

Islamiseringsprosessen i Malaysia.

Hva innebærer den og hvilke årssammenhenger kan ligge bak?

LEVI GEIR EIDHAMAR

ENGLISH ABSTRACT: The article presents the process of Islamization in Malaysia since the 1980s. This development is analysed based on various theories within sociology of religion. The presentation starts with a broad historical overview. Then it provides a description of the Islamic sacralization at the individual and societal levels. At the end, possible internal religious reasons for the development are discussed.

NORSK SAMMENDRAG: Artikkelen presenterer islamiseringsprosessen som har funnet sted i Malaysia siden 1980-tallet. Utviklingen analyseres basert på ulike religions sosiologiske teorier. Presentasjonen starter med en bred historisk oversikt. Deretter gis en beskrivelse av den islamske sakraliseringen på individ- og samfunnsnivå. Til slutt drøftes mulige religionsinterne årsaksforklaringer til utviklingen.

KEY WORDS: Islamization; Malaysia; sacralization; secularization; bumiputera; religious minorities

Innledning

Malaysia er den erklærte islamske staten i verden som har størst andel ikke-muslimer, med 39% av befolkningen. De siste 45 årene har landet samtidig vært preget av en islamsk oppvåkning og bevisstgjøring – i likhet med store deler av den muslimske verden. På bakgrunn av en historisk oversikt, vil jeg undersøke hva som kjennetegner islamiseringsprosessen i Malaysia, hva den har betydd for relasjonen mellom den malayisk muslimske majoriteten og de etniske og religiøse minoritetene i landet, samt drøfter hvilke årsakssammenhenger som kan ligge til grunn for utviklingen på bakgrunn av religions sosiologisk teori. Jeg vil også belyse forholdet mellom etnisitet og religiøsitet.

I perioden 2007-2018 har jeg tilbragt om lag to måneder årlig i Malaysia. Der leder jeg et religionsstudium som benytter gjesteforelesere med ulik religiøs og etnisk bakgrunn. Studiet drives i samarbeid med islam instituttet på Universiti Sains Malaysia – et av landets største universiteter. Gjennom årene har jeg lært å lese og forstå malay

og har fått et mangfoldig kontaktnett blant malayer og de ulike minoritetene. Årlig veileder jeg studenter som skriver oppgaver basert på kvalitative intervjuer. Jeg har også utført kvalitative intervjuer for egen del. Dessuten har jeg fulgt debatten i malaysiske media. Denne artikkelen baserer seg på en kombinasjon av ulike typer skriftlige kilder og egen empiri i form av formelle kvalitative intervjuer, uformelle samtaler og kontinuerlig observasjon av utviklingen fra år til år.

Historisk grunnriss

Malayene innvandret til Malayahalvøya for vel 2000 år siden. Siden den gang har det vært nær kontakt mellom innbyggerne på Sumatra og halvøya. Det Sumatra-malaysiske språket kalles i dag indonesisk og er valgt til fellesspråk for hele Indonesia. Indonesisk og malay står fortsatt så nær at indonesere og malayer kan kommunisere uten store problemer. I perioden fram til 1300-tallet var malayene på Malayahalvøya og folkeslagene på de nærliggende indonesiske øyene preget av en blanding av hinduisme og buddhisme. Elementer fra de to religionene var delvis konkurrerende, delvis sammensmeltende.

På 1300-tallet ankom muslimske handelsmenn til Malayahalvøya, noe som resulterte i at sultanen i Melaka ble muslim. I løpet av vel hundre år gikk malayene på hele halvøya over til islam. Det samme skjedde etter hvert med de fleste indonesiske øyene. Ett unntak var Bali, som i dag framstår som et levende museum for den hinduistisk-buddhistiske kulturen som i over 1000 år dominerte størstedelen av dagens Malaysia og Indonesia.

På 1500-tallet ankom portugisiske sjøfarere som gradvis fikk overherredømme over Malayahalvøya. Med dem fulgte også katolsk misjon. På 1600-tallet tok nederlenderne over, før England kom inn som kolonimakt tidlig på 1800-tallet. Både portugiserne, nederlenderne og britene lot de malaysiske sultanene regjere lokalt. Sultanene hadde også juridisk ansvar for det islamske rettssystemet som malayene var underlagt. Nederlendere og briter åpnet for protestantisk misjon, selv om dette for det meste ikke ble aktivt promotert fra statlig hold.

Allerede på 1700-tallet innvandret mange kinesere, særlig handelsmenn. Dette fortsatte ut over på 1800-tallet. På 1800- og tidlig 1900-tall importerte britene arbeidskraft fra India, først og fremst tamiler. Dette har resultert i dagens etniske befolkningssammensetning: 51% malayer, 22% kinesere, 12% urbefolkninger, 7 % indere og 8% innbyggere med ikke-malaysisk statsborgerskap. Fortsatt har kineserne og indere i Malaysia i stor grad beholdt sin egen kultur, språk og religion. (Andaya & Andaya 2017; Daniels 2017, 143f; Guan 2011, 93-94; Indexmundi 2017; Nagaraj et al: 2009; Shamsul 2001).

I forhandlingene opp mot selvstendighetserklæringen i 1957 ønsket malayene at kinesere og indere skulle nektes statsborgerskap. Både britiske myndigheter og de to folkegruppene motsatte seg dette. Forhandlingene endte med et kompromiss der de innvandrede etniske minoritetene fikk statsborgerskap mot at malayene og *orang asli*

(innfødte folkegrupper på Malayahalvøya) fikk en egen privilegert status som såkalte *bumiputera*, det vil si 'sønner av jorden'. *Bumiputeras* skulle tilkjennes ulike privilegier, blant annet kvotering inn i statlige universiteter og statlige stillinger. Dette ble senere utvidet til blant annet subsidiering av huskjøp og private *bumiputera*-bedrifter. Staten Malaya ble erklært selvstendig i 1957 med en særegen statsforfatning der de ni lokale malayiske sultanene regjerer som konge over hele landet i et rotasjonssystem på hver sin femårsperiode. Sultanene har også religiøs myndighet som øverste leder av sharia-domstolen i hvert sitt sultanat. I 1960 ble landet utvidet med tre nye delstater; Singapore på sørspissen av halvøya, samt Saba og Sarawak på det nordlige Borneo. Urbefolkningsgrupper i Saba og Sarawak fikk tilkjent *bumiputera*-status. Navnet ble endret fra Malaya til Malaysia. I dag knyttes begrepet 'malayisk' til den etniske folkegruppen malayer, mens 'malaysisk' relaterer seg til hele nasjonen Malaysia. Lokalpolitikkerne i Singapore opponerte umiddelbart mot den føderale regjeringen og nektet implementering av *bumiputera*-politikken. Konflikten endte med at det malaysiske parlamentet i 1965 enstemmig vedtok å ekskludere delstaten fra landet. Dermed ble Singapore motvillig erklært som egen stat i 1965.

Allerede fra før Malaya ble selvstendig, var UMNO (United Malays National Organization) landets ledende politiske kraft. De har sittet med regjeringmakten uten avbrudd fra 1957 til i dag. UMNO framsto fra begynnelsen av som et moderat muslimsk parti som kjempet for rettighetene til landets malayiske flertall. Helt fra starten av har PAS (Parti Islam Se-Malaysia = Det islamske partiet i Malaysia) vært en sentral opposent. De ønsker i å legge sharia til grunn for all lovgivning. PAS har aldri vunnet flertall i nasjonale valg, men har gjennom en årrekke styrt sultanatet Kelantan på østkysten (Abbott & Gregorios-Pippas 2010, 136-138; Daniels 2017; Shamsul 2001).

Landets første statsminister Abdul Rahman førte en politikk som i stor grad tok hensyn til de ulike etniske og religiøse minoritetene. Samtidig bygde det seg opp sosiale spenninger mellom malayer og kinesere. Kineserne eide en stor del av landets næringsliv og hadde høyere gjennomsnittsinntekt, noe som skapte misnøye blant malayene. I mai 1969 eksploderte spenningene i opptøyer der flere hundre ble drept, primært kinesere. Ifølge offisiell historieskrivning skjedde opptøyene spontant, mens enkelte forskere mener å dokumentere at det hele var planlagt av krefter innen landets politiske elite (Soong 2007). Denne hendelsen står som en viktig milepæl i Malaysias historie. Abdul Rahman ble anklaget for å være for kinesiskvennlig og ble presset til å gå av i 1970. En ny regjering imøtekom den malayiske misnøyen med et program for New Economical Policy (NEP). NEP innebar en økning av privilegier til *bumiputeras*, som i hovedsak besto av malayer. Denne etnisk baserte diskrimineringen ble omtalt som midlertidige 'krykker'. Hensikten var å heve malayenes økonomiske status, noe som i en viss grad har skjedd. Problemet er at andre fattige grupper som mange inderne, har blitt negativt diskriminert. Forfordelingen av *bumiputeras* eksisterer fortsatt og blir forsvart av UMNO. Opposisjonen ønsker gradvis å redusere den etnisk baserte fordelingen (Barr & Govindasamy 2010, 302; Koh 2015; Lee 1990; Norhashimah Bt Mohammad 1994, 96-117).

På 1970-tallet fikk såkalte *dakwa*-grupper en økende innflytelse i landet. Dette er en malayisk betegnelse som tilsvarer det arabiske *da'wa*. Begrepet betegner et ideal

som kombinerer ytre- og indremisjon. Det kan innebære misjon overfor ikke-muslimer med sikte på konvertering, men dreier seg først og fremst om innsats ovenfor muslimer, med sikte på å inspirere til helhjertet praktisering av troen. ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia = Malaysias Islamske Ungdomsbevegelse) var en sentral *dakwa*-gruppe som ble grunnlagt i 1971. Under sin karismatiske leder Anwar Ibrahim (f. 1947) fikk ABIM økende innflytelse i løpet av 1970-tallet. Organisasjonen ledet studentdemonstrasjoner og kjempet for fattige bønders rettigheter. Like etter den islamske revolusjonen i Iran 1979 reiste Anwar på studiereise til landet og kom glødende tilbake. Han kritiserte den UMNO-ledede regjeringen for deres sekulære politikk og motstand mot å implementere sharia i lovverket. Regjeringen anså ABIM som religiøse ekstremister og flere medlemmer – inkludert Anwar selv – ble fengslet. Noen av lederne for ABIM stilte som kandidater for det islamistiske PAS, noe som førte til økt oppslutning om partiet. I 1981 ble Mahathir bin Mohamad (f. 1925) statsminister for den UMNO-ledede koalisjonen. Mahathir forsto stemningen i landet. I stedet for å bekjempe ABIM og deres religiøse og politiske idealer, valgte han motsatt strategi. Lederen Anwar ble invitert inn i regjeringen, noe han takket ja til. PAS så på dette som et svik. ABIM gikk dermed fra å være en radikal og forfulgt kritiker av det sittende styret, til å bli en lojal – om enn korrigerende – partner. Slik er situasjonen den dag i dag.

Anwar viste seg å være en svært talentfull politiker og gikk etter hvert inn i stillingene som finansminister og visestatsminister. Sammen med Mahathir førte han Malaysia i islamistisk retning på 1980-tallet. Sett i ettertid, var dette trolig det mest avgjørende tiåret i Malaysias kontinuerlige islamiseringsprosess den siste generasjonen (Abbott & Gregorios-Pippas 2010, 139-142; Hoffstaedter 2013; Mutalib 1993, 17-47; Muzaffar 1987, 84-97; Nor 2011, 23; Norhashimah Bt Mohammad 1994, 121-154).

Den ambisiøse Anwar framsto i økende grad som en utfordrer for Mahathir. Da en blomstrende økonomisk utvikling gikk på en knekk under finanskrisen i 1998, fikk Anwar skylden og ble avsatt. Han ble så dømt for å ha hatt et homofilt forhold til en medarbeider, noe både Anwar og medarbeideren benektet som rent oppspinn. Dette resulterte i et seks år langt fengselsopphold. I Anwars fravær, startet hans kone partiet PKR (Parti Keadilan Rakyat = Folkets Rettferdighetsparti) som gikk i opposisjon til UMNO. Det hadde som mål å samle de ulike religiøse og etniske gruppene i landet. Mahathir ble sittende som statsminister i 22 år, fram til 2003. I dag anses han som Malaysias landsfader og er fortsatt aktiv i landets politiske liv.

Ved valget i 2008 mistet UMNO og dets koalisjonspartnere for første gang sitt tredjedels flertall. Ved neste valg i 2013 var Anwar statsministerkandidat for en opposisjon bestående av hans eget parti PKR, ikke-muslimske partier og det islamistiske PAS. Med sin unike bakgrunn, bidro Anwar til å forene ulike grupper, muslimer og ikke-muslimer, malayer og ikke-malayer. Opposisjonspartiene fikk 51% av stemmene mot den regjerende UNMO-koalisjonens 48%. På grunn av valgordningen fikk UMNO-koalisjonen likevel flertallet i parlamentet og sitter med regjeringmakten i dag.

I 2015 ble Anwar på nytt dømt for påstått homofili. Han soner nå en fem år lang dom, noe som forhindrer ham i å lede opposisjonen ved det planlagte valget i august

2018. Menneskerettighetsgrupper har fordømt dommen som en katastrofe for landets rettsvesen. I 2017 startet den da 92 år gamle Mahathir et nytt opposisjonsparti i protest mot UMNOs sittende statsminister Najib Razak som er anklaget for grov korrupsjon. I Anwars fravær har opposisjonen nå valgt Mahathir som sin statsministerkandidat. Det innebærer en taktisk forsoning mellom to markante personligheter som de siste tiårene har stått skarpt mot hverandre (Goh 2017; Hoffstaedter 2013; Holmes 2016; Kasim & Sani 2016; Kumar 2017; Noor 2014).

I et intervju med Nurul Izzah Anwar, visepresident i PKR og Anwars datter, har hun ovenfor meg bekreftet at faren gradvis har endret holdning fra den gangen han ledet islamiseringen på 1980-tallet. I dag er han i større grad også en talsmann for minoritetenes rettigheter. Samtidig mener hun faren allerede på 1980-tallet var en større tilhenger av dialog med minoritetene enn det som bildet som tegnes av ham i historiebøkene (Eidhamar 2018).

Islamsk sakralisering av individ og samfunn

På samme måten som i Malaysia, var store deler av den muslimske verden i 1950- og 1960-årene på vei ut av tidligere tiders kolonitid. Perioden var preget av ønsket om modernisering og økonomisk vekst. Påvirkningen fra vestlig kultur var omfattende.

På 1970- og 80-tallet kom en motreaksjon. Befolkningen i ulike muslimske land ble bevisste på verdiene i egen kultur og religion. På grasrotplan skjedde en religiøs oppvåkning og bevisstgjøring. Allerede på begynnelsen av 1900-tallet la Rashid Rida grunnlaget for en puritansk og til dels reformistisk fortolkning av islam som løsningsgrunnlaget for en menneskelivets grunnleggende utfordringer – ikke bare privat, men også politisk. Dette ble senere fulgt opp gjennom skrifter av Sayyid Qubt og Abul A'la Mawdudi. Religionen burde ideelt sett gjennomsyre alle aspekter av menneskelivet. Det innebar at politiske styresmakter skulle bygge på guddommelig åpenbaring i islams hellige skrifter, istedenfor menneskeskapte lover nedarvet fra ikke-muslimske kolonimakter. I praksis skjedde den muslimske oppvåkningen ofte i et samspill mellom grasrotbevegelser nedenfra og politisk implementering av islamske normer ovenfra (Heper 2013; Woldesemait 2013).

Den samme utviklingen inntraff i Malaysia. Islams økende innflytelse i malaysisk samfunnsliv var både inspirert av den internasjonale utviklingen og strømninger i det malaysiske folkedypet. Malaysiske politikere og forskere bruker selv begrepet 'islamisering' om denne prosessen. Begrepet blir sjelden definert, men brukes positivt om en økende bevisstgjøring på, og implementering av, det man til enhver tid tolker som islamske verdier og normer på ulike nivåer av samfunnet (Barr & Govindasamy 2010; Daniels 2017; Ismail & Mat 2016; Othman & Mohamad 2016).

Islamiseringsprosessen i mange av de muslimske landene brøt med det ledende religionssosioologer hadde sett for seg skulle skje. Tiden fram mot 1970-årene var mer eller mindre preget av såkalte sterke sekulariseringsteorier. Man antok at den religiøse innflytelsen ville synke med modernitetens fremvekst. Den religiøse oppvåkningen

gen på 1980-tallet – primært i den muslimske verden, men også innen deler av evangelikal kristendom – førte til en nytenkning på området. Sekulariseringsteoriene ble erstattet av modeller som både rommet sekularisering og sakralisering. En markering av dette var at den kjente religionssosiologen Peter L. Berger innrømte å ha tatt feil og kritiserte sin tidligere sekulariseringsteori som eurosentrisk (Berger 1999; Berger 2012; Berger 2011; Heelas & Woodhead 2000).

Karel Dobbelaere beskriver sekulariseringsprosessen på tre nivåer. Det individuelle nivået gjelder graden av intensitet i den enkeltes religiøse overbevisning og aktivitet. På samfunnsplanet innebærer sekulariseringen at religionen forvises fra den offentlige til den private sfære. Dette benevnes også 'privatisering'. Den såkalte organisasjonsmessige sekulariseringen gjelder graden av sekularisering innen den enkelte religion, religiøse retning eller organisasjon. Thomas Luckmann betegner dette som 'intern sekularisering'. (Dobbelaere 2002; Dobbelaere 2007; Luckmann 1967).

De samme tre nivåene er også relevante for den motsatte prosessen, som jeg i likhet med flere religionssosiologer, velger å benevne 'sakralisering'. En slik sakralisering kan både innebære at religionen gjenerobrer tapte posisjoner og at den inntar nytt land. Sakralisering på individnivå blir av enkelte forskere benevnt 'intensivering'. På samfunnsnivået dreier det seg om religionens økende offentlige innflytelse. Det religionsinterne nivået dreier seg om den enkelte religions evne til å befeste og øke sin innflytelse i samfunnet og hos den enkelte (Casanova 2011; Heelas & Woodhead 2000, 429-430).

Der hvor det er sakssvarende, vil jeg i den følgende gjennomgangen av de ulike nivåene benytte relevant religionssosiologisk teori som analyseredskap.

Islamsk sakralisering på individnivå

I samtale med eldre malayer beskriver de gjerne en utvikling der de i økende grad har blitt bevisste på islams religiøse normer. I denne sammenhengen skal jeg fokusere på to typer endring som synes øyenfallende.

Den første gjelder idealet om religiøs renhet og ønsket om minst mulig befatning med andre religioner. Den tradisjonelle malayiske kulturen hadde helt opp til på 1960-tallet bevart gamle tradisjoner fra før-islamsk tid. Blant annet fantes bryllupsritualer med hinduistiske innslag. Man hadde også eldgamle tradisjoner for skyggespill med dukker, såkalt *wayang kulit*. Disse spillene kunne framstille kjente fortellinger fra hindumytologien, for eksempel Ramayana. I henhold til idealet om religiøs renhet har malayene nå sluttet med alt slikt som kan knyttes til ikke-muslimsk religiøsitet (Martin 2014; Routray 2017).

Også nære personlige vennskap med ikke-muslimer kan av enkelte oppleves problematisk. Dette er en endring fra forholdene på 1960- og 70-tallet da kontakten over religionsgrensene var tettere. Den gang kunne muslimer gå på besøk til kristne i julen, mens kristne og hinduer besøkte muslimer under id-feiringen. Dette har det for en stor del blitt slutt på. Skillet mellom muslimer og ikke-muslimer synes delvis å være resultat av en villet politikk. Islamiseringen av det offentlige skolevesenet gjør at ikke-

muslimer for en stor del går på privatskoler. Dermed faller skolen bort som felles sosialiseringsarena (Barr & Govindasamy 2010).

En synlig del av den økende religiøse bevisstheten gjelder kvinnenes tildekking av håret. I Malaysia brukes vanligvis det som på malay kalles '*tudong*'. *Tudongen* dekker kvinnens hår på samme måten som *hijaben*, men har ofte en karakteristisk skjerm som skygger for panne og øyne. Man kan også bruke andre former for *hijab*.

På 1960-tallet kunne urbane kvinner over store deler av den muslimske verden følge vestlig mote, gå i korte skjørt og klippe håret kort. På landsbygda var det mer utbredt med ulike typer skaut. Så oppsto den moderne *hijaben* i Midt-Østen på 1970-tallet og spredte seg derfra til den øvrige muslimske verden. Den sprang ut av den religiøse oppvåkningen og ble tegn på religiøs identitet, samt et moteplagg for den moderne muslimske kvinnen. I noen tilfeller kunne den også fungere som markør for politisk islamisme (Ahmed 2011; Hassim 2014; Hassim 2017; Shriver 2017). I Malaysia har det skjedd en lignende utvikling fra og med 1960-tallet da relativt få malaysiske kvinner dekket håret til i dag, hvor de aller fleste gjør det. *Tudong* eller *hijab* er en obligatorisk del av skoleuniformen for alle malaysiske jenter, noe som gjør at de blir vant til å bruke den fra barnsben av (Joseph 2006; Weintraub 2013).

I samtale med eldre malaysiske kvinner, rister de gjerne på hodet av å ha gått med håret bart i sin ungdom. Dette blir vanligvis forklart med at de den gangen var uvitende om hva som var rett ut fra islam. I intervjuer med malayer, er kvinner og menn, unge og eldre, nesten unisont samstemte i at Koranen stiller et absolutt krav til kvinner om å dekke *aurat*, og at håret utgjør en del av *aurat*. For en kvinne anses dette som en av de viktigste islamske levereglene. Overholdelsen regnes av de fleste som avgjørende for kvinnens skjebne i livet etter døden. Dette er et budskap som i dag forkynnes i moskéene og formidles i islamundervisningen på skolen.

I min kontakt med malaysiske kvinner, har jeg møtt et vidt spekter av holdninger og praksiser. Noen av de få som ikke dekker håret, unnskylder seg og sier de skal begynne med *tudong* når de blir eldre. Andre har av ulike grunner tatt et bevisst valg om ikke å bruke den. Flere bruker *tudong* når de er ute, men er pragmatiske og kan ta den av hjemme. Andre er helt konsekvente i sin tildekking. En ung kvinne uttrykte idealet om at hennes framtidige ektemann ikke skulle få se et eneste hårstrå før på bryllupsnatten. De to siste årene har jeg for første gang møtt noen få yngre malaysiske kvinner som bruker det ansiktsdekkende *niqab*. Tidligere var dette plagget forbeholdt de mange saudi-arabiske turistene i landet. Denne begynnende trenden er møtt med beundring av enkelte, mens andre kritiserer den som en arabisering i strid med malayisk tradisjon. Ved bruk av tradisjonelle malaysiske folkedrakter er kvinnene barholdet.

Den økende bruken av *tudong* og idealet om religiøs renhet er uttrykk for et voksende ønske hos den enkelte malay om å la islamske normer styre alle deler av livet. Det gjelder også statsstyret. Siden Malaysia i stor grad er et velfungerende demokrati og muslimene utgjør 61% av velgerne, er det naturlig at dette også har medført islamsk innflytelse innen politikk og styringsverk (Barr & Govindasamy 2010; Daniels 2017).

Islamsk sakralisering på samfunnsnivå

Dobbelaere beskriver sekularisering på samfunnsnivå som en *autonomisering*. Det innebærer at de ulike offentlige instanser eller sub-systemer løsriver seg fra religionens autoritet, normer og verdier. Det betyr også fristilling i forhold til de personene som forvalter den religiøse autoriteten. Sakralisering innebærer da det motsatte – at de ulike offentlige instanser forplikter seg på religiøse normer og anerkjenner religiøse autoriteters makt. Sekularisering vil si at religionen blir henvist til å fungere som én instans på linje med alle andre. Sakraliseringen tildeler derimot religionen en overgripende funksjon som preger samtlige offentlige sub-systemer. For å kartlegge sekulariseringsgrad på samfunnsnivå anbefaler Dobbelaere å undersøke dette innen hver enkelt instans for seg. Det samme gjelder for analyse av sakralisering. (Dobbelaere 2007, 142-143). I det følgende skisseres utviklingen innen ulike områder innen Malaysias offentlighet.

Det politiske livet

Forholdet mellom etnisitet, religion og politikk utgjør et komplekst triangel i det malaysiske samfunnet. Relasjonen 'malayiskhet' og 'muslimskhet' er tett, men ikke nødvendigvis sammenfallende. Grunnlovens paragraf 160 setter bekjennelse av islam som en forutsetning for å kunne defineres som en malay. Derfor finnes det ikke en eneste malay som formelt sett ikke er muslim. Samtidig finnes det mindre grupper muslimer som ikke er malayer. Muslimer blant innvandrede etnisiteter som indere, har ikke *bumiputera*-status. En del av urbefolkningen på Borneo har konvertert til islam, og er dermed muslimske *bumiputeras*, uten å være malayer. Mange innen urbefolkningen bekjenner seg til kristendommen, og regnes dermed som kristne *bumiputeras*. Kinesere er primært mahayana-buddhister og indere primært hinduer, mens en betydelig minoritet innen begge etnisitetene er kristne.

I den politiske debatten blir ulike alternative prinsipper lagt til grunn for styringen av landet. Det regjerende UMNO-partiet har fra starten av hatt *Ketuanan Melayu* som sitt fundament. Begrepet *tuan* betyr sjef eller overordnet og *Ketuanan Melayu* kan oversettes 'malayenes overherredømme'. Begrunnelsen for dette er at de har bodd i landet i over 2000 år, mens kinesere og indere bare har en fartstid på 250-100 år. Dessuten mener malayene seg spesielt kvalifiserte i egenskap av å være muslimer. Prinsippet ble uttrykt på følgende måte av sittende statsminister Najib Razak:

Actually, ever since that time, we have consistently held on to three main principles, that is, first, Malay solidarity as the foundation of national unity. Second, Islam as *din* [religion] and third, a prosperous country based on social justice. (...) This attitude is also a resource for a people [the Malays] who are trusted to carry national leadership. Even more beautiful again, the trait of Malay leadership emphasized here has been purified with the arrival of the teachings of Islam (Daniels 2017, 144-145)

UMNO har lagt opp til at tanken om *Ketuanan Melayu* skal gjennomsyre hele samfunnet. Lærebøker i skolen framstiller malayene som landets opprinnelige innbyggere, mens kinesere og indere omtales som utlendinger og innvandrere. Kritikere mener

dette bidrar til økende splittelse og polarisering. Flere forskere hevder Mahathir brukte islamiseringen som et redskap i å fremme en etnisk malayisk agenda (Barr & Govindasamy 2010; Christie & Noor 2017, 112-113; Martin 2014).

I intervjuer og samtaler jeg har hatt med malayer, opplever flere stillingen sin truet av provoserende krav fra selvbevisste minoriteter. Et liberalt mindretall av malayer slutter seg derimot til minoritetenes ønske om full likestilling.

Ulike grupper kritikere har en rekke innvendinger mot *Ketuanan Melayu*-ideologien: Urbefolkningen på Malayahalvøya har bodd der mye lengre enn malayene. Hvorfor har de da ikke den samme styringsretten? Tilsvarende spør urbefolkningen på Borneo seg om malayenes rett til overherredømme. Grunnloven setter malayene spesielt, og *bumiputeras* generelt, i en positiv særstilling. På engelsk omtales de ulike folkegruppene som raser. Kritikerne hevder at Malaysia dermed er det eneste landet i verden med en forskjellsbehandling av raser nedfelt i lovverket.

PAS har prinsipielt sett en helt annen tilnærming gjennom sitt *Ketuanan Islam*. Det islamistiske partiet er kritiske til UMNOs forening av religion, rase og nasjon, og mener islam er hevet over etniske og nasjonale skillelinjer. De kjemper for en islamsk stat basert på guddommelig sharia-lovgivning. I prinsippet dreier det seg ikke om hvem som har rett til å styre, men om hvilket styringssystem som bør velges. Samtidig kan en islamsk stat kun styres av muslimer, men da uavhengig av etnisk bakgrunn. I praksis er dette likevel ikke så forskjellig fra *Ketuanan Melayu*, siden de aller fleste muslimene i Malaysia er malayer.

De øvrige opposisjonspartiene baserer seg på *Ketuanan Rakyat*, det vil si folkets herredømme. De hevder full likestilling mellom alle landets innbyggere er det eneste som kan forsvares ut fra grunnleggende menneskerettigheter. (Daniels 2017, 146-150). Skjematisk kan dette skisseres slik:

Politisk parti	Partiets offisielle slagord/ideologi
UMNO – regjerende parti siden 1957	<i>Ketuanan Melayu</i> = malayenes overherredømme
PAS – islamistisk opposisjonsparti	<i>Ketuanan Islam</i> = islams overherredømme
PKR – Anwars liberale opposisjonsparti. Sekulære opposisjonspartier (med primært kinesisk og indisk velgerbase)	<i>Ketuanan Rakyat</i> = folkets overherredømme

Gjennom hele nasjonens historie har UMNO og PAS konkurrert om stemmene fra det muslimske flertallet. Begge ynder å framstille egen politikk som den beste til å implementere islamske verdier på alle nivåer. Dette har ført det opprinnelig moderate UMNO i mer islamistisk retning. Siden UMNO er regjeringsparti, har det også ført landet i den samme retningen. Effekten av den kontinuerlige konkurransen mellom to muslimske partier kan sies å være en årsaksforklaring til islamiseringsprosessen som er spesifikk for Malaysia. En annen spesifikk årsaksforklaring er at malayiske muslimer føler seg truet av ikke-malayer og ikke-muslimer (Barr & Govindasamy 2010; Martin 2014).

Lovgivning

Malaysias sivile rettssystem gjelder alle innbyggere, med unntak av privatrettslige områder som arv og ekteskap, samt religiøs-juridiske områder der samtlige muslimer er underlagt sharia-lovgivningen. På 1980-tallet gjennomførte Mahathir en utvidelse og presisering av sharia-domstolens myndighetsområde. Dette ble beseglet i 1988 gjennom et tillegg til grunnlovens artikkel 121. Der heter det: 'The [civil courts] shall have no jurisdiction in respect of any matter within the jurisdiction of the Syariah courts' (Barr & Govindasamy 2010, 298).

Det finnes dermed to parallelle rettssystemer med hver sine lovsett og juridiske utdanningsveier. Samtlige muslimer er underlagt sharia-domstolene, mens ikke-muslimer kun er underlagt de sivile domstolene. Problemet oppstår når juridiske tvister involverer både muslimer og ikke-muslimer. Et klassisk eksempel gjelder barnfordeling når én ektefelle konverterer til islam og så skiller seg. I slike tilfeller har saken gått for sharia-domstolen.

Partiet PAS ønsker å innføre korporlige straffer som avhugging av en hånd for tyveri. Dette har UMNO konsekvent gått imot. Dermed er pisking den eneste korporlige straffen man kan idømmes.

Sharialoven gjelder primært innen privatrett og strafferett. Ifølge familielovgivningen av 1984 kreves det at kvinne må ha tillatelse fra sin verge for å gifte seg – uansett alder eller sivilstand som ugift, skilt eller enke. Noe tilsvarende krav finnes ikke for menn (art. 13). En mann kan ta ut skilsmisse uten rettsak, mens en kvinne må gjennom omfattende rettsrunder (art. 47-55). En kone mister retten til å bli forsørget hvis hun 'nekter å være lydig mot ektemannens lovlige ønsker og befalinger' (art. 59). Etter skilsmisse overtar faren automatisk omsorgsretten når sønnene blir 7 år og døtrene 9 år (art. 84).

Ifølge kriminal-lovgivningen av 1997 er det ansett som en straffbar, kriminell handling å kritisere islamsk lovgivning (art. 12), unnlate å be fredagsbønn (art 14), bryte fasten under Ramadan (15), drikke alkohol (art. 19) eller ha sex utenfor ekteskap (art. 20-29) (Moustafa 2013, 177-178).

Parallelt med sharia-domstolene er det etablert et religiøst basert moralpoliti (JAWI). De har oppgaven med å overvåke muslimske innbyggers overholdelse av sharia-lovene, for eksempel knyttet til fredagsbønn, bruk av alkohol og seksuelle forbindelser før ekteskap (Barr & Govindasamy 2010; Peletz 2015).

En survey-undersøkelse viser at muslimer i Malaysia i liten grad forstår det prinsipielle skillet i islamsk teologi mellom Guds fullkomne lov som sådan og den menneskelige implementering av loven. De fleste oppfatter Malaysias gjeldende sharia-lover som fullkomne og gitt direkte fra Gud, og ikke det de reelt sett er – lover basert på de lovkyndiges avveininger innenfor en fleksibel lovtradisjon (Moustafa 2013, 178-186).

Lovgivning relatert til konvertering og religiøse minoriteter

Malaysias grunnlov rommer indre spenninger i forhold til religionsfrihet. Ifølge artikkel 3 er islam statens religion, mens andre religioner kan praktiseres i fred og harmoni. Artikkel 11 garanterer enhver person rett til å bekjenne, utøve og forkynne sin egen religion, unntatt forkynnelse av ikke-muslimske religioner til muslimer. Det siste innebærer at de ansvarlige for en ikke-muslimsk religiøs samling kan straffes hvis det skulle være en muslim til stede. (Constitution 2010). Loven kan i visse tilfeller være utfordrende å overholde, for eksempel ved den årlige hinduistiske thaipusamfeiringen i Kuala Lumpur og Penang som samler flere hundre tusen deltakere.

Konverteringslovverket er delegert til delstatsnivå. Normalt er det ikke tillat for en muslim å konvertere ut av islam. Alle ikke-muslimer som vil gifte seg med en muslim, må først konvertere til islam. Dette representerer en innstramning av klassisk sharia som tillater en muslimsk mann å gifte seg med en jødisk eller kristen kvinne. Å konvertere til islam er en svært enkel prosess. I noen delstater kan mindreårige konvertere til islam uten foreldrenes samtykke. En slik konvertering har store juridiske konsekvenser for resten av livet. Den eneste delstaten der sharia-domstolen i sjeldne tilfeller tillater en muslim å konvertere ut, er Negeri Sembilan. Søknadsprosessen inkluderer da et ett års muslimsk rehabiliteringsprogram. Søknader med en viss mulighet for innvilgelse, kan blant annet komme fra personer som har konvertert på grunn av ekteskap, men ikke praktisert islam før de senere ble skilt. Denne typen muslimer kalles i dagligspråket for 'papirmuslimer' (Barr & Govindasamy 2010, 299; Samuri & Quraishi 2014).

Enkelte konverteringssaker markerte en skjerping av praksis på 2000-tallet. Mest kjent er saken til Lina Joy (f. 1964) som var født som muslim av foreldre innvandret fra Indonesia. I 1998 ble hun døpt som katolikk og søkte om å få konverteringen anerkjent. Saken gikk i flere rettsinstanser fram til endelig avslag i høyesterett 2007. To muslimske dommere utgjorde flertallet og en kristen dommer mindretallet. Flere muslimske organisasjoner som ABIM, betegnet avgjørelsen som en stor seier. I dag lever Lina Joy utenlands under hemmelig identitet. Saken fikk enorm publisitet og høyesterettsdommen ble ansett som en milepæl i skjerpene retning.

En annen kjent sak fra 2007 gjaldt Revathi Masoosai (f. 1978) som hadde vokst opp hos sin hinduistiske bestemor, til tross for at foreldrene hadde konvertert til islam. Hun giftet seg med en hindu og fikk en datter. Da Revathi søkte om å formalisere sitt forhold til hinduismen, ble hun internert i et muslimsk rehabiliteringssenter. Senere ble hun tvagsskilt fra ektemannen, siden en muslim ikke kan være gift med en hindu. Omsorgen for den lille datteren ble overdratt til de muslimske besteforeldrene. Anwar Ibrahim ga Revathi full støtte og mente sharia-domstolen burde ha respektert hennes hinduistiske tro.

Delstaten Negeri Sembilan har i snitt årlig innvilget konvertering til 2-6 personer som formelt har vært registrerte som muslimer. Praktisk talt ingen av dem har vært malayer. En sak som lignet Revathis, gjaldt en 37 år gammel kvinne med muslimske foreldre som ble overgitt til hinduistiske fosterforeldre da hun var liten. Som voksen giftet hun seg med en hindu og fikk tre barn. Etter året med obligatorisk muslimsk

veiledning, fikk hun innvilget konvertering til hinduismen i 2009. Begrunnelsen var at hun hadde vært praktiserende hindu hele livet og ikke visste noe om sine biologiske foreldre (Fong & Ishak 2011; Kirby 2008; Kortteinen 2008; Samuri & Quraishi 2014).

Flere forskere på universiteter i Malaysia publiserer artikler i vitenskapelige tidskrifter til forsvar for dagens konverteringslover. Argumentasjonen baserer seg da på islamsk dogmatikk. Som eksempel kan nevnes en artikkel om forholdet mellom tro og frihet skrevet av Siti Ismail og Muhamad Mat som er knyttet til henholdsvis et juridisk og et pedagogisk fakultet:

While freedom supporters argue that one is free to choose his or her religion, including changing religion, the Qur'an has made it clear that Islam allows changing of religion so long as it is from any religion to Islam and not from Islam to another religion. Apostatizing from Islam is one of the gravest enormities cautioned with eternal punishment (Ismail & Mat 2016, Abstract, p. 1).

På bakgrunn av dette konkluderer de to forskerne med at den malaysisk lovgivning har kommet fram til en moderat løsning som både ivaretar islamske normer og unngår harde straffer for apostasi (Ismail & Mat 2016, 15-16).

En særegen sak for Malaysia er innenriksdepartementets forordning om at bare muslimer har rett til å bruke ordet 'Allah' som betegnelse for Gud. Begrunnelsen var å forhindre forvirring blant muslimer. Forordningen – den første i sitt slag i verdenshistorien – rammet særlig kristne og sikher som har tradisjon for å benytte denne betegnelsen når de snakker malay. Malayiske bibeloversettelser har – i likhet med standard arabiske bibeloversettelser – i flere hundre år benyttet 'Allah' som navn på Gud. Den store gruppen kristne med lokale språk på Borneo, har aldri brukt andre navn enn 'Allah'. De religiøse minoritetene opplevde dette som en alvorlig begrensning av deres rettigheter.

Da departementet anmeldte det katolske menighetsbladet *The Herold* for å ha brukt navnet, gikk bladet til motsøksmål. Man argumenterte ut fra artikkel 11 i grunnloven som garanterer religionsfrihet, samt at *The Herold* var forbudt å lese for muslimer og dermed ikke kunne skape den påståtte forvirringen hos dem. I 2007 vant *The Herold* fram i en lavere rettsinstans. Avgjørelsen skapte opprør. Store demonstrasjoner ble arrangert og kirker, samt en sikh-gurdwara, ble satt i brann. Statsministeren gikk ut med et forpliktende løfte om at departementet skulle vinne ankesaken i høyesterett. Jeg var selv i Malaysia på den tiden, og opplevde hvor sterkt saken preget landet. Statlige medier framstilte det hele som en provoserende krenkelse fra de kristnes side. Saken forårsaket en betent splittelse mellom muslimer og ikke-muslimer. Samtidig gikk moderate muslimer ut og solidariserte seg med minoritetene, deriblant Marina Mahathir, den profilerte datteren av tidligere statsminister Mahathir (Eidhamar 2017). Også deler av lederskapet i PAS mente det ut fra islam var uproblematisk at ikke-muslimer brukte navnet.

I 2014 gikk statsministerens løfte i oppfyllelse. Et flertall i høyesterett på to muslimske dommere mot én kristen opprettholdt forbudet mot å bruke navnet 'Allah'. Dommen argumenterte blant annet ut fra landets sikkerhet. Dette bygde på en anta-

kelse av at enkelte muslimer ville ha grepet til vold hvis minoritetene hadde fått medhold. Kritikere hevder det potensielle sikkerhetsproblemet var skapt av departementet, siden hele problemstillingen oppsto som et resultat av det opprinnelige forbudet. I Indonesia og mange arabisktalende land har kristne alltid brukt navnet 'Allah' uten at det har vakt reaksjon hos muslimer (Choong 2014; Hamayotsu 2014; Kit 2014; Meerangani & Ramli 2016; Neo 2014).

Utdanningssystemet

Etter selvstendigheten arvet Malaysia et utdanningssystem basert på datidens britiske pedagogiske tenkning. I tillegg til de offentlige skolene fantes mange protestantiske og katolske privatskoler som huset elever med ulik etnisk og religiøs bakgrunn – inkludert malayer. Under Mahathir ble dette endret. De kristne skolene ble i stor grad nasjonalisert. Det offentlige utdanningssystemet skulle i sin helhet være basert på islam. Historiefaget fikk nye planer og lærebøker der islamsk sivilisasjon sto i fokus, både nasjonalt og internasjonalt. Dette er et obligatorisk fag for alle elevene, uansett religiøs bakgrunn. Et eget islamfag er obligatorisk for alle muslimer, mens ikke-muslimer parallelt får tilbud om et etikk-fag uten religiøst innhold. Planer og lærebøker i islamfaget har som målsetning å opplære til tro og religiøs praksis. Dette bekreftes av egne intervjuer med lærere og elever. De virker samstemte i at faget spiller en viktig rolle for elevens egen religionsutøvelse. Læreplanene i faget er meget detaljerte. I planen for 5. årstrinn sies det for eksempel at læren om helvetet er grunnleggende i islam, og de som ikke tror på helvetet, vil komme dit – selv om de regner seg som muslimer (Yunus & Kamil 2012).

Mahathir så det som sitt mål å islamisere hele utdanningsløpet. Dermed startet han sin statsministerperiode med opprettelsen av International Islamic University of Malaysia. Her er samtlige fag gjennomsyret av islam. Han forsøkte flere ganger å innføre en modul om islamsk sivilisasjon som et obligatorisk grunnkurs på alle statlige universiteter. Dette vakte sterk motstand blant de ikke-muslimske minoritetene, men har likevel gradvis blitt innført (Barr & Govindasamy 2010, 300-307; Muslim et al: 2015; Othman & Mohamad 2016). Som eksempel på religionens stilling i academia kan nevnes at professorene ved Univerisiti Sains Malaysia alltid starter forelesningene for våre norske studenter med koranresitasjon.

Utdanningsforskerne Noorani Othman og Khairul Mohamad fra to universiteter i Kuala Lumpur roser Mahathir for hans islamisering av Malaysias utdanningssystem. De beskriver det tidligere systemet som dualistisk der man hadde ett islamfag, mens alle andre fag var sekulære. Det bidro til en splittelse der elevene bare ble 'half-baked Muslims'. I motsetning til dette har Mahathir skapt et enhetlig og holistisk islamsk utdanningssystem hvor alle fag nå bidrar til å bygge gode og integrerte islamske personligheter. Dette framstiller de som et forbilde for andre muslimske land:

Islamization in the educational sector has been occurring throughout all levels of study. This is an effort toward the rebirth of a civilizational glory. (...) The challenge is to translate the teachings of Islam into the sphere of the Muslim education system in a modern

and contemporary context suitable for the current millennium. (...) The Malaysian experience in developing such a system is valuable for other Muslim nations to examine and understand (Othman & Mohamad 2016, 279-280).

I sin artikkel drøfter Othman og Mohamad ikke problemstillingen om hva dette holistiske islamske utdanningssystemet innebærer for de om lag 39% av elevene som ikke er muslimer.

I rundreiser i Malaysia har jeg for egen del besøkt flere grunnskoler. Observasjoner og intervjuer med lærere og elever bekrefter Othman og Mohamads beskrivelse av et enhetlig islamsk undervisningsopplegg. På mindre steder finnes bare offentlige skoler. Der utgjør de det eneste tilbudet for ikke-muslimske familier. I større byer har ikke-muslimske foreldre mulighet til å benytte private skoler. De er vanligvis enten kinesiske eller indiske.

Islamisering av offentlige institusjoner

Islamiseringsprosessen under Mahathirs statsministerperiode innebar opprettelse av en rekke islamske institusjoner, som islamske banker og islamske universiteter. Aller viktigst var *Pusat Islam* (= det Islamske Senteret) som var direkte underlagt statsministerens kontor. Denne institusjonen ble et viktig redskap i islamiseringsprosessen i årene som fulgte.

I tillegg til opprettelse av nye organisasjoner, ble eksisterende institusjoner islamisert. Et eksempel var statlige radio- og TV-kanaler som fikk innskjerpet sitt oppdrag med aktivt å promotere islam. Alle programmer avbrytes for å sende bønn ved de fem bønnetidene. På ettermiddag og kveldstid sendes islamske programmer i populære formater. Det kan for eksempel være ungdomskonkurranser i koranresitasjon eller reality-show som kårer årets beste imam. Det kan også være samtaleprogrammer der kjente islamske lærere drøfter aktuelle etiske spørsmål (Barr & Govindasamy 2010, 297-298; Mauzy & Milne 2002).

Mulige religionsinterne årsakssammenhenger

På det religionsinterne planet melder spørsmålet seg om hvilke religiøse grupper som henholdsvis sekulariseres og sakraliseres, samt hvilke faktorer som kan belyse årsaken til dette. I Malaysia med sitt store religiøse mangfold er dette interessante spørsmål som tidligere har vært lite behandlet i forskningslitteraturen. Disse problemstillingene vil jeg forsøke å belyse i det følgende.

Både muslimer og kristne har drevet aktiv misjonsvirksomhet blant urbefolkningen på Borneo. Det er en av årsakene til at andelen muslimer har økt fra 53,00% i 1980 til 61,1% i 2010, mens andelen kristne har økt fra 6,8% til 9,9% i samme periode. Buddhister og hinduer driver ikke misjon og deres prosentandel har vært stabil eller noe synkende (Chong 2016, 6). Også bortsett fra prosentandel, har utviklingen innen de fire store religionene vært noe forskjellig. Når det gjelder situasjonen blant muslimene, er den allerede grundig belyst ovenfor.

Malaysiske kristne fra ulike kirkesamfunn gir uttrykk for økende engasjement de senere årene. Noe av dette kan knyttes til karismatiske vekkelser som har gjort seg gjeldende fra 1980-tallet og fram til i dag. Det gjelder både klassiske og nyere pinsemenigheter. Karismatiske elementer har også blitt tatt opp innen segmenter av etablerte kirker, inkludert den katolske. Flere hevder islamiseringsprosessen i seg selv har ført til en motreaksjon som har trigget bevisstgjøringen av egen kristne tro. Allah-striden synes å ha ført kristne sammen i felles-kristen solidaritet. Kristendommen er den eneste av de store religionene i Malaysia som ikke har noen etnisk tilknytning. Mens de tre andre religionene kan styrke seg gjennom sin rolle som etniske identitetsmarkører, er dette ikke tilfellet for kristendommen (Chong 2016; Choong 2014; Fung 2015; Guan 2011; Kay 2013; Lim 2013).

Den religiøse aktiviteten hos hinduene synes å være stabil, eller svakt økende. For deres del har islamiseringsprosessen tydelig fremprovosert en sterk legering av etnisk-religiøs bevissthet. Et konkret uttrykk for dette er den markante organisasjonen 'Hindu Rights Action Force' (HINDRAF). I 2007 samlet de 30.000 i en protest mot myndighetenes behandling av hinduene. Den store årlige thaipusamfestivalen for guden Murugan er hinduenes bevisste markering overfor storsamfunnet som får stor oppmerksomhet i media. Hinduer selv mener oppslutning og entusiasme knyttet til thaipusam er økende (Belle 2008; Belle 2017; Pandi 2014).

Buddhistene i Malaysia er delt i flere ulike grupper. Det store flertallet er kinesiske mahayana-buddhister. Deres religiøsitet har sterke innslag av taoisme, konfucianisme og tradisjonell kinesisk religiøsitet. I møte med moderniteten har denne religiøsiteten gjennomgått en tydelig rasjonaliseringsprosess. Denne gruppen framstår som relativt sekulariserte sammenlignet med de fleste andre. De har gjerne et hovedfokus på arbeid og utdanning og å gjøre det godt økonomisk (Goh 2009). I tillegg finnes mindre grupper theravada-buddhister, blant annet med bakgrunn fra Thailand og Sri Lanka. Felles for alle de buddhistiske gruppene, er at religion spiller en viktig rolle som etnisk markør (Samuels 2011; Samuels 2016).

Et særlig kjennetegn for det religiøse kartet i Malaysia er den klare todelingen mellom muslimer og ikke-muslimer. Statlige forordninger kan i seg selv ha bidratt til at muslimene isolerer seg fra de andre, for eksempel forbudet mot blandede ekteskap. Det er også tydelig at hvis enkelte minoriteter anses utsatt, som kristne og sikher i Allah-striden, får de lojal støtte fra andre ikke-muslimer. Den ikke-muslimske solidariteten får konkret uttrykk gjennom organisasjonen 'Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism and Taoism' (MCCBCHST). Den ble dannet i 1983 som en reaksjon på det man opplevde som en truende islamiseringsprosess. Organisasjonen spiller en viktig rolle som de religiøse minoritetenes talerør overfor myndighetene (Guan 2011).

Sammenlignende studier tyder på at enkelte religionstyper kan være mer motstandsdyktige mot sekularisering enn andre. Hvilke faktorer som her spiller inn er omdiskutert innen religionssosiologien. I det følgende anvendes ulike teorier i en drøfting av hvilke faktorer som kan ha spilt inn for det potensiale de ulike religionene i Malaysia – og da særlig islam – har for sakralisering og hvor sårbare de er for sekularisering.

Hvis man ser den globale utviklingen i fugleperspektiv, virker det som om religioner og denominasjoner som er liberale og tilpasser seg samfunnet omkring, mister oppslutning. Konservative religionsformer som stiller krav til tilhengerne, synes å ha større mulighet for å lykkes. Mens de liberale statskirkene i Skandinavia går tilbake, er islam og pinsebevegelsen to religionsformer som internasjonalt preges av numerisk vekst og økende religiøs intensivering. I Malaysia synes det samme å være tilfelle. Islam, den religionen som stiller strengest krav til sine tilhengere, er også den religionen hvor den religiøse intensiveringen har vært sterkest. Kinesisk religiøsitet/mahayana-buddhisme er trolig den minst krevende religionsformen, men også den som har gjennomgått sterkest sekularisering.

Den såkalte *rational choice*-teorien har forsøkt å gi en forklaring på dette. Dette er i utgangspunktet en økonomisk teori som anvendes på det religiøse 'markedet'. Man tenker seg aktører som velger og vraker blant ulike religiøse tilbud. Religioner som gir klare løfter knyttet til livet etter døden, kan da være attraktive. Markedsmessig kunne man tenke seg at religioner som selger dette billigst mulig, skulle ha suksess. Imidlertid synes det motsatte å være tilfelle. Forklaringen kan da være at når man investerer mye, blir man også mer forpliktet (Iannaccone 1994; Iannaccone 2016; Stark 1997). Kritikere hevder religion ikke velges fritt på et åpent marked, som andre varer. Dessuten er religiøs tilhørighet sjelden et resultat av rasjonelle kalkyler. Dermed svekkes teoriens forklaringsevne (Bruce 1999).

I forhold til muslimer i Malaysia synes kritikken av *rational choice*-teorien sakssvarende. Som for de fleste muslimer, er religionen ikke noe man velger og vraker, men noe man er født inn i. Dermed fremstår årsaksforklaringer basert på sosialiseringsteori som mer fruktbare. Det vil si at mennesker tenker og handler på visse måter fordi de gradvis har vent seg til det gjennom den kontinuerlige formingsprosessen man utsettes for fra vugge til grav. I barndommen er hjemmets betydning avgjørende. Den religiøse sosialiseringen blir sterkest når foreldrene praktiserer religion i dagliglivet, ikke bare formidler den teoretisk (Furseth & Repstad 2003, 141-145).

Dette kan være én av årsakene til at islam generelt sett synes så motstandsdyktig mot sekularisering. Muslimske barn sosialiseres inn i en religion som omslutter hverdagslivet fra morgen til kveld. De lærer bønnebevegelsene gjennom praksis og verner seg tidlig til regler for klesdrakt, mat, renslighet og faste. Entydigheten i sosialiseringen kan også være av betydning. Selv om muslimske malaysiske barn og ungdommer vokser opp i et multireligiøst samfunn, har de fleste liten kontakt med ikke-muslimer. Unge malayer snakker gjerne lite engelsk, mens kinesere og indere snakker dårlig malay. Dermed fungerer de etniske gruppene ofte som parallelle samfunn med begrenset kontakt seg imellom. Egne intervjuer og samtaler tyder på at malaysiske barn og unge i svært liten grad eksponeres for tankegods som bryter med malayisk-muslimsk tenkning. I tillegg bidrar den holistiske formidling av islam i skolen til å gjøre den religiøse sosialiseringen sterk og entydig (Bader & Desmond 2006; Hervieu-Léger 1998; Othman & Mohamad 2016).

Paul Heelas og Linda Woodhead har lansert en typologi som kan være relevant i denne sammenhengen. Den beskriver tre ulike religionsformer. *Religions of difference* legger vekt på den transcendent guddommens autoritet over det menneskelige.

Guddommen kan straffe og belønne slik at forskjellen på tro og ikke-tro får konsekvenser for livet etter døden. *Religions of humanity* forkynner en guddom som er nærværende, kjærlig, mild og tolerant. Dette framstår gjerne som en liberal religionsform. *Spiritualities of life* legger vekt på det guddommelige potensialet som allerede finnes i hvert menneskes indre. Dette er i seg selv en kilde til opplevelse av spiritualitet her og nå (Heelas & Woodhead 2000, 27-170).

Ifølge Woodhead og Heelas har *religions of difference* i profilert utgave potensiale for sakralisering. De har et eksistensielt budskap som peker ut over det menneskelige. Samtidig kan en slik religionsform kanalisere protest mot det man opplever som negative sider ved moderniteten. På den andre siden har *religions of humanity* en generell tilbakegang i dagens verden. De har lite som peker ut over det menneskelige, til forskjell fra *religions of difference* som fremstår med et seriøst og guddommelig alvor som ikke lar seg styre av populistiske strømninger. *Spiritualities of life* kan tilby opplevelser som gir eksistensiell mening til moderne mennesker og kan slik sett ha mulighet til vekst (Heelas & Woodhead 2000, 429-475).

Dette resonnementet synes å stemme for Malaysia. De former for islam og kristendom som finnes der, faller hovedsakelig inn under beskrivelsen av *religions of difference*. Særlig blant muslimer, men også for de kristnes del, har det funnet sted en intensivering av individuell religiøsitet i tillegg til numerisk vekst på grunn av misjon. Mahayana-utgaven av kinesisk buddhisme og tamilsk hinduisme er vanskeligere å plassere i modellen. Den hinduistiske thaipusamfeiringen kan ha trekk av *spiritualities of life*, mens kinesisk religion i en viss grad synes å bevege seg i retning av *religions of humanity*. Dette kan rime med sekulariseringstendensen blant kinesiske buddhister, mens hinduismen holder stand.

Deprivasjonsteorier stod sterkt i religionssosiologien på 1960-tallet. Tanken var at religion med løfte om liv etter døden, samt eventuell helbredelse og velsignelse i denne verden, kompenserte for opplevde mangler i eget liv. Senere har teorien blitt debattert og kritisert (Glock 1964; Repstad 2012). Når det gjelder malayenes situasjon, kan teorien ha en viss relevans. Malayene har i lengre tid følt stort ubehag ved at de 'innvandrede' og 'vantro' kineserne lykkes bedre økonomisk enn dem selv. Det var bakgrunnen for oppstanden i 1969. I etterkant skrev kommende statsminister Mahathir boken *The Malay Dilemma*. Der forklarte han situasjonen med at malayene investerte tid og krefter i livet etter døden, mens kineserne fokuserer på å bli rike her og nå (Mahathir 1970). Samspillet mellom malaysisk *bumiputera*-favorisering og islamsisering av samfunnslivet fremstår som en dialektisk prosess der etnisitet og religion gjensidig har spilt hverandre sterke. Dette kan tolkes som en måte å møte utfordringen fra kineserne på – en utfordring som kan tolkes å bunne i malayenes opplevde deprivasjonen relatert til økonomisk og sosial status (Daniels 2017; Saleh 2013).

Konklusjon

Siden malayene ble muslimer på 1400-tallet, har islam vært en sentral del av deres etniske identitet. I grunnloven av 1957 ble malayene som etnisk gruppe og islam som

religion satt i en positiv særstilling. Malayenes rettigheter ble ytterligere forsterket etter opptøyer i 1969.

Fra og med 1980-tallet har de fleste malayiske muslimer gjennomgått en religiøs bevisstgjøring på individplan. Årsakene til dette kan være flere. Den malayisk-muslimske identitet kan ha blitt styrket i møte med en opplevd trussel fra den store gruppen innvandrede ikke-muslimer, det være seg suksessrike kinesere eller religiøst aktive kristne. Kontakten med ikke-muslimer har gradvis blitt svakere og den religiøse sosialiseringen sterkere og mer entydig ved at islam i økende grad har satt sitt preg på utdanning og statlige media. Dette kan være noen av årsakene til framveksten av et ekte, dyptfølt religiøst engasjement hos den enkelte malay.

I Malaysia har to islambaserte partier konkurrert om å fremstå som mest mulig religiøst legitime for å få det muslimske flertallets stemmer. Kombinert med religiøs bevisstgjøring blant muslimene, har dette bidratt til at islam som religion har fått økende innflytelse på ulike nivåer av det malaysiske samfunnet. Regjeringen kan også ha brukt religion strategisk for å fremme malayiske interesser. Den islamske oppvåkningen internasjonalt kan dessuten ha bidratt til utviklingen.

For å bruke Peter L. Bergers term, har 'the sacred canopy' blitt reist over det malaysiske samfunnet. Dette er noe de fleste innen landets malayisk-muslimske flertall er takknemlige for, mens mange innen de religiøse minoritetene opplever det urovekkende og ser mørkt på fremtiden. Islamiseringsprosessen synes også å ha skapt økende avstand og polarisering de to gruppene imellom.

LITTERATUR

- Abott, Jason P, & Sophie Gregorios-Pippas
2010 "Islamization in Malaysia: Processes and Dynamics", *Contemporary Politics* 16 (2), 135-151.
<https://doi.org/10.1080/13569771003783851>
- Ahmed, Leila
2011 *Review of A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*, Yale University Press, London.
- Andaya, Barbara Watson, & Leonard Y Andaya
2017 *A History of Malaysia*, Palgrave Macmillan, London.
- Bader, Christopher D, & Scott A Desmond
2006 "Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors upon Religious Transmission", *Sociology of Religion* 67 (3), 313-329.
- Barr, Michael D., & Anantha Raman Govindasamy
2010 "The Islamisation of Malaysia: Religious Nationalism in the Service of Ethnonationalism", *Australian Journal of International Affairs* 64 (3). <https://doi.org/10.1080/10357711003736469>
- Belle, Carl Vadivella
2008 "Forgotten Malaysians? Indians and Malaysian Society", In: Parvati Raghuram, Ajaya Kumar Sahoo, Brij Maharaj, & Dave Sangha, eds, *Tracing an Indian Diaspora: Contexts, Memories, Representations*, Sage Publications, New Delhi, Los Angeles, 52-74.
<https://doi.org/10.4135/9788132100393.n4>
- 2017 *Thaipusam in Malaysia: A Hindu Festival in the Tamil Diaspora*, ISEAS-Yusof Ishak Institute, Singapore.

- Berger, Peter L
 1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Washington.
 2012 "Further Thoughts on Religion and Modernity", *Society* 49 (4), 313-316.
<https://doi.org/10.1007/s12115-012-9551-y>
 2011 *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Open Road Media, New York.
- Bruce, Steve
 1999 *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Casanova, José
 2011 *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Chong, Siaw Fung
 2016 "To Caesar or to God, is that really the Question? Socio-Political Engagement Challenges in a Multicultural Nation. Sabah Theological Seminary, Kota Kinabalu.
- Choong, Chong Eu
 2014 "The Christian response to state-led Islamization in Malaysia", In: Bernhard Platzdasch & Johan Saravanamuttu, eds, *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 290-320.
- Christie, Daniel J, & Noraini M Noor
 2017 "Humanising and Dehumanising the Other: Ethnic Conflict in Malaysia", In: Mohamed Seedat, Shahnaaz Suffla, & Dan Christie, eds, *Enlarging the Scope of Peace Psychology*, Springer, Cham 109-157.
- Constitution, Federal
 2010 *Constitution of the Federation of Malaysia*, Kuala Lumpur.
- Daniels, Timothy P
 2017 "Interplay of Sharia Projects: Between Ketuanan Melayu, Islam, and Liberal Rights in Malaysia", In: Timothy P Daniels, ed, *Sharia Dynamics. Islamic Law and Sociopolitical Processes*, Springer, Cham 141-168. https://doi.org/10.1007/978-3-319-45692-8_6
- Dobbelaere, Karel
 2002 *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Volume 1, Peter Lang, New York
 2007 "Testing Secularization Theory in Comparative Perspective", *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (2), 137-147.
- Eidhamar, Levi Geir
 2017 Muntlig intervju med Marina Mahathir 24.01.2017
 2018 Muntlig intervju med Nurul Izzah Anwar 25.01.2018
- Fong, Yang Lai, & Md Sidin Ahmad Ishak
 2011 "Framing Religious Disputes: A Comparative Analysis of the Lina Joy Controversy Reported by Malaysian Newspapers", *The Journal of the South East Asia Research Centre for Communication and Humanities* 3, 21-37.
- Fung, Jojo M
 2015 "Multiple Faultlines and Identity of Indigenous Christians/Catholics in Malaysia", *Kritika Kultura* (25), 155-165.
- Furseth, Inger, & Pål Repstad
 2003 *Innføring i religionssosiologi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Glock, Charles
 1964 "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups", In: R.L. Lee & M.E.

- Marty, eds, *Religion and Social Conflict*, Oxford University Press, New York 24-36.
- Goh, Daniel PS
- 2009 "Chinese Religion and the Challenge of Modernity in Malaysia and Singapore: Syncretism, Hybridisation and Transfiguration", *Asian Journal of Social Science* 37 (1), 107-137.
- Goh, Melissa
- 2017 "Mahathir launches New Party; Promises to Abolish GST if Opposition Wins"; <http://www.channelnewsasia.com/news/asiapacific/mahathir-launches-new-party-promises-to-abolish-gst-if-oppositio-7579242> (set 05.11.2017).
- Guan, Yeoh Seng
- 2011 "In Defence of the Secular? Islamisation, Christians and (New) Politics in Urbane Malaysia", *Asian Studies Review* 35 (1), 83-103. <https://doi.org/10.1080/10357823.2011.552101>
- Hamayotsu, Kikue
- 2014 "Towards a more Democratic Regime and Society? The Politics of Faith and Ethnicity in a Transitional Multi-Ethnic Malaysia", *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 32 (2), 61-88.
- Hassim, Nurzihan
- 2014 "Hijab and the Malay-Muslim Woman in Media", *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 155, 428-433. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.10.317>
- 2017 "Glocalizing the Hijab: A Malaysian Perspective". *SHS Web of Conferences*, 2017. Vol. 33. EDP Sciences. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20173300016>
- Heelas, Paul , & Linda Woodhead
- 2000 *Religion in Modern Times : An Interpretive Anthology*, Blackwell Oxford.
- Heper, Metin
- 2013 *Islam and Politics in the Modern Middle East*. Routledge, London
- Hervieu-Léger, Danièle
- 1998 "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An Analytical Essay on the Trajectories of Identification", *International Sociology* 13 (2), 213-228. <https://doi.org/10.1177/026858098013002005>
- Hoffstaedter, Gerhard
- 2013 "Islam and freedom of religion: Anthropology, theology and clashes of universalisms in contemporary Malaysia", *The Australian Journal of Anthropology* 24 (3), 270-289. <https://doi.org/10.1111/taja.12051>
- Holmes, Oliver
- 2016 "Anwar Ibrahim: Malaysian court upholds jailing of key rival to PM"; <https://www.theguardian.com/world/2016/dec/14/jailed-former-malaysian-opposition-leader-anwar-ibrahim-loses-last-appeal>
- Iannaccone, Laurence R
- 1994 "Why Strict Churches are Strong", *American Journal of Sociology* 99 (5), 1180-1211. <https://doi.org/10.1086/230409>
- 2016 "Rational Choice. Framework for the Scientific Study of Religion", In: Lawrence A. Young, ed, *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Routledge, New York.
- Indexmundi
- 2017 "Malaysia Demographics Profile 2017"; https://www.indexmundi.com/malaysia/demographics_profile.html
- Ismail, Siti Zubaidah, & Muhamad Zahiri Awang Mat
- 2016 "Faith and Freedom: The Qur'anic Notion of Freedom of Religion vs. the Act of Changing Religion and Thoughts on the Implications for Malaysia", *Religions* 7 (7), 88. <https://doi.org/10.3390/rel7070088>

Joseph, Cynthia

2006 "Negotiating Discourses of Gender, Ethnicity and Schooling: Ways of Being Malay, Chinese and Indian Schoolgirls in Malaysia", *Pedagogy, Culture & Society* 14 (1), 35-53.
<https://doi.org/10.1080/14681360500487744>

Kasim, Azahar, & Mohd Azizuddin Mohd Sani

2016 "The 2013 general elections in Malaysia: An analysis of online news portals", *Kasetsart Journal of Social Sciences* 37 (2), 119-125. <https://doi.org/10.1016/j.kjss.2015.05.001>

Kay, William K

2013 "Empirical and Historical Perspectives on the Growth of Pentecostal-Style Churches in Malaysia, Singapore and Hong Kong", *Journal of Beliefs & Values* 34 (1), 14-25.
<https://doi.org/10.1080/13617672.2013.759340>

Kirby, Michael

2008 "Fundamental Human Rights and Religious Apostasy: The Malaysian Case of Lina Joy", *Griffith Law Review* 17 (1), 151-182. <https://doi.org/10.1080/10383441.2008.10854606>

Kit, Sivin

2014 *Transforming Solidarity. Social Discourses around the 'Allah' Controversy in Malaysian New Media*, University of Agder, Kristiansand.

Koh, Sin Yee

2015 "How and Why Race Matters: Malaysian-Chinese Transnational Migrants Interpreting and Practising Bumiputera-differentiated Citizenship", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41 (3), 531-550. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.937327>

Kortteinen, Timo

2008 "Islamic Resurgence and the Ethnicization of the Malaysian State: The Case of Lina Joy", *Journal of Social Issues in Southeast Asia* 23 (2), 216-233. <https://doi.org/10.1355/SJ23-2C>

Kumar, Kamles,

2017 "Dr M vetoes Anwar, says will kill PKR-PAS talks";
<http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/dr-m-vetoes-anwar-says-will-kill-pkr-pas-talks#LUExq3OTyAgkGGpu.97>

Lee, Raymond LM

1990 "The State, Religious Nationalism, and Ethnic Rationalization in Malaysia", *Ethnic and Racial Studies* 13 (4), 482-502.

Lim, Eu Kit

2013 *The Hybrid Spirit Animating Chinese Pentecostals in Malaysia*, University of Denver. Denver.

Luckmann, Thomas

1967 *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York.

Mahathir, bin Muhamad

1970 *The Malay Dilemma*, Asia Pacific Press, Kuala Lumpur.

Martin, Dahlia

2014 "Gender, Malayness and the Ummah: Cultural Consumption and Malay-Muslim Identity", *Asian Studies Review* 38 (3), 403-421. <https://doi.org/10.1080/10357823.2014.929635>

Mauzy, Diane K, & RS Milne

2002 *Malaysian Politics under Mahathir*. Routledge, London.

Meerangani, Khairul Azhar, & Rushdi Ramli

2016 "Isu Penggunaan Kalimah Allah Oleh Pihak Kristian: Analisis Menurut Hukum Islam", *Jurnal Fiqh* 13, 117-138.

Moustafa, Tamir

- 2013 "Islamic Law, Women's Rights, and Popular Legal Consciousness in Malaysia", *Law & Social Inquiry* 38 (1), 168-188. <https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2012.01298.x>
- Muslim, Nazri, Abdul Latif Samian, & Nur Hafilah Musa
- 2015 "Implementation of Islamic Civilization and Asian Civilization Course: Experience in National University of Malaysia and Private Higher Education Institutions towards Consolidating the Element of Science and Technology", *Asian Social Science* 11 (22), 116. <https://doi.org/10.5539/ass.v11n22p116>
- Mutalib, Hussin
- 1993 *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State?*, Singapore University Press, Singapore
- Muzaffar, Chandra
- 1987 *Islamic Resurgence in Malaysia*, Fajar Bakti, Petaling Jaya.
- Nagaraj, Shyamala, Kiong-Hock Lee, Nai-Peng Tey, Chiu-Wan Ng, & Jean Pala
- 2009 "Counting Ethnicity in Malaysia: The Complexity of Measuring Diversity", *Malaysian Journal of Economic Studies* 46 (1), 5.
- Neo, Jaclyn L
- 2014 "What's in a name? Malaysia's "Allah" controversy and the judicial intertwining of Islam with ethnic identity", *International Journal of Constitutional Law* 12 (3), 751-768. <https://doi.org/10.1093/icon/mou050>
- Noor, Farish A.
- 2014 *The Malaysian Islamic Party PAS 1951-2013: Islamism in a Mottled*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Nor, Mohd Roslan Mohd
- 2011 "Religious Tolerance in Malaysia: An Overview", *Middle-East Journal of Scientific Research* 9 (1), 23-27.
- Norhashimah Bt Mohammad, Yasin
- 1994 *Islamisation or Malaynisation? A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia: 1969-1993*, University of Warwick. Warwick.
- Othman, Nooraini, & Khairul Azmi Mohamad
- 2016 "Educational Reform and Islamic Education in Malaysia", In: Habib Tiliouine & Richard J. Estes, eds, *The State of Social Progress of Islamic Societies*, Springer, Cham 267-282. https://doi.org/10.1007/978-3-319-24774-8_11
- Pandi, Asha
- 2014 "Insurgent Space in Malaysia: Hindraf Movement, New Media and Minority Indians", *International Development Planning Review* 36 (1), 73-90. <https://doi.org/10.3828/idpr.2014.5>
- Peletz, Michael G
- 2015 "A Tale of two Courts: Judicial Transformation and the Rise of a Corporate Islamic Governmentality in Malaysia", *American Ethnologist* 42 (1), 144-160. <https://doi.org/10.1111/amet.12122>
- Repstad, Pål
- 2012 "Er Gud tilbake - eller snarere sekulariseringsteoriene? Linjer i en fagdiskusjon", In: Ase F. Jøssang & Arne Olav Øyhus, eds, *Religionens rolle i bistand og utvikling*, Portal, Kristiansand, Routray, Kapil.
- 2017 "What do Malaysian people think of their Hindu ancestry?"; <https://www.quora.com/What-do-Malaysian-people-think-of-their-Hindu-ancestry> (set 16.12.2017).
- Saleh, Alam
- 2013 "Relative Deprivation Theory, Nationalism, Ethnicity and Identity Conflicts", *Geopolitics Quarterly* 8 (4), 156-174.

Samuels, Jeffrey

2011 "‘Forget Not your Old Country’: Absence, Identity, and Marginalization in the Practice and Development of Sri Lankan Buddhism in Malaysia", *South Asian Diaspora* 3 (1), 117-132.
<https://doi.org/10.1080/19438192.2010.539041>

2016 "Contemporary Buddhism in Malaysia", in: Michael Jerryson, ed., *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, Oxford Handbooks, Oxford.

Samuri, Mohd Al Adib, & Muzammil Quraishi

2014 "Negotiating Apostasy: Applying to ‘Leave Islam’ in Malaysia", *Islam and Christian–Muslim Relations* 25 (4), 507-523. <https://doi.org/10.1080/09596410.2014.907054>

Shamsul, Amri Baharuddin

2001 "A History of an Identity, an Identity of a History: The Idea and Practice of ‘Malayness’ in Malaysia Reconsidered", *Journal of Southeast Asian Studies* 32 (3), 355-366.

Shriver, Carly Marie

2017 *What is Unveiled Through Veiling: Understanding the Complex Narratives of the Modern Hijabista Movement*, University of Colorado. Denver.

Soong, Kua Kia

2007 "Racial conflict in Malaysia: against the official history", *Race & Class* 49 (3), 33-53.
<https://doi.org/10.1177/0306396807085900>

Stark, Rodney

1997 "Bringing Theory Back in", In: Lawrence A. Young, ed, *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Psychology Press, New York 3-24.

Weintraub, Andrew N., ed.,

2013 *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, Routledge Publishing, London.

Woldesemait, Mihret

2013 *Unfolding the Modern Hijab: From the Colonial Veil to Pious Fashion*, Duke University.

Yunus, Zulkarnain, & Mohd. Salam Kamil.

2012 *Xpress A+*, PMR, Kuala Lumpur.

*Levi Geir Eidhamar, dosent PhD,
Institutt for religion, filosofi og historie,
Universitetet i Agder, Kristiansand, Norge*