

Marianne Holm Pedersen er ph.d. i antropologi og forsker på Dansk Folkemindesamling, Det Kongelige Bibliotek. Hun har flere gange udført etnografisk feltarbejde blandt arabiske flygtninge og indvandrere i Danmark og beskæftiger sig primært med temaer såsom tilhørsforhold, ritual og tradition, familie og generation samt indvandring og integration. Hendes ph.d. afhandling *Practices of Belonging: Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen* (2009) fokuserer på irakiske kvinders ritualer og hverdagsliv i København. Email: mape@kb.dk.

STORE OG SMÅ FORTÆLLINGER:

Ritual og fællesskab blandt irakiske kvinder i København

Inden for den antropologiske migrationsforskning har studier af fællesskab primært beskæftiget sig med fællesskaber relateret til migranternes nationale, religiøse eller politiske identiteter. Det er dog vigtigt også at inddrage de konkrete, sociale relationer, der opstår mellem migranterne det sted, hvor de bor. Denne artikel diskuterer, hvordan shia-muslimske irakiske kvinder i København igennem deres religiøse aktiviteter skaber forskellige former for fællesskab. Med udgangspunkt i en analyse af kalenderritualet muharram undersøger den, hvordan kvinderne i selve ritualet relaterer sig til religiøse og nationale fællesskaber, og hvorledes kvindernes øvrige sociale samvær kan lede til mere konkrete fællesskaber, der dog også har deres begrænsninger.



Indledning¹

I den offentlige debat om fællesskab blandt indvandrere og flygtninge i det danske samfund antages det ofte, at fællesskab automatisk opstår, fordi de pågældende mennesker kommer fra de samme lande. Ligesom det anses for naturligt, at danskere i Argentina mødes og har noget til fælles, må det være oplagt, at ira-

kere eller tyrkere i Danmark deler et fællesskab på baggrund af deres oprindelse. Spørgsmålet er imidlertid, i hvilket omfang denne antagelse er begrundet.

Blandt irakiske flygtninge i København eksisterer der et meget aktivt shia-muslimsk miljø, som umiddelbart fremstår som en videreførelse af flygtningenes religiøse aktiviteter fra Irak. De kvindelige irakere arrangerer en lang række aktiviteter, og de giver i mange tilfælde udtryk for, at det er nogle fælles irakiske traditioner, som de viderefører i Danmark. Det religiøse miljø er dog i høj grad opstået i København. Med enkelte undtagelser kender deltagerne i de religiøse begivenheder ikke hinanden fra Irak, men har mødt hinanden i Danmark. Nogle traf hinanden allerede i Sandholmløjren, andre mødtes i nabolaget – enten i den provinsby, hvor de først blev boligplaceret eller i den københavnske bydel, hvor de nu bor. For en stor del blev moskeen det sted, de søgte hen for at etablere et lokalt netværk, da de flyttede til København. Her kunne de tage hen og møde andre kvinder i en by, hvor de ellers ikke kendte nogen. Det faktum, at moskeen og de muslimske aktiviteter bliver steder, hvor man kan skabe netværk, betyder, at det religiøse miljø faktisk er et meget differentieret miljø, hvor mange forskellige mennesker mødes. Der er en aldersmæssig spredning, der er veluddannede kvinder og mindre veluddannede kvinder, husmødre og kvinder med arbejds erfaring, kvinder fra byen og kvinder fra landet, kvinder fra det nordlige Irak og kvinder fra det sydlige Irak – for blot at nævne de mest tydelige sociale skel. Det er med andre ord kvinder med meget forskellige sociale og regionale baggrunde, der prøver at blive enige om, hvad det indebærer at være muslim, og hvad der egentlig skal være de fælles traditioner. Ikke alle er bekendt med de traditioner, som de nu er med til at genskabe i København. Forholdet mellem den overordnede fortælling om fælles traditioner og de mere specifikke sociale forskelle gør det oplagt at undersøge, hvilke former for fællesskab, de irakiske kvinder har mulighed for at skabe.

I denne artikel vil jeg diskutere, hvordan shia-muslimske irakiske kvinder i København igennem deres religiøse aktiviteter skaber forskellige former for fællesskab.² Jeg tager udgangspunkt i kvindernes højtideligholdelse af kalenderritualer som muharram, som er en sørgeperiode til minde om profeten Muhammads barnebarn, Imam Hussain, der blev dræbt i et slag i Kerbala (nu beliggende i Irak) i år 680. Min analyse vil både fokusere på de religiøse og nationale fællesskaber, som kvinderne igennem selve ritualer relaterer sig til, og på de mere konkrete forbindelser, som kan opstå mellem de deltagende kvinder. I begge tilfælde spiller fortællinger en rolle for skabelsen af fællesskaberne. En central del af muharram-ritualet er fortællinger om lidelse, hvorigennem de deltagende kvinder kan relatere deres egen historie til nogle abstrakte, historiske fællesskaber. Ved det sociale samvær, som finder sted før og efter ritualer, fortæller kvinderne små historier om hverdagslivet. Sladder er en essentiel del af samværet, og derigennem inddrages og udelukkes forskellige kvinder fra gruppen. Hvorvidt kvindernes samvær får

nogen betydning uden for de religiøse aktiviteter afhænger af, hvilke former for relationer de deltagende kvinder udvikler med hinanden. I det følgende vil jeg kort berøre temaerne fællesskab og ritual, inden jeg beskriver og analyserer kvindernes muharram-ritual. I artiklens anden del vil jeg gå over til at diskutere de sociale dimensioner af kvindernes aktiviteter.

Fællesskab og ritual

Fællesskab er et klassisk emne inden for antropologien. Inden for den antropologiske migrationsforskning har studiet af fællesskab (*community*) i de sidste to årtier primært beskæftiget sig med såkaldte 'forestillede fællesskaber',³ der ofte henviser til abstrakte kategorier såsom nationale eller religiøse identiteter. Man har især lagt vægt på at undersøge, hvordan migranter identificerer sig i forhold til overordnede nationale, religiøse eller politiske fællesskaber. Dette fokus på den forestillede dimension har dog den utilsigtede bivirkning, at ideer om fællesskab til en vis grad er blevet adskilt fra fællesskabers sociale dimension.⁴ Hvor klassiske studier af *community* fokuserede på den konkrete interaktion mellem mennesker, synes fællesskab nu snarere at henvise til identitetskategorier og abstrakte forestillinger om tilhørsforhold. Som antropologen Vered Amit påpeger, er dette meget u hensigtsmæssigt.⁵ Forestillinger om fællesskab kan nok trække på abstrakte ideer om identitet og tilhørsforhold, men de kræver også mobiliseringen af sociale relationer.⁶ Det er netop relationen mellem det forestillede fællesskab og de faktiske sociale relationer, som er med til at realisere fællesskabet.

Det engelske begreb *community* er langt mere komplekst end den danske term 'fællesskab', da *community*-begrebet ikke bare betegner et fællesskab, men også kan referere til blandt andet lokalsamfund og bestemte befolkningsgrupper.⁷ Til sammenligning betegner ordet fællesskab ifølge nudansk ordbog mere entydigt det, at flere personer er fælles om noget bestemt. Ikke desto mindre er det relevant at lade sig inspirere af ovenstående diskussion til at skelne mellem bestemte typer af fællesskaber og se på deres sammenhænge. Når jeg i denne artikel således taler om 'konkrete fællesskaber' henviser jeg til den fællesskabsfølelse, der opstår mellem kvinder på baggrund af deres sociale samvær, fælles aktiviteter eller fælles interesser. De mere abstrakte fællesskaber relaterer sig i højere grad til deres etniske, nationale eller religiøse oprindelse og identiteter.

Religiøse ritualer egner sig godt til at studere sammenhængen mellem abstrakte og konkrete fællesskaber, da de både relaterer sig til en overordnet, religiøs identitet og udføres af en konkret gruppe af mennesker. Siden sociologerne Emile Durkheims og Arnold Van Genneps banebrydende studier har studier af ritualer således på forskellige måder vist, hvorledes socialitet er en grundlæggende del af ritualer.⁸ Som studier af *performance* har påpeget, sætter ritualer en særlig slags

ramme om det sociale samvær.⁹ Hvor klassiske ritualstudier antog, at den sociale orden i ritualet kraftigt adskilte sig fra hverdagen, er det dog senere blevet argumenteret, at ritualet netop er indlejret i hverdagens struktur. Selvom ritualer på mange måder adskiller sig fra hverdagspraksis, er deres udførelse dybt funderet i hverdagens sociale relationer og strukturer.¹⁰ På den måde kan vi altså bruge ritualet som udgangspunkt for at studere, hvordan mennesker skaber og udfordrer fællesskaber både inden for og uden for den religiøse ramme. I det følgende vil jeg først give lidt baggrund om højtiden muharram, inden jeg mere detaljeret beskriver kvindernes muharram-ritualer.

Fejringen af muharram i København

Muharram er den første måned i den islamiske kalender, men det er også navnet på en shia-muslimsk sørgehøjtidelighed, der finder sted i månedens første ti dage.¹¹ Muharram markerer som nævnt Imam Hussains martyrium i år 680, og det er nok den største begivenhed i den shiitiske religiøse kalender. Ifølge overleveringen blev Hussain og hans følge belejret af kaliffen Yazid og hans krigere i ti dage ved Kerbala, som nu er en by i Irak. På tiendedagen blev mændene dræbt i kamp. Hussains død er vigtig, fordi den fandt sted som en del af stridighederne om, hvem der skulle efterfølge profeten Muhammad, og denne politiske uenighed ledte senere til opdelingen mellem shia- og sunni-muslimer. Over hele verden bliver Imam Hussains martyrium nu markeret og genskabt via mindehøjtideligheder, hvor der reciteres digte og fortælles lidelseshistorier. Nogle steder udføres der også passionsspil, gadeoptog, selvpiskning og besøg ved Hussains grav i Damaskus. De mest intense aktiviteter finder sted på tiendedagen, der betegnes *ashura*.

Pr. 1. januar 2010 boede der ca. 29.000 irakiske flygtninge og deres efterkommere i Danmark. Denne gruppe er både etnisk, religiøst og socialt lige så varieret som befolkningen i Irak, men en stor del af flygtningene har en shia-muslimsk baggrund. De irakiske shia-muslimer udgør således hovedparten af de anslåede 26.000 – 34.000 shia-muslimer af alle etniske baggrunde, der bor i Danmark.¹² Det er selvfølgelig langt fra alle, der reelt praktiserer deres religion, men i København er det shia-muslimske miljø vokset kraftigt, samtidig med at antallet af irakere i Danmark er steget. Muharram er dog blevet markeret i Danmark i al den tid, irakiske shia-muslimer har boet i landet. Flere irakiske kvinder fortalte, hvordan de allerede i begyndelsen af 1990'erne højtideligholdte muharram i asylcentret Sandholm. Som det fortsat er, var disse fejringer næsten altid kønsopdelte, således at kvinders og mænds aktiviteter fandt sted hver for sig. Fejringerne var dog små og fandt sted på beboernes værelser. Ingen af de tilstedeværende kunne recitere digte, og de kunne derfor kun lytte til recitationerne på bånd. Ef-



Den årlige fejring af muharram i København ender på tiendedagen, *ashura*, med en procession fra Israels Plads ad Nørrebrogade til Nørrebro Station i København. Processionen samler gerne flere tusinde shiitter af forskellig etnisk herkomst, f.eks. irakere, iranere og pakistanere, fra København, Malmø og omegn. Optøget kopierer et lignende optog ved Kerbala i Irak, men det er samtidig et eksempel på indvanderes skabelse af traditioner i værtssamfundet. (Foto: Marianne Holm Pedersen, 2004)

terhånden som flere og flere irakiske shia-muslimer bosatte sig i København, inviterede kvinderne hinanden til at udføre ritualerne i hjemmene. Gennem årene blev begivenhederne mere institutionaliserede, og de blev udført i lejede lokaler, fordi der var for mange deltagere til, at de kunne være i en almindelig lejlighed. I den samme periode ankom flere og flere irakiske kvinder, der havde lært at recitere, hvilket også bidrog til begivenhedernes institutionalisering. I år 2010 finder fejringen af muharram blandt irakere i København sted i moskeer, *hussainiyas*¹³ og private hjem. Antallet af deltagere er blevet så stort, at de ikke længere kender hinanden personligt.

Både for kvinder og mænd er begivenhederne på de ti dage planlagt således, at aktiviteterne i løbet af perioden stiger i antal og intensitet. Hver dag fortælles historien om en af personerne i Hussains følge, og de mest centrale personer fejres i løbet af højtidsens sidste dage. På disse dage udføres også små passionsspil, og som jeg senere vil beskrive, udfører kvinderne særlige sørgeriter. Selve *ashura* markeres med den timelange recitation af hele fortællingen om Imam Hussains martyrium, hvor de første dele ofte er båndet, mens recitatorer udfører de afsluttende recitationer. Om eftermiddagen foregår en offentlig procession gennem Nørrebrogade i København, og der afsluttes med fælles måltider i moskeer og *hussainiyas*. Fyrre dage efter *ashura* markeres Hussains død igen i sørgehøjtideligheder og en mindre, offentlig procession i udkanten af København. De to optog kopierer de årlige pilgrimsvandringer, der finder sted på de samme dage i Irak. Derudover betragtes både muharram og den efterfølgende måned safar som 'sørgemåneder', hvor mange mindehøjtideligheder finder sted. I den mere populære fortolkning af shia-islam vil praktiserende shia-muslimer ofte udvise sorg ved at

gå i sort tøj, undgå større indkøb, undlade at afholde festlige begivenheder såsom bryllupper eller fødselsdage og ikke deltage i andre sociale aktiviteter end religiøse mindehøjtideligheder. Deltagelse i muharram-aktiviteter anses for særlig favorabelt for at opnå fortjeneste hos Gud og derved opnå frelse på dommedag.¹⁴ Ved at arrangere begivenheder og deltage i mindehøjtideligheder kan kvinderne bede til profetens familie (*ahl al-bait*) og anmode dem om hjælp i deres daglige liv.¹⁵ Endelig er muharram betydningsfuld som en politisk begivenhed, fordi ihukommelsen af Imam Hussains modstand mod kaliffen Yazids undertrykkende regime ofte associeres med den fortsatte kamp mod politisk marginalisering af shia-muslimer – f.eks. i Irak, Libanon, Pakistan eller Saudi Arabien. Muharrams politiske potentiale var årsagen til, at den irakiske diktator Saddam Hussain faktisk forbød afholdelsen af offentlige muharram-begivenheder i Irak i slutningen af 1970'erne. Det betyder, at mange af de irakiske kvinder i København aldrig havde deltaget i offentlige sørgeritualer, før de ankom til Danmark.

Kvindernes muharram-ritualer

En snefyldt eftermiddag i februar 2005 tog min assistent Hiba og jeg til afholdelsen af syvendedagen i årets muharram-periode. Højtideligheden var arrangeret af en kvinde ved navn Umm Ali,¹⁶ som havde lejet en lille moske til begivenheden. Hvis jeg ikke havde været der før, ville jeg have haft svært ved at finde stedet. Moskeen befinder sig i et tidligere autoværksted i et fabriksområde, og udefra ligner det netop mere et sted, hvor biler repareres, end hvor religiøse aktiviteter finder sted. Da vi kom ind i gården, kunne vi imidlertid høre en kvindestemme recitere Koranen. Indenfor tog vi sko og jakker af og placerede dem i den lille garderobe, hvorefter vi iført sort tøj og tørklæder bevægede os ind i det lokale, hvor arrangementet skulle finde sted. Gulvet var dækket af tæpper, og væggene var dekoreret med sorte og grønne bannere, hvorpå der på arabisk stod citater fra Koranen eller hilsner til Imam Hussain såsom ”*Jeg er en del af Imam Hussain, og Imam Hussain er en del af mig*”.

Umiddelbart ville jeg ikke have gættet, at jeg nu skulle deltage i en sørge-ceremoni. Kvinderne bar sort tøj for at udtrykke sorg, men ellers hilste de muntert på deres veninder og bekendte, når de kom ind i moskeen. Selvom en kvinde i højtaleren fortsatte med at recitere Koranen på arabisk, sad kvinderne på gulvet og sludrede med hinanden, og deres børn løb omkring og legede. Ved siden af mig legede et par små piger ’okker gokker gummiklokker’. Den afslappede atmosfære fortsatte igennem recitation af endnu en tekst,¹⁹ men da Umm Alis veninde begyndte at holde et foredrag, bad arrangørerne kvinder og børn om at forholde sig stille. På dette tidspunkt var lokalet allerede varmt og indelukket, da i alt 120 – 150 kvinder og børn nu sad sammen på gulvet.



Når de irakiske kvinder samles til religiøse begivenheder, bruger de ofte genstande til at skabe en religiøs atmosfære. Blandt andet er det almindeligt at ophænge banner med religiøse motiver eller citater. På dette banner ses tre centrale personer i shia-islam: Ali, Hussain og Hassan. (Foto: Marianne Holm Pedersen, 2005).

Så ændrede atmosfæren sig. En ung kvinde stillede sig op foran og begyndte en langsom, rytmisk recitation af et digt om Imam Hussain, og publikum udførte *latam*, dvs. at de udtrykte sorg ved symbolsk at slå sig selv med en flad, højre hånd på den venstre side af brystet. Bagefter kom en af de mere erfarne fortællere frem. Hun forklarede, at mindehøjtideligheden i dag fokuserede på Abbas, som var Imam Hussains halvbror og trofaste støtte. Derefter begyndte hun en meget følelsesladet klagesang. Publikum fortsatte med at udføre *latam*, anført af en gruppe kvinder som havde sat sig i en cirkel i midten af lokalet. Når fortælleren nåede sit omkvæd, stemte de i, rejste sig på knæene og slog symbolsk deres ansigter med begge hænder.

Efter denne første del af ritualet kom Umm Hussain til mikrofonen. Hun var en meget karismatisk, lille, rund og midaldrende kvinde, som var kendt for sin bevægende måde at fortælle og fortolke historien om muharram. Umm Hussain begyndte nu at fortælle om Abbas' skæbne og skiftede mellem at fortælle historien på almindelig vis og recitere den i en grædende tone. Mens hun begyndte sin optræden, delte nogle af børnene køkkenrulle ud til de tilstedeværende kvinder, som begyndte at græde under recitationen. Nogle græd højt og intenst, andre bøjede deres hoveder, mens tårerne stille trillede ned ad deres kinder. Andre igen dækkede deres ansigter med deres sorte tørklæder.

Lige så snart Umm Hussain var færdig med at recitere, stoppede gråden. Ritualets intensitet steg dog stadig, da en gruppe kvinder stillede sig i en cirkel i midten af gruppen. Hiba og jeg blev bagerst i rummet, men vi observerede, hvordan kvinderne slog sig selv symbolsk på panden, mens flere af dem stod over for hinanden to og to som et udtryk for den delte sorg. Mens fortællerne fortsatte med at recitere digte, tog en gruppe yngre kvinder og piger deres tørklæder af, løsnede deres lange hår og svingede det rytmisk i takt til recitationen. De bevægede sig i en cirkel mod uret, et skridt af gangen, i midten af kvindernes anden cirkel. Derefter hoppede nogle kvinder ind i cirklen, mens de rytmisk slog på deres pander (stadig med en flad hånd), mens sorgen og slagene nåede højdepunktet. Ganske abrupt stoppede ritualet så, og kvinderne vendte sig mod Mekka, mens fortæl-

leren afsluttede ritualet ved at lede dem i en fælles påkaldelse af Gud. Da selve højtideligheden var slut, fortsatte nogle kvinder med at bede deres eftermiddagsbøn, mens andre satte sig med deres venner og bekendte og nød en kop te og den mad, som Umm Ali og et par andre kvinder delte ud.

Fortællinger om lidelse i fortid og nutid

Som beskrivelsen af kvindernes muharram-højtidelighed viser, er det et meget intenst ritual. Den praksis, der foregår, er velbeskrevet i antropologen Victor Turners analyse af den rituelle proces.¹⁸ Turner udpeger et øjeblik i den sociale interaktion, hvor al struktur opløses, og samfundets medlemmer opnår en følelse af *communitas*, dvs. et spontant, umiddelbart og konkret fællesskab. Det er en eksistentiel oplevelse blandt mennesker, der opstår, når ellers eksisterende sociale hierarkier og institutioner forsvinder.¹⁹ Følelsen af *communitas* opstår generelt i liminale situationer, hvor verden og dens struktur vendes på hovedet. *Communitas*-begrebet er velegnet til at beskrive den umiddelbarhed og sociale lighed, som opstår under udførelsen af muharram-ritualet. Gennem den kropslige praksis, hvor kvinderne reciterer, græder, slår sig og hopper, udlever de deres sorg sammen, og de bliver potentielt til ét fællesskab af sorg. Sociale forskelle forsvinder for et øjeblik, mens kvinderne sidder på gulvet sammen eller bevæger sig sammen. I udførelsen af ritualet kan de derfor skabe et tilhørsforhold til et større kollektiv.

Mens Victor Turners analyse fokuserer på den umiddelbare oplevelse af *communitas*, har sociologen Paul Connerton diskuteret, hvorledes mindehøjtideligheder forbinder en social gruppe med en fælles fortid.²⁰ I sin bog *How societies remember* argumenterer Connerton, at kalenderritualer og deres udførelse fungerer som 'overføringshandlinger' (*acts of transfer*) af gruppens sociale hukommelse. Alle riter er repetitive og skaber dermed en forbindelse til fortiden, men i mindehøjtideligheder er denne forbindelse eksplicit, fordi ceremonierne direkte orienterer sig mod fortiden. De minder ikke bare deltagerne om mytiske begivenheder, men *re-præsenterer* dem faktisk.²¹ På denne måde formidles billeder af fortiden, som vedligeholdes af mere eller mindre rituelle performances.

I muharram sker forbindelsen til fortiden ved hjælp af de fysiske udtryk for sorg, som bliver ledsaget af fortællinger og digte om lidelse og sorg. Fortællinger er en central del af muharram-traditionen, ligesom sorg og gråd var faste elementer i næsten alle de religiøse begivenheder, som jeg deltog i. Under fastemånedens ramadan var der for eksempel hver aften i moskeen et tidspunkt, hvor sheikhen reciterede, lyset blev dæmpet og kvinder (og nogle gange mænd) græd. Ved kvindernes fejring fortælles legenderne om Hussain og hans følge nogle gange som tale, andre gange som digte, der reciteres udenad. Fortællingerne gengiver et

større shia-muslimsk narrativ om lidelse, da shia-muslimer ifølge den shiitiske mytologi har været forfulgt siden Imam Hussains død i år 680. For de irakiske shia-muslimer blev denne forfølgelse fortsat under Saddam Hussains regime, og for hovedparten af irakere i Danmark er det årsagen til, at de er kommet her til landet. De fortællinger, der læses ved muharram, tilskrives dermed særlig betydning i historien om det irakiske folks lidelser. Deres gengivelse etablerer en forbindelse mellem deltagerne og en fælles fortid.

Et eksempel på, hvordan fortællinger skaber denne forbindelse, er historien om Abbas, som fortælles den syvende dag i muharram-fejringen. Abbas var Imam Hussains halvbror. Ifølge legenden blev Imam Hussains følge nægtet adgang til mad og drikke i 10 dage, indtil alle mændene blev dræbt i et slag. Legendens fortæller, hvordan Abbas i den besatte lejr indser, at hans søster Zaynab og de andre kvinder tørster. Derfor beder han Imam Hussain om tilladelse til at tage ned til floden for at hente vand til dem. Da han når floden, kigger han ned i vandet. Han har lyst til at drikke af det, men da han bøjer sig ned, tænker han på alle de andre i lejren, som er ved at dø af tørst, og han beslutter i stedet at fylde sit bæger med vand, så han kan tage vandet med sig tilbage. Da han stiger op på sin hest, ser fjenden ham, og med et sværd hugger de armen af ham, så han ikke længere kan holde bægeret. Han tager bægeret i sin anden hånd og fylder det igen, men fjenden svinger igen sit sværd og hugger den anden hånd af. Da Abbas til sidst sidder på sin hest, skyder fjenden en pil i hans øje. I denne tilstand kommer Abbas tilbage til Hussain, som bærer ham til et leje. Hussain bebrejder sig selv, at han lod Abbas gå. Abbas er mere bekymret for Hussain: *"Jeg ved, at du vil begrave mig, men hvem skal arrangere din begravelse, når jeg ikke længere er her?"* Abbas dør, og Hussain må gå over til kvindernes lejr og fortælle Zaynab, at hendes bror er blevet dræbt. Han kan næsten ikke få sig selv til at sige det til hende. Zaynab bliver forfærdet og græder og sørger over sin bror. *"Hvorfor gik han efter vand? Hvorfor blev han ikke her? Hvorfor forlod han mig?"*

Denne historie er et eksempel på en kulturel genre, der af en udenforstående sandsynligvis opleves som meget voldelig og blodig, men som i løbet af muharram-ritualet fremstår meget intens og meningsfuld. Fortællingen indeholder mange af de samme temaer som de øvrige fortællinger om muharram: Mod, broderskab, ansvar over for familien, ondskab, tab, ensomhed og desperation. Disse temaer er mytiske temaer, men det er også elementer, som kvinderne genkender fra deres egen situation – både i forhold til deres tab i Irak og deres hverdag i Danmark, hvor de færreste har mange slægtninge. For eksempel nævnte en af fortællerne, at Abbas er begravet i en bestemt grav i Irak, og hun udbrød: *"Vi har alle nogen i den grav."* En anden gang pegede kvinden ved siden af mig over på en ældre kvinde og spurgte: *"Ved du, hvorfor hun græder? Hun mistede sine to sønner i Irak. De læste begge to medicin på universitetet, men de blev dræbt af Saddam Hussain."* Kvindens sorg over sine sønner giver et eksempel på de man-

ge dimensioner, som muharram-ceremonien indeholder. Når kvinderne græder under muharram, græder de både over Imam Hussains død og shiiternes lidelser, men de græder også over tabet af deres egne fædre, sønner og brødre, som blev tortureret, dræbt eller forsvandt under Saddam Hussains regime. På denne måde forbinder sørgeritualets fortællinger både fortid og nutid og shiiternes kollektive forfølgelse med individuelle oplevelser af tab og vold.

Som ovenstående viser, er ritualets placering i tid og rum både meget konkret og meget abstrakt. På den ene side finder begivenheden sted *i tid*, fordi den foregår på bestemte datoer et bestemt år, men på den anden side finder den sted *ude af tid*, fordi kalenderritualet gør den historiske begivenhed til en cyklisk hellig myte, der gentages hvert år.²² Det samme gør sig gældende i forhold til rum. På den ene side afholdes højtideligheden på specifikke steder i København – og afviger derved fra fejringer i Irak – og på den anden side er den mytiske begivenhed *ashura* den samme overalt, hvor den fejres. Dette er også eksemplificeret i det banner, der typisk bæres ved *ashura*-fejringer rundt om i verden: ”*Hver dag er ashura og alle vegne er Kerbala*”.²³ Fejringen af muharram kan altså betragtes som en meta-historisk gengivelse af begivenhederne i Kerbala, der overskrider tid og sted.²⁴

Fortolkninger af fælles sorg og praksis

Det faktum, at ritualer har potentiale til at skabe fællesskab, betyder ikke, at deltagerne nødvendigvis tillægger ritualerne den samme mening.²⁵ Studier af performance har påpeget, at et ritual kan bevæge sine deltagere, netop fordi det er åbent for fortolkning fra dem alle.²⁶ Ritualer er således multivokale. Forhandlingen af ritualets mening involverer både performere og publikum, fordi en performance altid er interaktiv.²⁷ Selvom ritualets betydning skabes socialt, kan de enkelte deltagere fortolke det på mange forskellige måder.

I muharram-ritualet er samspillet mellem fortællere og publikum af central betydning. Kvindernes sorg blev orkestreret i den forstand, at der altid var mindst to kvinder, som var ansvarlige for at recitere digtene og lede ritualerne. Fortællerne brugte forskellige redskaber for at få kvinderne til at udtrykke deres sorg. For eksempel fortalte de historien om muharram fra forskellige perspektiver. Nogle gange talte de i tredje person som en observerende fortæller, der gengav begivenheders gang. Pludselig skiftede de så til første person og ytrede sig som Abbas eller Zaynab. De henvendte sig også ofte direkte til de tilstedeværende med udtalelser såsom ”*alle her i dag ved, hvordan Zaynab følte det, da Hussain døde,*” eller ”*vi har alle brødre i den grav.*”

Et andet redskab, som de brugte, var at skifte mellem at fortælle narrativerne på forskellige typer af arabisk. En del af fortællingerne blev fortalt i moderne

standardarabisk. Standardarabisk tales overalt i den arabiske verden og bliver brugt for eksempel i nyhedsudsendelser på fjernsynet eller i undervisningen på universiteterne. Standardarabisk er med andre ord et sprog, der bruges i samfundets formelle sfærer, og man lærer det i skolen. Andre gange talte kvinderne arabisk dialekt, som kunne kaldes en slags 'hverdagsarabisk', som varierer meget mellem forskellige regioner i Mellemøsten (f.eks. Marokko eller Irak). Arabisk dialekt taler således mere til følelserne, og ved at skifte mellem forskellige sprogtyper kunne fortællerne skifte intensitet i fortællingen. Typisk skiftede de så også fra at tale til at recitere i en grædende tone, og de hævede og sænkede stemmen i takt med historiens intensitet. På disse forskellige måder forsøgte fortællerne at kanalisere historiens drama videre til de tilstedeværende og skabe et empatisk fællesskab af sørgende kvinder.

Blandt de deltagende kvinder blev de fælles udtryk for sorg betragtet som en måde, hvorpå de kunne dele deres lidelse. At deltage i ritualerne havde en nærmest terapeutisk effekt. En af de faste deltagere i ritualerne, Umm Muhammad, sagde:

"Det er godt, at du oplever det, at du slår dig selv og græder; du føler dig lettet bagefter. Det er som en måde at åbne dig selv op og give slip. Ellers bliver det så stort, at du ikke kan klare det [...] det er godt at vise dine følelser, og så er det lettere bagefter".

Marianne: *"Men når du står i kredsen og laver latam [slår dig selv], hvad føler du så?"*

Umm Muhammad: *"Hvad jeg føler? [hun griner.] Lettelse. Jeg føler sorg, og når jeg slår mig selv, kommer det ud, og jeg føler lettelse. Det er de følelser, jeg har. Og det her fællesskab, at hende foran mig også slår sig. Vi føler, at det er den samme sorg, vi begge deler. Og til sidst er det afslappende. Det er en lettelse."*

Umm Muhammad understreger her det sociale aspekt ved at dele sorgen. En anden kvinde, som var uddannet psykolog, havde den samme pointe: *"Hvis du går rundt derhjemme og slår dig selv, tror folk, at du er sindssyg,"* sagde hun. *"Men hvis du slår dig selv i en gruppe, bliver det anerkendt, at du er en del af noget større, og alle kan være med."* Gråden og slagene ved muharram var således en socialt accepteret måde at udtrykke sorg.

Der eksisterede dog visse forskelle på tværs af generationer. Den yngre generation af kvinder, som var vokset op i Danmark, havde for eksempel svært ved at forstå den gamle irakiske dialekt. Ligeledes forbandt ældre og yngre kvinder fortællingerne med forskellige ting. Når kvinderne talte om deres tanker og følelser under fortællingerne og ritualerne, henviste den ældre generation tit til deres oplevelser i Irak eller deres slægtninges situation. Deres døtre havde imidlertid ikke mange erfaringer fra Irak, fordi de havde boet det meste af deres liv i Danmark. De fokuserede derfor mere på historien i sig selv. 27-årige Kawthar sagde:

”Jeg græder på grund af historien. Jeg har ikke noget at græde over, så jeg græder over historien. Men hvis du er ked af noget, kan du græde over det.”

Kawthar påpeger altså, at deltagelsen i muharram også kan give mulighed for at sørge over mange andre ting i livet – en dårlig dag, en utro ægte mand, eller hvad kvinderne nu ellers måtte støde på af modgang.

Næsten alle kvinder gjorde mig opmærksom på, at deres ritualer var særlige irakiske ritualer. Selvom muharram højtideligholdes med sorg, gråd og *latam* mange steder i verden, udgør specifikke dele af ritualerne (svingen med håret, hoppen osv.) traditioner, der stammer fra Irak. Ligeledes er det gamle irakiske digte, der reciteres. I praksis er det dog således, at de mere fysiske muharram-ritualer primært stammer fra det sydlige Irak, hvor fejringen af muharram er mest udbredt. Det var med andre ord en regional tradition, der i Danmark blev betragtet som national. Da offentlige muharram-fejringer blev forbudt af Saddam Hussains regime i slutningen af 1970'erne, var der som tidligere nævnt en del af de tilstedeværende kvinder, der aldrig havde deltaget i muharram-ritualer, før de kom til Danmark. Nogle var slet ikke bekendt med den form, som traditionen tog i København.

Mens kvinderne var enige om, at de delte deres sorg, var der altså langt større uenighed om ritualernes udførelse. Dette gjaldt især de dele af ritualer, der var forbundet med slag. Fejringen i København var stærkt påvirket af, at flere arrangører stammede fra det sydlige Irak, og ritualerne var således udtryk for deres opfattelse af, hvorledes muharram skulle fejres. Andre kvinder mente, at det var decideret forbudt i islam at slå sig selv, mens endnu andre fandt det gammeldags, tilbagestående eller sågar uciviliseret. Zahra, en 35-årig lærer, sagde:

”Altså, hvis du spørger en shia-imam vil han sige, at det er helt forkert, men han kan ikke sige, at det er forbudt. For traditionen er for gammel, den stammer fra mange generationer siden. De har lært det, og nu kan de slet ikke stoppe det. [Men] i religionen står der, at man ikke må slå sig selv, fordi det er forbudt. Men mange mennesker misforstår det, og de tror, at hvis de gør sådan [slår sig selv], så vil Imam Hussain elske dem, og Gud vil elske dem. De tror, at det er bedst sådan.”

Zahra refererer her til den udbredte opfattelse, at man ved at sørge mest muligt opnår 'point' hos Gud og dermed vil stå sig bedre på dommedag. Hun er tydeligvis ikke enig med denne fortolkning og forbinder ritualerne med uvidenhed. Andre kvinders skepsis gav sig blandt andet til udtryk ved, at de gjorde meget for at forklare mig – den udenforstående dansker – at dette ikke var den rigtige religion. De frygtede at blive misrepræsenteret, når jeg som antropolog skulle fortælle andre om begivenheden. De var således meget bevidste om, hvordan de som muslimsk minoritet fremstod for en dansk majoritet. Hvorvidt de også ytrede deres kritik til andre irakiske kvinder ahang til en vis grad af deres egen position i gruppen. Zahra var for eksempel en person, der ikke omgikkes meget med andre irakiske kvinder, og derfor var det ikke svært for hende at holde lav profil i løbet

af begivenheden. Når hun kom til muharram et par gange hvert år, satte hun sig ved væggen i stedet for at sætte sig i gruppens midte, hvor ritualerne fandt sted. Umm Yusuf, derimod, var nær ven af arrangørerne og mange af ritualets aktive deltagere. Hun var enig med Zahra i, at det er forkert at gøre sig selv ondt, men hun valgte ikke desto mindre at deltage:

Umm Yusuf: *"De gør det, fordi de synes, at det er traditionen, og fordi de tror, at man skal gøre det sådan."*

Marianne: *"Men du gør det jo også?"* [Jeg så hende flere gange deltage.]

Umm Yusuf: *"Jah, det er jeg nødt til, for ellers vil de andre sige, at jeg ikke tror på Hussain. Jeg kan ikke sige, at det er forkert."*

Umm Yusuf vælger altså at bøje sig for det sociale pres for at vedblive at være et medlem af gruppen. Hun gav kun udtryk for sin holdning til de personer, som hun formodede ville være enige med hende. Det er dog også en mulighed, at hun blev grebet af *communitas* følelsen i løbet af ritualet på trods af sine andre refleksioner, når begivenheden var overstået.

Kvindernes forskellige kommentarer og kritik illustrerer, hvorledes ritualets udførelse er indlejret i konkrete sociale relationer. Selvom den dominerende fortælling om muharram henviser til en fælles irakisk tradition og ritualets udførelse kan skabe en form for *communitas*, indeholder begivenhederne også potentielt konflikt og forskellige fortolkninger. Dette peger på ritualets dobbelte forfatter-skab.²⁸ På den ene side bliver ritualet defineret af dets faste form og gentagelse, men på den anden side tilskriver hver person begivenhederne sin egen betydning. Dette giver mulighed for, at kvinderne kan skabe et konkret fællesskab, der også knytter sig til abstrakte identiteter, samtidig med at individuelle uenigheder og fortolkninger vedbliver at eksistere.

Religiøse ritualer som sociale begivenheder

Min analyse har indtil nu vist, at de irakiske kvinder kan bruge muharram-traditionen til at skabe former for fællesskab, der forholder sig til forskellige referencerammer. Ovenstående observationer og citater fra interviews viser, hvordan kvinderne tilskriver muharram betydning på baggrund af deres egne livserfaringer. Den store fortælling om shiitternes lidelse bliver spejlet i mindre fortællinger om kvindernes egne liv. De skaber både et religiøst (shiitisk) fællesskab på tværs af tid og et nationalt (irakisk) fællesskab på tværs af rum. Kvinderne skaber dermed forbindelser mellem deres egne identiteter og disse abstrakte, forestillede fællesskaber.²⁹ Samtidig skabes der i ritualets øjeblik et konkret, socialt fællesskab, hvor fortællingernes virkning forstærkes ved udførelsen af de kropslige ritualer.

Det er imidlertid en vigtig pointe, at det fællesskab, der blev skabt blandt de irakiske kvinder, ikke nødvendigvis rakte udover den religiøse kontekst. Muhar-

ram-fællesskaberne er ikke permanente, statiske fællesskaber, men skabes ved lejligheden og har ikke altid stor betydning i kvindernes øvrige liv. Mens de religiøse begivenheder for arrangører og fortællere udgjorde en vigtig del af deres hverdag og var basis for deres sociale netværk, fastholdt andre kvinder, at de følte sig meget ensomme i hverdagen, selvom de havde et stort netværk inden for det religiøse miljø. Dette viser, at man ikke må tage religiøse fællesskaber for givet, men må undersøge, hvad de betyder for forskellige deltagere. I den resterende del af artiklen vil jeg derfor se på de konkrete relationer, som kvinderne havde til hinanden. Jeg vil ikke fokusere på arrangørerne, men i stedet på de kvinder, der kom til begivenheden som tilskuere.³⁰

Som jeg nævnte i indledningen, er der en vis social diversitet blandt kvinderne i det religiøse miljø. Deres sociale positioner i det danske samfund er forholdsvist ens, eftersom de fleste kvinder lever i København som husmødre, er modtagere af sociale ydelser eller er i gang med en anden uddannelse end deres oprindelige. Ser man på deres baggrunde, er der imidlertid mange forskelle, som f.eks. vedrører alder, uddannelse og det sted, de kommer fra i Irak. Betydningen af disse forskelle blev blandt andet påpeget af Umm Hassan, en kvinde i begyndelsen af 50'erne. Hun kommenterede det store antal tilstedeværende og sagde, at højtideligheden i Danmark bringer en gruppe kvinder sammen, som hun normalt ikke ville omgås. Hun foretrak fejringerne i Bagdad, som var meget mere lokalt orienterede:

”Hvert kvarter i Bagdad havde en familie, som inviterede folk til deres hjem. De inviterede deres familie, naboer, venner. Her kommer folk fra hele byen, og de kommer fra overalt i Irak. I Bagdad var det meget mere lokalt, og du kendte folk bedre.”

Umm Hassans kommentarer viser, at der deltog mange mennesker ved de religiøse aktiviteter, som ikke kendte hinanden. Ved arrangøren Umm Alis begivenheder var deltagerne hovedsageligt hendes veninder, familiemedlemmer og kvinder, der boede i lokalområdet. Der kom dog også kvinder fra Storkøbenhavn og andre byer på Sjælland. Nogle kvinder så hinanden ofte uden for aktiviteterne, fordi de var naboer eller havde børn i den samme skole. De deltog i forskellig udstrækning i aktiviteterne, og nogle kom med jævne mellemrum, mens andre kun deltog i større begivenheder. Nogle havde et stort netværk, mens andre igen kun kendte et par af de øvrige deltagere. Mens dette uformelle og åbne miljø havde sine positive sider, kunne det altså også opleves som negativt. Kvinderne interagerede med deres bekendte, men de ville ikke nødvendigvis omgås med alle.

De sociale forskelle i det religiøse miljø blev udtrykt meget subtilt i den sociale interaktion. Mens nogle kvinder frit bevægede sig mellem forskellige steder og fejring, understregede andre deres loyalitet til en bestemt veninde eller arrangør ved kun at deltage i hendes arrangementer. Ved begivenhederne positionerede kvinderne sig i det sociale rum i deres valg af, hvor de skulle sidde, hvem

de talte med, og hvordan de i øvrigt deltog. Eftersom der ikke var nogle stole, sad kvinderne på gulvet, eller de stod, mens børnene bevægede sig rundt i lokalet. Manglen på stole kan fortolkes som en genskabelse af en mellemøstlig moské, hvor man typisk ville sidde på gulvet, men det gav samtidig fleksibilitet i forhold til, hvordan de positionerede sig selv. De hyppige deltagere sad ofte det samme sted hver dag. De kvinder, der sad forrest, var de, som skulle fortælle og lede ritualerne. Kvinderne ved siden af dem var ofte de, der kendte fortællerne og/eller som havde boet i Danmark længe nok til at have et stort netværk inden for miljøet. Endelig sad kvinder med små børn sædvanligvis bagerst i lokalet, hvor børnene kunne lege uden at forstyrre andre for meget.

Samvær, sladder og social kontrol

Det sociale samvær ved de religiøse aktiviteter fandt primært sted før og efter ceremonien, hvor børnene også legede sammen. Det var en integreret del af begivenheden, at man drak te og eventuelt spiste mad sammen. Når kvinderne sad og sludrede, blev der ikke overraskende ofte talt om den aktuelle situation i Irak, og hvordan det gik med de slægtninge og venner, der fortsat boede i landet. Eftersom kvinderne delte et hverdagsliv i det danske samfund, blev der dog også talt om lokalt liv og national politik, ligesom de udvekslede opskrifter, talte om gode steder at handle eller diskuterede ideer for kommende aktiviteter. De klagede over helbredsproblemer og talte om deres møder med det danske velfærdssystem og dets sagsbehandlere. Alt i alt drejede samtalerne sig om en bred vifte af emner, der relaterede sig til kvindernes hverdagsliv. Der blev dog sjældent udvekslet særlig personlig information. I stedet for blev der sludret og sladret en hel del, ligesom de begivenheder, man deltog i, altid blev både diskuteret og evalueret.

Små hverdagsfortællinger spillede altså en rolle i kvindernes samvær. En central dimension af dette samvær var den sladder og sociale kontrol, som fandt sted. Som antropologen Max Gluckman har påpeget, er sladder en organisk del af det sociale liv.³¹ Det kan skabe en form for fællesskab inden for en gruppe, fordi sladderens bruges til at etablere sociale normer og værdier blandt de, der sladder. Af samme årsag kan sladderens også ekskludere dem, der ikke tilpasser sig normerne. Sladder er desuden en kulturel aktivitet, fordi sladderens emner og skandaler vil variere fra gruppe til gruppe. Blandt den ældre generation af irakiske kvinder var de yngre kvinders opførsel for eksempel en kilde til konstant diskussion, især når det gjaldt unge pigers offentlige fremtræden. Ved begivenheder såsom forlovelser og bryllupper kommenterede kvinderne til hinanden, hvordan de yngre gæster opførte sig. Eftersom bryllupsfester i det religiøse miljø var kønsopdelte, bar kvinderne ikke tørklæde, og de brugte disse lejligheder til at pynte sig med smukke kjoler, elegant hår og make-up. Efterfølgende gik sladderens imidlertid på,



Børn er ofte med deres mødre til religiøse aktiviteter, og børnenes opdragelse er et vigtigt diskussionsemne. Her sover en lille pige på sin mors skulder under en muharram-ceremoni. Mens kvinderne almindeligvis er klædt i sort for at udtrykke sorg, må børnene gerne have deres sædvanlige farverige tøj på. (Foto: Marianne Holm Pedersen, 2005).

hvorvidt nogle havde haft en nederdel på, der var alt for kort, eller en kjole, der var alt for stram. Blandt nogle ældre kvinder blev der også talt om, hvorvidt de yngre kvinder dansede for meget. De unge pigers opførsel blev ikke overraskende betragtet som en refleksion af deres mødres evner til børneopdragelse, og netop opdragelse var derfor et andet yndet diskussionsemne.

Det bør dog bemærkes, at dette fokus på offentlig fremtræden ikke kun eksisterede inden for det religiøse miljø, men også blandt irakere generelt. 45-årige Mariam påpegede for eksempel, at selvom hun ikke gik med tørklæde, var det stadig vigtigt for hende at klæde sig anstændigt. Nada, en anden kvinde, der heller ikke var praktiserende muslim, udtalte også, at hun lærte sin datter at være bevidst om, hvem der ville bemærke hendes påklædning. Når hendes datter skulle til Nørrebro, fik hun ikke lov til at iklæde sig den samme stramme bluse, som hun kunne bære på arbejde eller i sit eget boligkvarter i en anden del af København. Irakiske kvinder var således generelt optagede af at opretholde et respektabelt omdømme blandt andre irakere, men ideer om anstændighed varierede naturligvis. Hvilke normer og værdier, man var enige om, afhang af gruppens sociale konstellation.

Den sociale kontrol, som var en del af kvindernes interaktion, var altså ikke nødvendigvis relateret til deres religion, men også til vedtagne sociale normer om kønsrelationer og ordentlig opførsel.³² For nogle kvinder var det religiøse miljøes respektable dimension en af årsagerne til, at de fandt det attraktivt at tage til de religiøse begivenheder, der blev betragtet som socialt sanktionerede aktiviteter. Ved disse lejligheder kunne kvinderne indgå i sociale aktiviteter på basis af deres

helligelse til religionen og dermed fremstå som respektable kvinder over for andre kvinder. At vise fromhed og opnå religiøs belønning var legitime grunde til at efterlade de mange opgaver i husholdet, ligesom *hussainiya* var et acceptabelt sted at tilbringe sin tid. Modsat foreningsbaserede aktiviteter var disse begivenheder måske også tiltrækkende for kvinder, fordi de var baseret på netværk og eksisterende relationer snarere end mere formelle typer af medlemskab.³³

Mens nogle kvinder således satte pris på det religiøse miljø, er det klart, at sladder og den sociale kontrol også udelukkede både individer og andre grupper. Netop mængden af sladder var årsagen til, at nogle kvinder valgte ikke at deltage i de religiøse aktiviteter. De ville undgå den medfølgende sociale kontrol, eller de var ikke enige med de normer for opførsel, som blev promoveret inden for miljøet. Zahra følte sig for eksempel ikke tilpas sammen med mange af kvinderne. Vi diskuterede emnet, da vi talte om hendes etablering i Danmark:

Marianne: *"Overvejede du at deltage i nogle irakiske foreninger her?"*

Zahra: *"Nej, nej. [pause] Nej... jeg kan ikke lide dem. Jeg prøvede dem, både i Irak og i Abu Dhabi, så jeg ved næsten, hvordan det er. Selvom det her er Danmark, et europæisk land, så tror jeg, at det vil være det samme."*

Marianne: *"Hvordan?"*

Zahra: *"Måden de taler sammen, måden de kigger på hinanden, måden de tænker på. Jeg ved, hvordan det er. [...] I starten gik jeg nogle gange på gaden sammen med min mand, og han hilste på den ene person eller den anden person. Altså, jeg havde en fornemmelse... det tøj, de har på, det er næsten det samme som i Irak eller Abu Dhabi, ja, det er næsten værre [hun griner]. Nej, det er ikke det, jeg vil. Så vil jeg hellere være alene."*

Zahra praktiserede sin religion, men hun foretrak at gøre det privat. Selvom Zahra ikke havde lyst til at være sammen med de kvinder, som hun betragtede som traditionelle, havde hun dog heller ikke lyst til at blive venner med kvinder, som slet ikke var religiøse:

"Min mand har også nogle venner, og de er også gift. Men da jeg mødte dem, var de ikke lige som mig, eller hvordan jeg tænker eller... De var meget... jeg kan ikke sige meget fri, men næsten fri. Jeg mener, de gik ikke med tørklæde eller... Altså, jeg har ikke noget imod, at folk ikke går med tørklæde, men det var bare ikke det, jeg ville. De var ikke ligesom de mennesker, jeg plejede at være sammen med."

Zahras ambivalente holdning til andre irakiske kvinder viser, at kvinderne ikke skabte et netværk med andre kvinder, bare fordi de var irakere. De skulle også have noget til fælles. For nogle kvinder var det meget vanskeligt at få venner. Mens en person som Zahra tilsyneladende ikke havde noget imod at have en forholdsvis lille omgangskreds, fik denne situation andre kvinder til at føle sig meget ensomme. Det religiøse miljø var et åbent sted, hvor kvinderne kunne skabe et netværk, men det krævede, at de accepterede den religiøse ramme og til

et vist omfang tilpassede sig bestemte former for opførsel inden for miljøet. Derfor var det religiøse miljø ikke et sted, hvor alle valgte at komme.

'Omgangsrelationer' uden for de religiøse aktiviteter

Mens nogle kvinder altså valgte at undgå det religiøse miljø, blev de religiøse aktiviteter for andre kvinder et mødested. Kvinderne så hinanden ofte, delte aktiviteter og måske endda organisatorisk ansvar, og de sludrede, sladrede og udvekslede information om andre arrangementer, der skulle finde sted. Imidlertid vægtede hovedparten af de interviewede kvinder ikke det religiøse netværk særlig højt, når de skulle fortælle om deres sociale relationer i Danmark. På trods af deres aktive involvering i det religiøse miljø sagde flere kvinder til mig: "*Jeg har ingen venner her,*" og deres deltagelse i mange sociale aktiviteter udelukkede dermed ikke en vedvarende følelse af ensomhed. I starten undrede jeg mig over disse udtalelser, når jeg sammenlignede dem med kvindernes sociale liv ved de religiøse begivenheder og de forskellige slags fællesskaber, de skabte der. Jeg vil dog her foreslå, at det hænger sammen med den form for relation, der blev skabt ved begivenhederne. De konkrete relationer, som kvinderne skabte med hinanden ved aktiviteterne, kan betegnes som 'omgangsrelationer', frit oversat efter det engelske begreb *consociate relations*, dvs. relationer som udvikler sig på baggrund af fælles tilstedeværelse og deltagelse i specifikke aktiviteter igennem en længere periode.³⁴ Den canadiske antropolog Noel Dyck beskriver, hvorledes forældre mødes ved deres børns atletikstævner i weekenden, og de hjælper hinanden med at arrangere stævnerne. Over tid begynder de at forbinde hinandens ansigter med navne, og de kan fortælle historier om deres fælles oplevelser.³⁵ På denne måde udvikler forældrene en slags omgangsfællesskab.

De religiøse begivenheder udgør ligesom sportsaktiviteterne en social arena, hvor kvinderne møder hinanden. Det særlige ved denne form for omgangsfællesskab er imidlertid, at det er begrænset til en bestemt sfære af kvindernes liv. Som Dyck skriver, kan dette situationelle og begrænsede fællesskab være højt værdsat, men dets begrænsede natur medfører også, at der næppe udvikler sig en følelse af altomfattende tilhørsforhold til en social gruppe.³⁶ I de irakiske kvinders tilfælde giver deres tilknytning til det religiøse miljø dem måske en følelse af tilhørsforhold og identifikation med andre irakiske shia-muslimer i København. Men omgangsrelationerne rækker kun til en vis grad uden for de fælles aktiviteter, fordi der kun er begrænsede forventninger og forpligtelser associeret med dem. For hovedparten af kvinderne udviklede det religiøse miljø sig derfor ikke til et fællesskab, som de interagerede med uden for de religiøse aktiviteter. For eksempel så mange af deltagerne ved Umm Alis arrangementer kun hinanden ved disse lejligheder. De forklarede mig, at de ikke kunne se hinanden derhjemme, fordi

deres lejligheder ikke var så store, som deres hjem ville have været i Irak, og dette opmuntrede ikke til sociale aktiviteter derhjemme. Derudover havde kvinderne ikke meget tid til at socialisere i deres hverdag, fordi de skulle tage sig af husholdet og børnene, ligesom de måske skulle deltage i diverse aktiveringskurser, hvis de var på overførselsindkomst.

Mange kvinder havde således et stort netværk af omgangsfæller, men de fleste af dem så kun et lille antal personer privat. Dette forklarer hvorfor kvinder, som kendte mange mennesker fra deres religiøse aktiviteter, stadig kunne fastholde, at de ikke havde nogen venner i København. Det langt mindre netværk af veninder, som nogle kvinder havde, var udgjort af kvinder, som havde været inviteret hjem til hinanden, og som kendte til hinandens nærmeste familie og børn. Nogle gange skete det, at kvinder som havde kendt hinanden perifert i Irak udviklede tættere forhold i Danmark udsprunget af deres tidligere svage kontakt eller fælles bekendte. Veninder hjalp hinanden med praktiske ting, gik ud at handle sammen, fulgtes til forskellige arrangementer, besøgte hinanden eller ringede jævnligt sammen. Mens kvinder i den bredere gruppe kun kendte hinandens kaldenavne, dvs. det navn de blev kaldt, når de havde fået børn (f.eks. Umm Ali, se note 16) kendte veninder måske også hinandens oprindelige navne, og de vidste mere om hinandens personlige situationer. Det at fortælle sig selv og udveksle information om hinandens personlige liv var således én måde at skabe et tættere forhold.³⁷

Grænsen mellem omgangsrelationer og tættere venskaber kunne være meget flydende, hvilket jævnligt ledte til skuffede forventninger. Dette vedrørte især graden af deltagelse og opmærksomhed, som kvinderne gav hinanden samt et konstant fokus på hvem, der blev inviteret til hvilke arrangementer. Da en gruppe kvinder vendte tilbage fra en pilgrimsrejse til Mekka (*hajj*), tog jeg med Umm Fatima på et par '*hajj* besøg'. Det er en tradition, at slægtninge, naboer og andre tager på besøg hos en person, som netop er vendt tilbage fra pilgrimsrejsen. Umm Fatima fortalte mig, at den besøgende godt kan medbringe en gave, men det vigtigste er, at "*man husker den anden*" ved at besøge hende. Hun havde i øjeblikket selv et anstrengt forhold til en bekendt, som havde forventet at se hende, men som hun ikke havde haft tid til at besøge. Denne form for social udveksling var især vigtig i tættere forhold, men den eksisterede også på et mere generelt niveau, hvor kvinder for eksempel følte sig forpligtet til at deltage i hinandens organiserede begivenheder. Arrangementer såsom forlovelser, bryllupper eller mindehøjtideligheder for en nyligt afdød person (*fatiha*) blev i nogle kredse betragtet som mest succesrige, hvis et stort antal personer havde deltaget. Det blev taget som udtryk for arrangørens eller hendes families personlige status. Ved en *fatiha* var et stort antal deltagere et tegn på både den afdødes og den udvidede families status. Derfor gengældte man også deltagelse, hvilket en kvinde forklarede til mig på følgende måde: "*Hvis du kommer til min fatiha, kommer jeg til din.*" Samtidig

var dog ikke alle begivenheder åbne for enhver, og især ved forlovelsesfester og bryllupper var det tilbagevendende samtaleemne, hvem der var blevet inviteret til et bestemt arrangement. I nogle tilfælde var det ikke bare værtinden, men også hendes veninder, som kunne invitere deltagere. For eksempel blev jeg inviteret til en ung kvindes forlovelsesfest af moderens veninde. I andre tilfælde var invitationerne mere begrænsede, fordi nogle familier ikke satte pris på (eller havde råd til) store fester. Umm Fatima brugte meget tid på at spekulere på, hvorfor hun ikke var blevet inviteret til Umm Amals datters forlovelse. De to kvinder var ikke tætte, de var nærmere omgangsfæller, men igennem deres fælles veninde Umm Zainap havde de tilbragt en del tid sammen, og vigtigst af alt havde de besøgt hinandens hjem. Umm Fatima syntes derfor, at Umm Amal burde have inviteret hende til festen. Hun endte med at konkludere, at hun ikke var blevet inviteret på grund af en tidligere uoverensstemmelse, som hun havde haft med brudgommens mor. Dette eksempel illustrerer, hvorledes forskellige relationer indeholder forskellige former for udveksling og tilskrives forskellig betydning, ligesom det viser, hvordan den flydende grænse mellem omgangsrelationer og venskaber hurtigt kunne lede til skuffede forventninger.

Konklusion: Fællesskabet og dets begrænsninger

For migranter kan det etniske fællesskab være én form for identifikation, men de fællesskaber, der skabes blandt dem kan også være for eksempel moralske, sociale og historiske og være baseret på andre dimensioner af deres identitet end blot den etno-religiøse baggrund.³⁸ I denne artikel har jeg vist, hvordan de irakiske kvinder bruger ritualer og fortællinger til at skabe både religiøse, moralske og sociale fællesskaber. Fejringen af muharram relaterer sig til flere niveauer af fællesskab. Den relaterer sig til et historisk, shiitisk fællesskab centreret om lidelse, den skaber også et irakisk fællesskab (fordi den irakiske historie inddrages), den kæder individuelle livshistorier sammen med den kollektive historie, og den bliver en personlig kropslig erfaring, der kan genopleves år efter år. Styrken ved muharram synes at være, at den både giver kvinderne mulighed for at blive del af et mere abstrakt fællesskab – irakere, shiitter – og blive del af en gruppe kvinder, som de kender mere eller mindre personligt. På den ene side giver begivenheden kvinderne mulighed for at samles om en fælles baggrund, men på den anden side giver den dem også mulighed for at relatere sig til deres hverdagsliv i København. I den forstand handler muharram-traditionen altså ikke kun om fortiden, men den giver mening til kvindernes nuværende liv, f.eks. som flygtninge fra et brutalt regime. Havde traditionen ikke fortsat givet mening i kvindernes liv, var den blevet kitsch.³⁹ Ritualer er dermed indlejret i de aktuelle sociale og politiske sammenhænge, inden for hvilket det finder sted.

Selvom det blev fremstillet som et naturligt fællesskab af irakere, bestod deltagerne af kvinder med meget forskellige baggrunde og divergerende holdninger til de religiøse traditioner. Kvindernes fællesskab bliver forhandlet i samspillet mellem de abstrakte former for identifikation skabt i ritualer og det sociale samvær, der finder sted før, under og efter ritualer. Det religiøse miljø bliver et sted, hvor irakiske kvinder kan skabe et netværk i København. Ved at være til stede og aktivt deltage, kan de desuden fremstå som religiøst hengivne kvinder foran de andre. De kan også bruge fejringen som en legitim grund til at komme ud af hjemmet og tilbringe tid med andre kvinder. Endelig er de religiøse aktiviteter et kommunikationsforum, hvor man udveksler nyheder og viden. Både de store og små fortællinger kommer til at præge deres samvær. De fællesskaber, der skabes, er ikke nødvendigvis varige fællesskaber, og de har ikke nødvendigvis stor betydning i forhold til andre aspekter af kvindernes liv.⁴⁰ Ligesom følelsen af *communitas* er midlertidig, rækker kvindernes relationer til hinanden ikke altid ind i deres privatliv. Artiklen viser, at det er nødvendigt at undersøge, hvilke former for fællesskaber, der dannes blandt etniske minoriteter i Danmark snarere end blot at tage for givet, at sådanne fællesskaber eksisterer på baggrund af en fælles oprindelse.

Noter

- 1 Jeg takker Lene Andersen, Else Marie Kofod og den anonyme fagfællebedømmer for deres konstruktive kommentarer til denne artikel.
- 2 Artiklen er baseret på ca. 15 måneders feltarbejde blandt irakiske kvinder og deres familie i København med fokus på kvindernes religiøse aktiviteter og hverdagsliv. De kvinder, som jeg arbejdede med, kom til Danmark som flygtninge eller via familiesammenføring i årene mellem 1988 og 1996, og de var således forholdsvis veletablerede i København. Kvinderne havde en arabisk baggrund og stammede fra Bagdad og andre større byer i Irak. De havde alle mindst en gymnasieeksamen og var fortrinsvis praktiserende shiamuslimer.
- 3 Begrebet 'forestillede fællesskaber' stammer fra Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 1983.
- 4 Amit, Vered: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, 2002a; Olwig, Karen Fog: "Fællesskabets begravelse? Oprindelse og forbundethed blandt caribiske migranter". i *Tidsskriftet Antropologi*, 2006, 50: 149-64.
- 5 Amit 2002a. Amit, Vered: "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, 2002b.
- 6 Amit 2002a, s.10.
- 7 For en kritisk diskussion af begrebet *community*, se f.eks. Baumann, Gerd: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge University Press, 1996, s. 14ff samt Amit, Vered: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, 2002 og "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, 2002.
- 8 Durkheim, Emile: *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press, 1995 [1912]; Gennep, Arnold Van: *The Rites of Passage*. Chicago University Press, 1960 [1909].

- 9 Sjørslev, Inger: "Ritual, performance og socialitet. En introduktion" i Inger Sjørslev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, 2007, s. 9.
- 10 Jf. Comaroff, Jean og John Comaroff: "Introduction" i *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Colonial Africa*. The University of Chicago Press, 1993, s. xviii; Sjørslev 2007; Mitchell, Clyde: *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press, 1956.
- 11 Eftersom den islamiske kalender er elleve dage kortere end den gregorianske kalender, betyder det, at de muslimske højtider hvert år flytter sig ca. elleve dage frem i forhold til det gregorianske kalenderår. Muharram kan således finde sted på alle årstider.
- 12 Kühle, Lene: *Moskeer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder*. Forlaget Univers, 2006, s. 142-43.
- 13 Et *hussainiya* er en shiittisk religiøs institution, hvor man kan bede, modtage religiøs undervisning eller afholde sociale aktiviteter.
- 14 I populær shia-islam kan individer opnå personlig fortjeneste hos Gud ved at deltage i rituelle handlinger og udføre andre gerninger, der ikke er obligatoriske. I sin indføring i shia-islam skriver Mojan Momen at: "*Life for a devout Shi'i is perceived very much as having an account with God. This account is credited and debited during one's life*" (1985, s. 233).
- 15 Flaskerud, Ingvald: "'Oh, My Heart is Sad. It Is Moharram, the Month of Zaynab': The Role of Aesthetics and Women's Mourning Ceremonies in Shiraz" i Kamran Scot Aghaie (red): *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. University of Texas Press, 2005, s. 66.
- 16 Alle navne er pseudonymer. Det arabiske ord *umm* er dialekt for mor, og Umm Ali betyder således 'Alis mor'. I flere arabiske lande er det almindeligt, at forældre efter fødslen af deres første barn ikke længere kaldes ved deres fornavn, men i stedet for 'mor til...' og 'far til...'.
- 17 Denne tekst betegnes *ziara*. "*Ziara*" betyder både 'besøg' og 'pilgrimsfærd', og det er en tekst, der sædvanligvis læses, når man besøger en grav. Den består blandt andet af en række velsignelser af profeten Muhammads familie og forbandelser over deres fjender. Når teksten læses i København, udgør det et metaforisk besøg til Imam Hussains grav (og andre grave).
- 18 Turner, Victor 1969: *The Ritual Process*. Aldine.
- 19 Turner 1969, s. 127.
- 20 Connerton, Paul: *How Societies Remember*. Cambridge University Press, 1989.
- 21 Connerton 1989, s. 43.
- 22 Jf. Bell, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, 1997, s. 105.
- 23 Jeg har selv observeret banneret ved adskillige *ashura*-processioner i København (2004, 2005, 2007, 2008), Schubel har beskrevet banneret som en del af *ashura*-processioner i Thornhill, Ontario, og Lara Deeb har beskrevet bannerets brug i de sydlige forstæder til Beirut i Libanon. Se Schubel, Verner James: "Karbala as Sacred Space among North American Shi'a. 'Every day is Ashura, Everywhere is Karbala'" i Barbara Daly Metcalf (red): *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, 1996, s. 189 og Deeb, Lara: *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press, 2006, s. 155.
- 24 Schubel 1996, s. 187.
- 25 Schieffelin, Edward: "Performance and the Cultural Construction of Reality" i *American Ethnologist* 1985, 12(4): 707-24; Bruner Edward: "Experience and Its Expressions" i Victor Turner og Edward Bruner (red): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, 1986.
- 26 Sjørslev, Inger: "Ritual, performance og socialitet. En introduktion" i Inger Sjørslev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, 2007, s. 12.
- 27 Schieffelin, Edward: "Problematising Performance" i Felicia Hughes-Freeland (red): *Ritual, Performance, Media*. Routledge, 1998, s. 198; Schieffelin 1985.
- 28 Rubow, Cecilie: *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Forlaget Anis, 2000, s.50; Humphrey, Caroline og Jean Laidlaw: *The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Clarendon Press, 1994, s. 106.
- 29 Jf. Anderson 1983.

- 30 For en analyse af aktiviteternes betydning for arrangørernes sociale position og tilhørsforhold til det danske samfund, se Pedersen, Marianne Holm: *Practices of Belonging. Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*. Ph.d. afhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet, 2009, kap. 3 og kap. 5.
- 31 Gluckman, Max: "Gossip and Scandal. Paper in Honor of Melville J. Herskovits" i *Current Anthropology* 4(3): 135-159, 1963, s. 308.
- 32 Jf. Al-Ali, Nadjie: *Iraqi Women. Untold Stories from 1948 to the Present*. Zed Books, 2007, s. 138; Al-Khayyat, Sana: *Honour and Shame. Women in Modern Iraq*. Saqi Books, 1990.
- 33 Jf. White, Jenny B.: "Civic Culture and Islam in Urban Turkey" i Chris Hann og Elizabeth Dunn (red): *Civil Society. Challenging Western Models*. Routledge, 1996, s. 148.
- 34 Sansom, Bruce: *The Camp of Wallaby Cross. Aboriginal Fringe Dwellers in Darwin*. Australian Institute of Aboriginal Studies, 1980, s. 137-38; Dyck, Noel: "'Have You Been to Hayward Field?': Children's Sport and the Construction of Community in Suburban Canada" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Verso, 2002.
- 35 Dyck 2002, s. 116.
- 36 Dyck 2002, s. 107
- 37 Jf. Tjørnhøj-Thomsen, Tine: "Slægtskab. Tilblivelse, forbundethed og fællesskab" i Kirsten Hastrup (red): *Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse*. Hans Reitzels Forlag, 2004, s. 150.
- 38 Jf. Olwig 2006.
- 39 Schierup, Carl-Ulrik og Aleksandra Ålund: *Will They Still be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*. Almqvist & Wiksell, 1986, s. 205; Giddens, Anthony: *En løbsk verden. Hvordan globaliseringen forandrer vores tilværelse*. Hans Reitzels Forlag, 2000, s. 45.
- 40 Jf. Amit 2002, Dyck 2002.

Litteratur

- Al-Ali, Nadjie 2007: *Iraqi Women. Untold Stories from 1948 to the Present*. Zed Books, London.
- Al-Khayyat, Sana 1990: *Honour and Shame. Women in Modern Iraq*. Saqi Books, London.
- Amit, Vered 2002a: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London, s. 1-20.
- 2002b: "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, Virginia, s. 13-70.
- Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.
- Baumann, Gerd 1996: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Routledge, London.
- Bell, Catherine 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, Oxford.

- Bruner Edward 1986: "Experience and Its Expressions" i Victor Turner og Edward Bruner (red): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Urbana, s. 3-30.
- Comaroff, Jean og John Comaroff 1993: "Introduction" i *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Colonial Africa*. The University of Chicago Press, Chicago, s. xi-xxxvii.
- Connerton, Paul 1989: *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Deeb, Lara 2006: *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press, Princeton.
- Durkheim, Emile 1995 [1912]: *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press, New York.
- Dyck, Noel 2002: "'Have You Been to Hayward Field?': Children's Sport and the Construction of Community in Suburban Canada" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London, s. 105-123.
- Flaskerud, Ingvild 2005: "'Oh, My Heart is Sad. It Is Moharram, the Month of Zaynab': The Role of Aesthetics and Women's Mourning Ceremonies in Shiraz" i Kamran Scot Aghaie (red): *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. University of Texas Press, Austin, s. 65-91.
- Gennep, Arnold Van 1960 [1909]: *The Rites of Passage*. Chicago University Press, Chicago.
- Giddens, Anthony 2000: *En løbsk verden. Hvordan globaliseringen forandrer vores tilværelse*. Hans Reitzels Forlag, København.
- Gluckman, Max 1963: "Gossip and Scandal. Paper in Honor of Melville J. Herskovits" i *Current Anthropology* 4(3): 135-159.
- Humphrey, Caroline og Jean Laidlaw 1994: *The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Clarendon Press, Oxford.
- Kühle, Lene 2006: *Moskeer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder*. Forlaget Univers, Højbjerg.
- Mitchell, Clyde 1956: *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press, Manchester.
- Momen, Mojan 1985: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press, New Haven.
- Olwig, Karen Fog 2006: "Fællesskabets begravelse? Oprindelse og forbundethed blandt caribiske migranter" i *Tidsskriftet Antropologi* 50: 149-64.
- Pedersen, Marianne Holm 2009: *Practices of Belonging. Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*. Ph.d. afhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

- Rubow, Cecilie 2000: *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Forlaget Anis, København.
- Sansom, Bruce 1980: *The Camp of Wallaby Cross. Aboriginal Fringe Dwellers in Darwin*. Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.
- Schieffelin, Edward 1985: "Performance and the Cultural Construction of Reality" i *American Ethnologist* 12(4): 707-24.
- 1998: "Problematizing Performance" i Felicia Hughes-Freeland (red): *Ritual, Performance, Media*. Routledge, London, s. 194-207.
- Schierup, Carl-Ulrik og Aleksandra Ålund 1986: *Will They Still be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*. Almquist & Wiksell, Stockholm.
- Schubel, Verner James 1996: "Karbala as Sacred Space among North American Shi'a. 'Every day is Ashura, Everywhere is Karbala'" i Barbara Daly Metcalf (red): *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley, s. 186-203.
- Sjørnslev, Inger 2007: "Ritual, performance og socialitet. En introduktion" i Inger Sjørnslev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, s. 9-33.
- Tjørnhøj-Thomsen, Tine 2004: "Slægtskab. Tilblivelse, forbundethed og fællesskab" i Kirsten Hastrup (red): *Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse*. Hans Reitzels Forlag, København, s. 139-159.
- Turner, Victor 1969: *The Ritual Process*. Aldine, Chicago.
- White, Jenny B. 1996: "Civic Culture and Islam in Urban Turkey" i Chris Hann og Elizabeth Dunn (red): *Civil Society. Challenging Western Models*. Routledge, London, s. 141-152.

Great and Small Stories: Ritual and Community among Iraqi Women in Copenhagen

Anthropological research on migration has primarily studied the topic of community in relation to migrants' national, religious, or political identities. Yet, it is important to also explore the concrete, social relations that develop among migrants at the place where they are currently living. This article investigates how Shia Muslim Iraqi women in Copenhagen use religious rituals and stories to construct different kinds of community. Based on an analysis of the calendrical rite of Muharram, it examines the ways in which the women through the ritual relate to abstract communities drawing on their religious and national identities. It also explores how women's other social interactions may lead to more concrete communities that are based on shared presence, activities, and the exchange of gossip and personal stories. The religious milieu gains its importance because women can negotiate their sense of belonging in relation to both their socio-cultural background and their everyday lives as part of an ethnic minority in Denmark. Nevertheless, the sense of community constructed among women does not necessarily extend outside of the religious activities. The article argues that it is necessary to thoroughly examine the sometimes contingent forms of community and belonging constructed among ethnic minorities rather than taking for granted that such communities exist on the basis of people's shared point of origin.