahmadiene ser seg selv i kontrast til Indias øvrige muslimer, samtidig som de deler det å være muslim. Mange av Indias øvrige muslimer har hørt om ahmadiene, men er ofte fiendtlig innstilt til dem. Manish (2012) refererer til påskriften på en donasjonsbøsse i en sunni-moské i Hyderabad i sør-India, hvor man de troende kan bidra til å «eliminate the Qadianis» og «kill the Qadiani dogs». Blant hinduer har de aller fleste aldri hørt om AMJ, så hos dem er det lite anerkjennelse å hente. Forut for Indias frigjøring i 1947 oppfordret Mirza Ghulam Ahmad ahmadiene til å være tro mot de britiske styresmaktene. Dette ble kraftig mislikt av den indiske frigjøringsbevegelsen, og etter delingen av landet ble resultatet full isolasjon for ahmadiene. Det eneste AMJ kunne og ville mene noe om var sine egne verdier (Friedmann, 1989, s. 38), hvilket vil si at deres beste anerkjennelse kom innenifra.

Identitet formes i følge Charles Taylor (1994) gjennom anerkjennelse. Derav følger det at individer eller grupper som ikke får anerkjennelse, eller som speiles negativt av samfunnet rundt, kan lide reell skade. En gruppe som ikke blir anerkjent kan videre komme til å internalisere idéen om sin egen mindreverdighet, som igjen kan bidra til deres egen undertrykkelse (Taylor, 1994, s. 25-6). Hos ahmadiene i Delhi er det ikke vanskelig å finne

holdninger som peker i denne retningen. Informantene omtaler seg selv som en «jaget minoritet» eller «en minoritet i minoriteten», og sier ting som «du kjenner vår forferdelige situasjon i Pakistan og i mange andre land?» og «du vet, vi må være forsiktige». Samtidig er de overbevist om at dersom de er tro mot sin egen autentiske identitet, så vil de seire på dommens dag. For å unngå å miste kontakten med denne identiteten, og dermed med forutsetningene for å realisere seg selv i tråd med sine idealer, etterstreber ahmadiene å bli distingverte, og søker å distansere seg fra politikk og konflikt.

Anerkjennelse er allikevel en utfordring for ahmadiyya i India, fordi identitet ikke bare kan komme innenifra, men også må komme fra andre (Taylor, 1994). Det er gjennom interaksjon og dialog med andre at man kan definere seg selv. For ahmadiyya i India er det problematisk at samfunnet rundt ofte ikke anerkjenner dem, eller til og med ikke har hørt om dem. Fordi ahmadiyya i Delhi sliter med å bli anerkjent utenfor sin egen organisasjon, søker de selv å hente ut anerkjennelse gjennom å invitere til symposier, utføre frivillig arbeid, invitere til dugnader, og dele ut ulltepper. Men selv i slikt arbeid er de forsiktige med å tilkjenne sin identitet. Når de hjelper mennesker i flyktningeleirer i Muzaffarnagar forteller de ikke at de er fra AMM-Delhi. Uteliggere i Delhi får ikke vite at de livreddende teppene de får utdelt i januar-kulda kommer fra AMM-Delhi. Årsaken er frykt for at deres engasjement kan bli brukt mot dem seinere.⁶³ Samtidig som AMM-Delhi ønsker å oppnå anerkjennelse føler de seg også som en utsatt minoritet og er fryktelig redde for å trække feil. Derfor gir det mening å ha et sterkt fokus på fred. Da er det lite som kan gå galt.

Man kunne tro at en minoritet som mangler anerkjennelse ville oppleve dette som en eksistensiell trussel og som noe de er villige til å kjempe for. Dette er ikke tilfelle med ahmadiene i Delhi. De klarer seg bra og er fornøyde med sine aktiviteter fordi de tilfredstiller de krav og forventninger som organisasjonen sentralt stiller til dem. I deres samfunnsengasjement er trygghet viktigere enn utvikling og ekspansjon. De unngår å engasjere seg i saker hvor de kan bli konfrontert utover sitt eget religiøse univers. AMM-Delhi kjemper ingen kamp; de aksepterer tingenes tilstand og håper på det bedre. Dette er en kjent holdning blant ahmadier som også finnes i den formelle kommunikasjonen fra *kalifen*.

⁶³ For eksempel frykter de at teppene de deler ut kan bli solgt videre og pengene brukt til å kjøpe alkohol, hvilket ville stille ahmadiyya-navnet i et dårlig lys. I Muzaffarnagar er de redde for å havne i konfrontasjon med andre muslimer hvis de avslører hvem de er.

Dersom en ahmadi møter på vanskeligheter må personen enten akseptere disse, eller forlate virksomheten eller landet hvor de har oppstått (Ahmad, 2013b, s. 27). Dette begrunnes i all hovedsak i deres dyd om å være lojale borgere.⁶⁴

Dersom AMJI ikke bruker sin offentlige røst overfor et bredere publikum i søken etter anerkjennelse er det en reell fare for at de kan ende opp som det Mark P. Orbe (1998) beskriver som en «muted group». Som nevnt over kommuniserte AMJI pro-britiske holdninger forut for frigjøringen i 1947, og resultatet ble isolasjon både fra majoritetssamfunnet og fra muslimske trosfeller. I dag mener jeg at ahmadier, på samme måte som den gang, i økende grad isoleres, men denne gangen på grunn av sin beskjedne kommunikasjon. Det er vanskelig å vite hva de egentlig mener om ting. I mange samfunnssammenhenger er de uten relevans, fordi de i et samfunn med asymmetriske maktrelasjoner velger taushet og aksept fremfor å ytre sine meninger og fremme sine verdier. Derigjennom tillater de at dominante eller politiserte samfunnsgrupper kan diktere den offentlige kommunikasjonsformen uten deres innblanding. Ahmadiene kan derfor risikere å bli ytterligere marginalisert. Hvis deres erfaringer, meninger og virkelighetsforståelse ikke blir representert i samfunnets dominerende (kommunikasjons-)strukturer kan de bli en «muted group» (Orbe, 1998; Kramarae, 2005). Grunnen til dette ligger blant annet i at de ikke gir seg selv trening i å være en del av det offentlige ordskiftet. Dermed gjør de seg selv mindre betydningsfulle for ikke-ahmadier, hvilket ikke er deres intensjon.

Forutsetningen for en gruppes evne til å utgjøre en forskjell og ha en stemme i den offentlige debatten ligger ofte i deres størrelse. Det er viktig å huske at AMJI utgjør en liten gruppe mennesker i verdens nest mest folkerike land, og at det å delta i den indiske offentlige sfæren i høyeste grad er en komplisert øvelse. Allikevel mener jeg det for en organisasjon med så stort potensiale som AMJI vil være fruktbart å dyrke frem idéer og praksiser *som om* de var en relevant samfunnsaktør. Incentivene for dette er blant annet at de allerede er en utsatt gruppe og at de er aktive og i vekst, og at de på sikt dermed kan få økt innflytelse i samfunnet. Problemet oppstår dersom de dominerende samfunnsgrupper i det multikulturelle India ikke anerkjenner de marginales kulturelle overlevelse gjennom offentlig kommunikasjon som et legitimt virkemiddel (Taylor, 1994). Som nevnt tidligere er det hindunasjonalistiske partiet

⁶⁴ Dette betyr ikke at ahmadier pålegges å være passive, men som vi har sett så er det heller ingen sterk kultur for å protestere blant ahmadier.

BJP motstandere av det de kaller pseudosekularisme. Dette er argumentet om at samfunnets tilpasning til mindre gruppers kulturelle eller religiøse identitet vil føre til diskriminering av majoriteten.

10 Betydningen av Qadian

Konsekvensene av avstanden til den politiske sfære kan ha flere negative bivirkninger for AMM-Delhi. Enkelte informanter uttrykker en viss bekymring i forhold til dette og setter det i sammenheng med hvordan AMJI utdanner sine lærde/misjonærer gjennom det sju år lange studieløpet på *Jamia Ahmadiyya* (AMJI sitt eget universitet) i Qadian. De mener at studentene der blir underekspontert for den virkeligheten som mesteparten av den øvrige indiske befolkningen forholder seg til, herunder kunnskap om politikk og konflikt. De uteksaminerte misjonærene mangler den nødvendige samfunnskunnskapen som trengs for å kunne være gode ahmadiyya-ledere og AMJIs ambassadører overfor det øvrige indiske samfunnet. Dette er også mitt eget inntrykk etter å ha snakket med studenter ved *Jamia Ahmadiyya*. Gualtieri (2004) mener at ahmadiene i Qadian er så avskåret fra ahmadiene i Pakistan og den øvrige verden at de har blitt «fossilisert», og at samfunnsengasjementet deres stoppet opp med delingen av India i 1947.

Blant ahmadiene i AMM-Delhi sees Qadian som et sted skjermet fra og hevet over det øvrige kaotiske India. Amir, som forsøker å få endene til å møtes med lav-skala eiendomsmegling i Delhi, drømmer om å flytte dit med sin fremtidige kone, kjøpe noen vannbøfler og et stykke land, og leve av jorda. Mohammed (37), opprinnelig fra Asnoor i Kashmir, mistet jobben sin i et telesupport-firma da jeg var i Delhi. Etter tre måneder med jobbsøking i Delhi ga han opp håpet om å få seg jobb der, og tok med seg kone og to barn og flyttet til Qadian. Qadian representerer stedet hvor alt ordner seg.

Kanskje er det nettopp av denne grunn at Qadian spiller en så sentral rolle hos AMM-Delhi. Qadian representerer et sosialt og økonomisk sikkerhetsnett, og er i tillegg stedet hvor ahmadiene religiøst sett kan være seg selv nærmest i det religiøse sub-universet som de har skapt innenfor islam. De betrakter Mirza Ghulam Ahmad av Qadian som den lovede Messias, og de ser hans tekster som lovgivende og etterlever dem etter beste evne. Qadian kan derfor sees som hjertet i det Robert Redfield ville kalt AMJs «store tradisjon» (Lukens-Bull, 1999; Eriksen, 2010). Avstanden mellom den lille og den store tradisjonen i AMJ er på mange måter kort. De er fortsatt en ung bevegelse, og mine informanters egne oldefedre deltok i fredagsbønn ledet av Mirza Ghulam Ahmad. De muntlige overleveringene av opplevelser fra

Ahmads tid er bare noen få generasjoner gamle, og dessuten ble AMJ grunnlagt i en tid hvor bedret kommunikasjon muliggjorde rask spredning av budskapet. I dag har ahmadiyya gode internettsider, og den nålevende *kalifen* snakker til sine tilhengere hver uke i forbindelse med fredagsbønnen. Dette overføres direkte på MTA (Muslim Television Ahmadiyya) og «streames» på internett, og oversettes til flere språk. Siden AMJ også har en særdeles solid organisasjon og en relativt liten medlemsmasse, når de enkelt ut til sine medlemmer.

Dette betyr ikke at lokale «små tradisjoner» ikke kan oppstå eller eksistere i AMJ. Mine informanter forteller om landsbyer i Kashmir, blant annet Asnoor, som består av nesten bare ahmadier. Flere landsbyer i Kashmir konverterte i sin helhet etter at noen som hadde besøkt Qadian kom tilbake med nyheten om at de hadde sett den lovede Messias med sine egne øyne. I Canada finnes en liten landsby som heter «Peace Village». Dette er et samfunn bestående av 260 husstander med bare ahmadier, i hovedsak religiøst forfulgte flyktninger som kom fra Pakistan i 1970- og 80-årene (Townsend, 2007). Det er sannsynlig at disse to lokalsamfunnene, i henholdsvis Kashmir og Canada, over tid vil utvikle ulike varianter av den store ahmadiyya-tradisjonen som et resultat av påvirkning fra og interaksjon med sine respektive lokalmiljøer og nasjonale kulturer. Men som vi har sett preges ahmadiyya-bevegelsen i dag fortsatt av en sterk indre koherens. Denne er primært basert på kommunikasjon fra hovedsetet i London, men også Qadian spiller en rolle som et felles forestilt religiøst paradisi.

11 Konklusjon

I denne oppgaven har jeg undersøkt hvordan ahmadier i Delhi aktivt former sin egen identitet, og betydningen av idéer om andre muslimer for denne prosessen. Gjennom mange år har muslimer i India måttet tåle konsekvensene av hindunasjonalistenes motarbeidelse av idéen om en multikulturell og pluralistisk nasjon. Negative stereotypier om muslimer har dype historiske og godt institusjonaliserte røtter. Jeg har vist hvordan ahmadier i dagens Delhi søker å dissosiere seg fra disse stereotypiene gjennom en pågående kultiveringsprosess. Denne prosessen begynte med reformatoren Mirza Ghulam Ahmad i Qadian i 1889. Sentralt i denne prosessen er ahmadiyyas fokus på utdanning, for som godt utdannede vil de representere en ny klasse distingverende muslimer. Jeg har også vist hvordan AMJ(I) er i en sårbar inkubasjonsfase. Idéen om hva AMJ skal være påvirker intern og ekstern sosial regulering og bevissthet rundt standarder. Dette får også betydning for hvem som kan bli en ahmadi.

Den solide og hierarkiske organisasjonen til AMJI og medlemmenes sterke lojalitet til denne gjør at ledelsen enkelt kan styre sine tilhengere. AMJI forsøker å beskytte seg selv og sin opparbeidede nøytralitet ved å be sine troende avstå fra å ytre meninger som kan absorberes i den politiske sfæren. På denne måten unngår de også å bekrefte et dominansforhold hvor ahmadiyya vil fremstå som den svake part.

Geertz (2005, s. 11-12) presenterer migrasjon og deterritorialisering som forhold som ytterligere kompliserer det antropologiske studiet av religionens vesen. Som jeg har påpekt er ahmadiyya-islam på mange måter en deterritorialisert religion (Roy, 2005). Allikevel kjenner ahmadiene i Delhi sine røtter godt. Når en religion spres gjennom migrasjon, tas troen ut av den kulturelle og politiske konteksten den oppstod i, og tilføres nye betydninger og hensikter.⁶⁵ Fordi ahmadiyya-muslimer i Delhi er mest opptatt av agendaen som settes i London har de ofte et distansert forhold til samfunnsaktualiteter i India. Dette kan få problematiske konsekvenser for AMJI. De har tidligere ufrivillig blitt dratt inn i politiske kontroverser fordi de manglet kunnskap om politikk og samfunnsmekanismer. Dette vil de

⁶⁵ Denne innsikten er en videreutvikling av Durkheims (1969 [1915]) tidligere betraktninger om religionen som et symbol på det enkelte samfunn.

unngå for enhver pris, både fordi de er en liten og utsatt minoritet, men også fordi det å bli trukket inn i en sekterisk konflikt vil være å synke ned på «den andres» nivå.

Noe av bakgrunnen for at slik ufrivillig involvering kan forekomme ligger i deres egen utdanningsinstitusjon i Qadian, *Jamia Ahmadiyya*. Selv-sentrisme og et eksklusivt fokus på teologi gjør påtroppende ahmadiyya-ledere dårlig rustet til å forutse potensielle kontroverser. Som en minoritet i den muslimske minoriteten er ahmadiyyas strategi å heve seg over eller unngå enhver form for offentlig debatt og verdslig konfrontasjon. Problemet med denne strategien er at AMJI har utfordringer med å bli anerkjent så lenge deres stemme ikke høres utenfor deres eget muslimske sub-univers.

Av flere grunner, også utover det teologiske, har AMJI valgt å fokusere på å fremme fred. Som en kontroversiell minoritet hvis selvpålagte oppdrag er å kultivere islam, eller å fremme islam slik de mener den *egentlig* bør praktiseres, har de gjort fred til en viktig kjerneverdi og identitetsmarkør både i det pluralistiske India og internasjonalt. Selv om ahmadiene ikke ønsker å involvere seg i politikk så blir deres kontroversielle status, og ringvirkningene av denne, veiledende for hvordan de praktiserer sin tro. Ved å avstå fra å være en politisk relevant samfunnsaktør blir troen, fredsfokuset og det veldedige arbeidet stående som deres viktigste reforminstrumenter og uttrykk i samfunnet.

12 Litteraturliste

Ahmad, H.M.G. 2010 [1905], *The Philosophy of the Teachings of Islam*, Nazarat Nashr-o-Isha'at, Qadian.

Ahmad, H.M.G. 2006 [1900], *The British Government and Jihad*, Islam International Publications, Tilford.

Ahmad, H.M.M. 2013a, *Islam and the Freedom of Conscience*, Nazarat Nashr-o-Isha'at, Qadian.

Ahmad, H.M.M. 2013b [2012], *World Crisis and the Pathway to Peace*, Nazarat Nashr-o-Isha'at, Qadian.

Ahmadiyya Muslim Jama'at 2011, *Laeh-e-Amal*, Majlis Khuddamul Ahmadiyya Bharat Aiwan-e-Khidmat Mohalla Ahmadiyya, Qadian.

Ahmadiyya Muslim Jama'at, Norge, «Moské Baitun-Nasr», [online], *Om oss*. Tilgjengelig fra: <<http://www.ahmadiyya.no/index.php/omamjnorge/moske-baitun-nasr>> [05.05.2014].

Akbar, M.J. 2012, «Minority and Minorityism: The Challenge before Indian Muslims», i A. Shaban (red.), *Lives of Muslims in India: Politics, Exclusion and Violence*, Routledge, New Delhi, s. 25-34.

Akbar, I. og Muzaffar, M. (29.09.2011), «Ahmadiyyas' Quran exhibition cut short by protests, Bukhari detained», [online], *The Indian Express*. Tilgjengelig fra: <<http://archive.indianexpress.com/news/ahmadiyyas--quran-exhibition-cut-short-by-protests-bukhari-detained/851304/2>> [01.05.2014].

«Alim», 2014, *Islamic Dictionary*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=alim>> [01.05.2014].

Al Islam 2013, «Ahmadiyya Muslim Community; An Overview», [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.alislam.org/introduction/index.html>> [20.03.2014].

«Ameer», 2014, *Islamic Dictionary*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=ameer>> [30.01.2014].

Anand, P. 2013, «Sense of a Riot», *Outlook*, bd. 53, nr. 37, s. 34-42, 23. september.

Ashraf, M. 2012, «The Karakul Cap», [online], *Greater Kashmir*. Tilgjengelig fra: <<http://greaterkashmir.com/news/2013/Jan/1/the-karakul-cap-29.asp>> [05.05.2014].

- «Baitul», 2014, *Islamic Dictionary*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=baitul>> [30.01.2014].
- Basu, A. 1995, «Why Local Riots Are Not Simply Local: Collective Violence and the State in Bijnor, India 1988-1993», *Theory and Society*, bd. 24, nr. 1, s. 35-78.
- Bisgaard, A.B. (01.10.2010), *Moskédrøm og mareritt*, [online], Morgenbladet. Tilgjengelig fra: <http://morgenbladet.no/kultur/2010/moskedrom_og_mareritt#.UuuGUnmkXLg> [27.03.2014].
- Bourdieu, P. 2000 [1998], *Den maskuline dominans*, Pax forlag, Oslo.
- Bourdieu, P. 1995 [1979], *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*, Pax forlag, Oslo.
- Bowker, J. 2009 [1995], *What Muslims Believe*, One World Publications, Oxford.
- Brass, P. 2003, *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, University of Washington Press, Seattle.
- Corbridge, S. og J. Harriss 2000, *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy*, Polity Press, Oxford.
- Douglas, M. 1997 [1966], *Rent og urent: En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*, Pax forlag, Oslo.
- Durkheim, E. 1969 [1915], «The Social Foundations of Religion», i Robertson, R. (red.), *Sociology of Religion*, Harmondsworth.
- Eriksen, T.H. 2010, *Små steder - Store spørsmål*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Flåten, L.T. 2012, «Hindu Nationalist Conceptions of History: Constructing a Hindu-Muslim Dichotomy», *South Asia: Journal of South Asian Studies*, bd. 35, nr. 3, s. 624-647.
- Foschini, F. 2014, «From Alexander the Great to Ahmad Shah Massud: A social history of the pakol», [online], *Afghanistan Analysts Network*. Tilgjengelig fra: <<http://www.afghanistan-analysts.org/from-alexander-the-great-to-ahmad-shah-massoud-a-social-history-of-the-pakol>> [05.05.2014].
- Friedmann, Y. 1989, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, University of California Press, Berkeley.
- Frøystad, K. 2009, «Communal Riots in India as a Transitory Form of Political Violence: Three Approaches», *Ethnic and Racial Studies*, bd. 32, nr 3, s. 442-459.

Ganguly, S. 2003, «The Crisis of Indian Secularism», *Journal of Democracy*, bd. 14, nr. 4, s. 11-25.

Geertz, C. 2005, «Shifting aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, bd. 11, nr. 1, s. 1-15.

Government of India 2006, *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India, A Report*, [online], Prime Minister's High Level Committee, Cabinet Secretariat. Tilgjengelig fra:
<http://minorityaffairs.gov.in/sites/upload_files/moma/files/pdfs/sachar_comm.pdf>
[12.11.2013].

Gualtieri, A.R. 2004, *The Ahmadis: Community, Gender and Politics in a Muslim Society*, McGill-Queen's University Press, Québec.

«Hadi», 2014, *Islamic Dictionary*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=hadi>> [30.01.2014].

Hakeem, F.B., M.R. Haberfeld og A. Verma 2012, *Policing Muslim Communities: Comparative International Context*, Springer Science+Business Media, New York.

Hanson, J.H. 2007, «Jihad and the Ahmadiyya Muslim Community: Nonviolent Efforts to promote Islam in the Contemporary World», *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, bd. 11, nr. 2, s. 77-93.

«Hazrat», 1993, *The Oxford Hindi-English Dictionary*, R.S. McGregor (red.), Oxford, New Delhi.

Immigration and Refugee Board of Canada, 1991, «India: Information on 1) population size (% of religious minorities, % of Ahmadis, % of Muslims non-Ahmadis, and % of Hindus) in Qadian, Punjab and Hyderabad, Andhra Pradesh 2) number of Ahmadis in India», [online], *The UN Refugee Agency*. Tilgjengelig fra: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6ad202c.html>> [25.04.2014].

«Jama'at», 1993, *The Oxford Hindi-English Dictionary*, R.S. McGregor (red.), Oxford, New Delhi.

«Jihad», 2014, *Islamic Dictionary*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=jihad>> [30.01.2014].

«Jihad» 2012, *Store Norske Leksikon*, [online]. K. Vogt. Tilgjengelig fra: <<http://snl.no/jihad>> [25.04.2014].

Kerala High Court 1970, «Shihabuddin Imbichi Koya Thangal vs K.P. Ahammed Koya on 8 December, 1970», [online], ref.nr.: AIR 1971 Ker 206. Tilgjengelig fra: <<http://www.indiankanoon.org/doc/1400223/>> [28.04.2014].

«Kalifat» 2009, *Store Norske Leksikon*, [online]. K.S. Vikør. Tilgjengelig fra: <<http://snl.no/kalifat>> [20.04.2014].

Kramarae, C. 2005, «Muted Group Theory and Communication: Asking dangerous Questions», *Women and Language*, bd. 28, nr. 2, s. 55-61.

Lathan, A. 2008, «The Relativity of Categorizing in the Context of the Ahmadiyya», *Die Welt des Islams*, bd. 48, s. 372-393.

«List of largest mosques», (02.05.2012), *Wikipedia*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_largest_mosques> [27.03.2014].

Lukens-Bull, R. 1999, «Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam», *Margburg Journal of Religion*, bd. 4, nr. 2.

Malik, J. 2012, *Islam in South Asia: A Short History*, Orient Blackswan, New Delhi.

Manish, S. 2012, «The Minority's Minority», *Tehelka*, [online], bd. 9, nr. 30. Tilgjengelig fra: <http://archive.tehelka.com/story_main53.asp?filename=Ne280712Minority.asp> [27.04.2014].

Naqvi, J. 2008, «Religious violence hastens India's leap into deeper obscurantism», [online], *Dawn*. Tilgjengelig fra: <<http://www.dawn.com/news/1073652/religious-violence-hastens-india-s-leap-into-deeper-obscurantism>> [25.04.2014].

Neumann, I.B., 2004, «Maktkritikk som antropologiens varemerke», *Norsk antropologisk tidsskrift*, bd. 15, nr. 3, s. 133-144.

Orbe, M.P. 1998, «From the Standpoint(s) of Traditionally Muted Groups: Explicating a Co-cultural Communication Theoretical Model», *Communication Theory*, bd. 8, nr. 1, s. 1-26.

«Panchayat», 2014a, *An Encyclopædia Britannica Company*, [online], Merriam-Webster, Tilgjengelig fra: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/panchayat> [10.05.2014].

«Panchayat», 2014b, *Wikipedia*, [online]. Tilgjengelig fra: http://en.wikipedia.org/wiki/Panchayati_raj [10.05.2014].

Rashid Q. 2011, «Pakistan's Failed Commitment: How Pakistan's Institutionalized Persecution of the Ahmadiyya Muslim Community Violates the International Covenant on Civil Political Rights», *Richmond Journal of Global Law & Business*, bd. 11, nr 1.

Reetz, D 2007, «The Deoband Universe: What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam?», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, bd. 27, nr. 1, s. 139-159.

Rippin, A. 2005 [1990], *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London.

Robinson, F. 1990, «Ahmad and the Ahmadiyya», *History Today*, bd. 40, nr. 6.

Roy, O. 2005, *Globalised Islam: The Search for a new Ummah*, Rupa, New Delhi.

Saberwal, S. 2010, «On the Making of Muslims in India Historically», i R. Basant og A. Shariff (red.), *Handbook of Muslims in India: Empirical and Policy Perspectives*, Oxford University Press, New Delhi, s. 37-67.

Said, E. 2003 [1978], *Orientalism*, Penguin, London.

Samuelson, G.W. 2011, *The Remaking of Caste Identity: Dalit Activists in New Delhi*, (Masteroppgave), Universitetet i Oslo.

Shaban, A. 2012, «Introduction», i A. Shaban (red.), *Lives of Muslims in India: Politics, Exclusion and Violence*, Routledge, New Delhi, s. 1-24.

Taylor, C. 1994, «The Politics of Recognition», i A. Gutman (red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, University Press, Princeton, s. 24-73.

Thapar, R. 1989, «Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity», *Modern Asian Studies*, bd. 23, nr. 2, s. 209-231.

The Hindu (17.11. 2013), *Army begins leaving Muzaffarnagar*, [online], The Hindu. Tilgjengelig fra: <<http://www.thehindu.com/news/national/other-states/army-begins-leaving-muzaffarnagar/article5138208.ece>> [17.11.2013].

The Qur'an 2009, Penguin Books, London.

Townsend, D. (18.11.2007), *Building an Enclave Around a Mosque in Suburban Toronto*, [online], The New York Times. Tilgjengelig fra: <http://www.nytimes.com/2007/11/18/realestate/18nati.html?pagewanted=all&_r=0_> [04.02.2014].

Upadhyay, R. 2001, «Muslim Fundamentalism in India: Hostage to Medieval Concepts», [online], *South Asia Analysis Group*. Tilgjengelig fra:
<<http://www.southasiaanalysis.org/paper351>> [30.01.2014].

Valenta, M. 2012, «The Muslim as Victim, the Muslim as Agent: On Islam as a Category of Analysis», i A. Shaban (red.), *Lives of Muslims in India: Politics, Exclusion and Violence*, Routledge, New Delhi, s. 35-65.

Valentine, S.R. 2008, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*, Hurst Publishers, London.

van der Veer, P. 1994, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley.

Vishnu, G. 2013, «Bitter Harvest», *Tehelka*, bd. 11, nr. 16, s. 32-37.

Vogt, K. 2008, *Islam på norsk. Moskéer og islamske organisasjoner i Norge*, Cappelen Damm, Oslo.

«Vote bank», (07.03.2014), *Wikipedia*, [online]. Tilgjengelig fra:
<<http://en.wikipedia.org/wiki/Votebank>> [30.04.2014].

Zirvi, K. 2011 [2002], *Welcome to Ahmadiyyat, the True Islam*, Nazarat Nashr-o-Ishaat, Qadian.

Østerberg, D. 1995, «Innledning», i Bourdieu, P. 1995 [1979], *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*, Pax forlag, Oslo.