

At blive muslim: krop og ritualisering¹

Af *Kate Østergaard*

Ritualer er af betydning for nye muslimer i Danmark både i forbindelse med det at kropsliggøre den nye identitet men også i forhold til at skabe brud og kontinuitet mellem sig selv og andre. Blandt konvertitterne er der en tendens til, at også hverdagslivet ritualiseres og til at stille nye spørgsmål til ritualerne, hvorved de forandres.

Amina er ikklædt et hvidt tørklæde og en sort arabisk overfrakke, *djilbab*. Hun fortæller, at det at være praktiserende muslim er at indrette sit liv derefter. Det er at udføre bøn til tiden og være forberedt på mærkelige situationer, derfor har hun altid et lagen med i tasken, som hun kan benytte som bedetæppe. Det at være praktiserende muslim er dog mere end blot at udføre bøn, det er også at tilbede Allah i alle de handlinger, man foretager. Dette eksemplificerer Amina ved, at man som muslimsk kvinde med et dansk udseende og tørklæde er forpligtet på at vise et godt eksempel. Det gælder om at hilse på folk på en ordentlig måde, at rejse sig op i bussen for dem, der ikke går så godt og at følge gamle damer over vejen. Faktisk mener hun, at det er en fordel at bo i Danmark, hvor folk hele tiden kigger efter hende, og hun bliver mødt med negative reaktioner fra folk på gaden, hvilket minder hende om, at hun er muslim, for det gør det lettere hele tiden at tænke på Gud, i alt hvad man gør og derved opnå fortjeneste på dommedag.

Amina er et eksempel på, hvordan konvertitter har en tendens til at påtage sig en identitet som praktiserende muslimer. Det at være praktiserende muslim er for Amina dog ikke bare et spørgsmål om at udføre de obligatoriske ritualer såsom bøn, men tillægges samtidig en etisk og moralsk dimension, hvor bønnes forbindes med en model for adfærd generelt. På denne vis tilstræbes det, at hele hverdagslivet ritualiseres. For de fleste konvertitter er det således vigtigt ikke bare at tænke, men også at handle som en muslim i dagligdagen. De praktiserer renselse og bøn, ændrer kostvaner, og udseende og går op i, hvordan man omgås det modsatte køn i forbindelse med f. eks at undgå fysiske berøringer såsom håndtryk og at slå blikket ned. Det er tendenser, som bl.a. Karen-Lise Johansen (2002) tidligere har påvist også findes blandt, hvad der kan kaldes vakte, unge muslimer. Der er da også mange lighedspunkter mellem konvertitter og vakte unge, der kan siges

også at betone, at islam har været et individuelt valg. Der er desuden i begge tilfælde tale om, at man befinder sig i en minoritetssituation, hvor man må forholde sig til majoriteten af ikke-muslimer, ligesom der ofte er en tendens til at positionere sig i forhold til såkaldt kulturmuslimer.

For Amina er det også af betydning, at hun har et dansk udseende, hvilket hun fremhæver som en årsag til, at hun i særlig grad er forpligtet på at udvise et godt eksempel. Ligeledes betones det i fortællingen, at hun pga. kombinationen af "islamisk" klædedragt herunder tørklædet og sit "danske" udseende bliver mødt med særlige negative reaktioner fra omgivelserne. Andre konvertitter fortæller således ligefrem om, at de bliver betragtet som landsforrædere. Disse aspekter fylder så meget for Amina i situationen, at tørklædet ikke italesættes som et spørgsmål om at undgå at vække opmærksomhed som kvinde i det offentlige rum og dermed om ærbarhed. Derimod fremgår det, at hun netop tiltrækker sig opmærksomhed, og det dominerende i fortællingen har at gøre med at være både dansk og muslimsk, hvilket opfattes som en prøvelse, man opnår særlig fortjeneste for. Det er da også en udbredt tendens, at konvertitter er meget optagede af at forhandle, hvad henholdsvis danskhed og muslimskhed indebærer. I Aminas tilfælde er der dog ikke tale om et modsætningsforhold, idet hun betoner kontinuiteten i forhold til sin opvækst. Hun siger således: "Min far har arbejdet med handicappede børn, så jeg er vokset op med et ideal om, at man skal hjælpe dem, der er i nød, og dem som er anderledes."

Konvertitterne befinder sig ofte i en udsat position, hvor de af familien og den tidligere omgangskreds bliver mødt med angst og vrede, mens de i de nye muslimske sociale sammenhænge ganske vist bliver mødt med glæde men også med mistro. Mange konvertitter gifter sig desuden inden eller efter konversionen med en muslim med en anden etnisk baggrund og skal også forholde sig til en ny familie med andre traditioner og værdier. Der er således ofte en kærlighedshistorie involveret i konvertitternes beretninger, selv om det ikke behøver at være årsagen til konversionen. Tværtimod er det ofte underforstået, at det at gifte sig er en del af det at blive en mere fuldendt muslim. Dette kan konvertitterne forsvare teologisk, men samtidig fungerer det som et middel til at blive integreret i nye fællesskaber med fødte muslimer.

Konversion kan da også betragtes som en genforhandling af ens identitet gennem et kompliceret spændingsforhold mellem kontinuiteten til den baggrund, som konvertitten forlader og forandringen til det nye religiøse tilhørsforhold. I disse forhandlinger og i den proces det er at blive muslim, spiller ritualer ofte en afgørende rolle. Ritualer som bøn og faste forbindes i høj grad med det at blive muslim. Der synes her at være en forskel i forhold til Karen Lise Johansens undersøgelse af unge, vakte muslimer (2002). Hun skelner under religiøs praksis mellem formel rituel praksis, regelbunden praksis og etisk adfærd, hvor formel praksis forstås som aktiviteter, hvor der skabes et særligt helligt rum, sådan som der gør ved bøn, faste og pilgrimsfærd. Man kunne her tilføje, at disse ritualer kan betegnes som formelle, idet disse ritualer teknisk set betegnes som *'ibâdât* tilbedelse af Gud og som pligter indenfor islamisk ret.² Karen Lise Johansen finder, at de formelle ritualer for vakte unge ofte træder i baggrunden, og regelbunden praksis såsom påklædning og spiseregler samt etik træder i forgrunden.

For konvertitterne i indeværende undersøgelse forholder det sig anderledes. Der kan, sådan som det fremgår af Aminas fortælling, ses en vægtlægning på regelbunden adfærd såsom påklædning og på etiske aspekter, men konvertitterne betoner de formelle ritualer mindst lige så meget som regelbunden adfærd og etik. Jeg vil her foreslå, at de formelle ritualer betones, fordi de kan fungere både som et middel til at gøre den nye identitet til en kropslig erfaring og dermed en slags selvudvikling, men også som en slags kapital, hvor man kan bevise overfor sig selv og andre, at man virkelig er blevet muslim.

At lære en ny tradition som voksen

I forbindelse med konversion til islam kan de formelle islamiske ritualer betragtes som en vigtig del af det at lære at blive muslim. Mit teoretiske grundlag, som jeg kun flygtigt vil berøre her³, er Pierre Bourdieus praksisteori, hvor handling forstås i forhold til termen *habitus*. Det er en slags inkorporerede tilbøjeligheder, der gør, at man gennem opvæksten lærer sig måder at handle på eller ”at spille spillet på”, så man – uden at tænke videre over det eller være bevidst om det – ved, hvad man skal gøre i bestemte situationer samtidig med, at man har et vist handlerum. Samtidig med at man handler, bekræfter eller

naturaliserer man og ændrer de vilkårlige inddelinger af verden, som fremstår som selvfølgelig, og dermed med Bourdieus term beskrives som miskendte. Socialisering er i denne forståelse ikke et spørgsmål om at videreføre ideer på et intellektuelt plan, men om at inkorporere bestemte handle-mønstre. Det kan derfor påpeges, at når man i forbindelse med konversion skal resocialiseres og lære sig en ny tradition, så involverer det ikke kun intellektuelle men også kropslige processer.

Bourdieu beskæftiger sig imidlertid med primær socialisering, hvilket kan formodes at være anderledes, end når man som voksen skal resocialiseres til en ny tradition. I den forbindelse foreslår jeg, at det er lettere og mere konkret at forholde sig til rituelle teknikker, der er eksplicite, end til *doxa* forstået som implicite og miskendte praktikker, som fødte muslimer har inkorporeret gennem opvæksten, og som i øvrigt varierer fra sted til sted. De formelle ritualer kan derfor fungere som discipliner og teknikker til en selvudvikling og en måde at omforme sig på, hvor nye opdelinger af verden kan naturaliseres, sådan som Talal Asad også har foreslået det i forbindelse med sit studie af munke i middelalderen (1993).

Vigtigheden af bestemte kropsteknikker er i særdeleshed relevant i forbindelse med formelle islamiske ritualer, såsom renselse, bøn og faste. Formelle islamiske ritualer er nemlig netop udskilt som ritualer gennem markører som *niya*, dvs. intentionen, hvor man gør det klart, hvad det er for et ritual, man er i færd med at skulle udføre og med særlige krav og detaljerede regler for, hvordan ritualerne skal udføres og i hvilken rækkefølge for at være gyldige. De islamiske ritualer er således markeret i forhold til dagligdagen netop gennem at være eksplicite og med en præcis efterfølgelse af regler⁴. På denne vis bekræfter de Bourdieus teori om sociale handlinger generelt som miskendte strategier⁵, samtidig med at det viser sig, at ritualer nok er sociale handlinger, men af en ganske særlig art.⁶ Samtidig kan man dog ved hjælp af Bourdieus praksisteori og Asads betragtninger over kroppen og ritualer betone, at også ritualer er kropslige handlinger, der ikke udelukkende kan betragtes som symbolske. Ritualer er nemlig samtidig fysiske handlinger, der er med til at skabe bestemte erfaringer. Dette kan illustreres med bønnen.

Hvis vi betragter formålet med f.eks. bønnen som at opnå forbindelse med det guddommelige, så opnås dette ved, at man sammen med bestemte ord udfører bestemte kropsbevægelser. Når man siger: "Gud er stor" eller fremsiger Koranen, dvs. Guds ord, og samtidig udfører disse kropsbevægelser, hvor man bl.a. nedkaster sig med panden mod jorden, så dramatiserer man i ord og gerninger gud, som den ophøjede Gud, der er uafhængig af de jordiske forhold, som mennesket er underlagt. Der er tale om en symbolik, men også om konkrete kropsbevægelser eller teknikker, hvor igennem den religiøse erfaring bliver mulig.

De formelle ritualer er også en velegnet måde at bevise for sig selv og andre på, at man er blevet muslim, i en sårbar situation, hvor man er en minoritet, der kommer til traditionen udefra. Det kan fungere som bevis, ikke mindst fordi islamisk teologi traditionelt har lagt lige så stor vægt på ortopraksi som på ortodoksi. Strategisk set kan det give kulturel kapital at udføre rituelle handlinger, så man kan identificere sig som praktiserende muslim i modsætning til såkaldte kulturmuslimere og således gennem praksis på forskellig vis positionere sig i forhold til majoriteten af ikke-muslimere og til andre muslimer. Samtidig er der en tendens til, at ritualerne ikke, som for fødte muslimer er selvfølgelige, men kræver en højere grad af forklaringer og efterrationaliseringer.

Krav om forklaringer og ændringer i rituel praksis

Det kan formodes, at ritualer i et vist omfang ændres af konvertitter, siden de er opvokset i andre traditioner og har andre tilgange til ritualerne. Formelle islamiske ritualer er ganske vist ikke *doxa* i betydningen implicite kropslige dispositioner, men er eksplicitte og styret af regelefterfølgelse. Disse regler er imidlertid som oftest kun beskrevet, men ikke forklaret i islamiske religiøse skrifter. Konvertitter efterspørger derfor ofte forklaringer af de regler, der er betragtet som selvfølgelige af mange fødte muslimer. Det gælder f.eks. tolkningerne af vigtigheden af de fem daglige bønner. Abdul Haqq forklarer således om bønnen:

Når vi får pålagt 5 daglige bønner, så svarer det til dråben, der drypper, og bliver ved med at dryppe på samme sted. Så kan den udhule selv den hårdeste klippe. Der er vores hjerte jo sådan en stor formørket slagge af egoer og selv-

forherligelse og selvfedme, og hvad det nu hedder. Der kan bønnerne jo slå hul på den slagge og trænge igennem til det spirituelle hjerte, så Guds lys kan komme til at skinne.

Ja, og især hvis man i sin bøn opnår at have en stor grad af inderlighed, altså bønnerne ikke bare er noget man skynder sig at kaste ind på bedetæppet, fordi det nu er den tid. Regelmæssig bøn er således vigtig, fordi det udhuler klippen.

På denne måde er vigtigheden af de daglige tidebønner forklaret og også genfortolket på nærmest sufisk vis. Det er ikke bare opfattet som en ordre og noget almindeligt at gøre, i stedet er en dimension af selvudvikling og inderlighed tilføjet ritualen. De rituelle forandringer er sjældent et spørgsmål om direkte ændringer i de formelle forskrifter som konvertitterne således, som det er fremgået, tværtimod er meget optagede af. Det forekommer dog i enkelte tilfælde, som fx Khadija, der overholder bønnerne, men nægter at forrette dem på det rituelle sprog arabisk. Hun siger således:

Når jeg beder, siger jeg alle bønnerne på dansk, fordi jeg ser det på den måde, at hvorfor skulle jeg ikke kunne gøre det. Jeg er sikker på, at Gud forstår alle sprog. Jeg synes, at det er arrogant, hvis man siger, at Gud kun forstår arabisk, så det er også lidt af ren stædighed, at jeg har nægtet at lære det på arabisk. Det vil jeg bare ikke.

En mere typisk forandring er dog, at de formelle forskrifter ikke ændres, men i stedet udvides til en stræben efter konstant gudstilbedelse, sådan som det fremgik af Aminas fortælling, der indledte denne artikel. Her fungerer markørerne såsom intention og regel efterfølgelse ikke længere som udskillelse i forhold til hverdagen, men snarere i forhold til konteksten og majoriteten af ikke-muslimer. Til det at være praktiserende muslim tilføjes desuden, som nævnt, en etisk og moralsk dimension.

Der har ikke været stor opmærksomhed blandt forskere på forandringer af islamiske ritualer. I forlængelse af det foregående kan nævnes Bruce Lincoln (2002), der er interesseret i rituelle forandringer generelt, og som netop har beskæftiget sig hermed i forhold til, hvordan ritualer er markerede handlinger, og hvordan der sker forandringer ved, at der skabes markeringer i forhold til hverdagen og andre ritualer. Endnu en nyttig tilgang er John Bowen (1993), der behandler, hvordan muslimer i Indonesien positionerer sig selv

gennem forskellige diskurser om ritualer⁷. I det følgende har jeg ladet mig inspirere heraf til at overveje positioneringer blandt konvertitter i forbindelse med jul og faste.

Praktisering af jul

En vigtig måde for konvertitterne at positionere sig på er spørgsmålet om jul.

Jul og andre højtider spiller nemlig en betydningsfuld rolle for konvertitter; enten ved brud eller ved kontinuitet. I nogle konvertitmiljøer er det afgørende at markere en afstandtagen fra jul, som betragtes som *harâm*, forbudt. Således er det særligt konvertitter, der har travlt med at uddele foldere i moskeer og til møder om det forbudte i at deltage i jul, der betragtes som en måde, hvorpå man efterligner *kuffâr*, de vantro, på. Unge konvertitter, der bor hos deres forældre, sørger i nogle tilfælde for at være hos muslimske bekendte juleaften, hvor deres forældre og søskende holder jul.

I modsætning hertil er der konvertitter, der argumenterer for, at det er islamisk at fejre jul, sådan som de altid har gjort. Argumentet er, at det er en lokal tradition eller vane, der ikke er i modsætning til islam, siden Jesus er anerkendt som en profet. På denne vis kan man i forhold til jul positionere sig som henholdsvis salafi eller sufi.

Der findes dog også midterpositioner, hvor konvertitter enten skjult eller åbenlyst er sammen med deres familie juleaften, hvilket forsvares med, at de finder det islamiske princip om, at man skal ære og respektere sine forældre og sin familie tungere end princippet om, at man ikke bør fejre jul. Samtidig bedyres det, at der i de fleste familier ikke er noget specielt religiøst ved julen, det er bare en familieaften. En anden højtid der deler konvertitter, er spørgsmålet om faste og fest i forbindelse med Ramadan.

Praktisering af Ramadan

Forskrifterne om afholdenhed fra føde og væske fra solopgang til solnedgang fortolkes ofte af konvertitterne med en vægt på et aspekt af sundhed, der inkluderer både fysiske og mentale aspekter. Nogle konvertitter tenderer således til at tilslutte sig en 'puritansk' fortolkning af fasten og er skeptiske overfor festlighederne, der foregår om natten i ramadan, og den rigelige og luksuriøse mad der ofte forbindes med fasten blandt fødte muslimer. Disse konventioner forstås som materialistiske og en udvanding af fasten og fortolkes som en mangel på fromhed blandt såkaldte kulturmuslimer. I denne situation tager kon-

vertitterne det for givet, at fromhed og fokus på føde og andre materielle ting er modsætninger. I andre sammenhænge som f.eks. blandt fattige muslimer i Casablanca er der ingen modsætning mellem mad og fromhed, der fungerer maden snarere som en velsignelse fra Gud. Fasten i dagtimerne fungerer som en forberedelse og kontrast til festlighederne om natten, og er et tegn på den barmhjertige Gud, der har nedsendt Koranen til menneskeheden (Østergaard, 1996).

En anden forskel har at gøre med minoritetssituationen i Danmark. I Casablanca symboliserer ramadan det nationale fællesskab gennem den særlige marokkanske mad, der spises, og gennem de fælles, nationalt bestemte tider for fastens påbegyndelse og afslutning, som også markeres gennem nationale medier som fjernsynet. Her annonceres det, når nymånen er set, og Marokko starter fasten, ligesom det hver dag annonceres, når der er fastebrydning. Fjernsynet bringer også gaver i form af familie tv-serier, der løber hver dag gennem hele måneden, og som er afstemt i tidspunktet, så man kan følge med i den, lige efter man har indtaget sit måltid.

I modsætning hertil foregår ramadan i Danmark i en minoritetskontekst, hvor praktisering af fasten i stedet markerer en forskellighed fra majoriteten. Afholdenhed fra føde og væske udskiller en i forbindelse med frokostpauser og til møder og er noget, man bliver udspurgt om af andre danskere. Derved får fasten i højere grad karakter af et individuelt valg, der skal forsvares og reflekteres over. I Danmark er der heller ikke nogen national markering af fastens påbegyndelse og afslutning og dermed hvornår festen efter ramadan skal foregå. Muslimerne i Danmark er desuden kendetegnet ved mangfoldigheden af forskellige nationale tilhørsforhold og ideologier, hvilket i forbindelse med ramadan betyder, at de risikerer at starte og slutte fasten på forskellige tidspunkter alt efter, hvor de orienterer sig. Nogle følger deres oprindelige hjemlande såsom Pakistan, Tyrkiet eller Marokko, mens andre af primært ideologiske grunde følger Saudi Arabien. Dette stiller mange konvertitter i et dilemma, om hvorvidt de skal markere sig som danske muslimer og følge nymånen i Danmark, eller om de skal følge deres evt. ægtefælles hjemland eller den moske, sufi-orden eller anden muslimske gruppe, som de identificerer sig med.

Festen efter ramadan og herunder maden, der skal serveres er også en begivenhed, der tydeliggør forskellige positioneringer og tilhørsforhold. Konvertitter, der ikke har en ægtefælle med anden etnisk baggrund, beretter om, hvordan de føler festen som en svær tid, hvor de ikke rigtigt hører med i fællesskabet. I andre tilfælde understreger konvertitterne, at de ikke er blevet f.eks. arabere, fordi de er blevet muslimer og søger derfor sammen med andre konvertitter eller blandede par til højtidene. Maden der traditionelt forbindes med festen er i denne forbindelse også til diskussion, idet nogle vælger at følge madtraditioner fra ægtefællens hjemland, andre tager som beskrevet afstand fra den rigelige mad ved fastebrydningen, og endelig er der konvertitter, der forsøger sig med brune kager og ris á la mande eller netop søger at blande mad fra hele verden ved fastebrydningen. Der er således også gennem maden forskellige måder, konvertitter kan positionere deres identitet på.

Afslutning

Denne artikel har fokuseret på betydningen af ritualer for konvertitter og på de rituelle forandringer der kan spores i konvertitternes praksis. Her viser det sig, at Bourdieus praksisteori kan anvendes til at give en forståelse for, hvorfor konvertitter vægter formelle islamiske ritualer. Det kan nemlig forstås ud fra deres særlige situation, som voksne der skal lære sig en ny tradition og har brug for at kropsliggøre denne samtidig med, at det er lettere for dem at forholde sig til eksplicite regler end til implicite dispositioner, som fødte muslimer har lært gennem opvæksten. Samtidig er der en strategisk fordel i at identificere sig som praktiserende muslim, og derved positionere sig i forhold til såkaldte kulturmuslimer, specielt i en situation, hvor man skal 'bevise' både overfor sig selv og andre, at man faktisk er muslim. I forbindelse med rituel forandring kan det også betale sig at fokusere på konvertitternes særlige position og strategier. Selv om konvertitter generelt fokuserer meget på at følge de formelle forskrifter, så sker der faktisk forandringer. I den forbindelse spiller konteksten for handlingerne en afgørende rolle, idet ritualerne kommer til at fungerer som markerede handlinger ikke blot i kontrast til hverdagen men også i kontrast til majoriteten af ikke-muslimer. Forandringer tager desuden både form af genfortolkninger og af ændringer i konventionerne for, hvordan man praktiserer. Herved viser der sig forskellige positioneringer blandt konvertitter i Danmark. Der er således

både betoning af kontinuitet og brud med ens tidligere baggrund og ikke-muslimske omgivelser, men der er også positioneringer i forhold til andre muslimer. Dels kan man på forskellig vis betone, at man er praktiserende muslim i forhold til såkaldte kulturmuslimer, dels kan man positionere sig i forhold til de forskellige grupperinger af praktiserende muslimer i Danmark.

Litteratur

- Asad, Talal, 1993: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore
- Bell, Catherine, 1997: *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press
New York
- Bourdieu, Pierre, 1998 (1977): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge
- Bourdieu, Pierre, 1995 (1990): *The Logic of Practice*, Polity Press, Oxford
- Bowen, John R., 1993: *Muslims Through Discourse*, Princeton University Press
- Johansen, Karen-Lise, 2002: *Muslimske stemmer*, Akademisk
- Lincoln, Bruce, 2000: "On Ritual, Change and Marked Categories" in: *Journal of the American Academy of Religion*, v. 68, no. 3
- Nieuwkerk, Karin van (ed.), 2006: *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, University of Texas Press
- Roald, Anne Sofie, 2004: *New Muslims in the European context*, Brill, Leiden
- Sultán Sjöqvist, Madeleine, 2006: "Vi blev muslimer". *Svenska kvinnor berättar. En religionssociologisk studie av konversionsberättelser*, Uppsala
- Østergaard, Kate, 1996: "Raadan in Morocco: An Analysis of the Interaction of Formal and Local Traditions" in: *TEMENOS. Studies in comparative religion* 32, 113-135.
- Østergaard, Kate, 2002: *Tahâra i praksis: En ritualanalytisk undersøgelse af renselse og hamam-badning i Casablanca*, upubliceret ph.d. afhandling, Københavns Universitet.
- Østergaard, Kate: "Konversion, krop og ritualisering: omvendelse til islam i Danmark" under udgivelse i forbindelse med seminaret konversionsmodeller, John Damsa-

ger og Mogens Mogensen red. Satsningsområdet religion i det 21. Århundrede, KU.

Kate Østergaard er ph.d. og ansat som post. doc. ved Afdeling for Religionshistorie, Københavns Universitet.

¹ Denne artikel er baseret på en større undersøgelse af omvendelse til islam i Danmark, som jeg foretager sammen med Tina Jensen.

² Der findes omfattende diskussioner af, hvorvidt det er hensigtsmæssigt at skelne mellem formelle og lokale traditioner og ofte kan det betale sig at studere interaktionen imellem disse i stedet for at fastholde rigide skel. Dette har jeg selv bl.a. gjort i Østergaard 1996. Her mener jeg dog, at det kan forsvares netop, fordi konvertitter har en tilbøjelighed til at fokusere på skrifter.

³ Jeg uddyber det teoretiske fundament i artiklen ”Konversion, krop og ritualisering” (under udgivelse).

⁴ Det kan her indvendes, at andre handlinger såsom påklædning og spiseregler også er eksplicite og følger regler, men formelt set er der ikke tale om krav om hverken *niya*, eller at handlingerne skal foregå i en ganske bestemt rækkefølge for at være gyldige. Denne regelbundne adfærd fungerer, som det fremgik af Aminahs fortælling, måske på grund af ligheden med de formelle ritualer, ofte som identitetsmarkører og som en ritualisering af hverdagslivet.

⁵ Sociale handlinger betragtes af Bourdieu som bevidste og ubevidste strategier, fordi man handler efter den position, man indtager med de muligheder og kompetencer, man besidder. Når aktører handler, fremtræder inddelingerne af verden som selvfølgelige, og det miskendes derved, at inddelingerne er vilkårlige, og noget der skabes gennem handlingen.

⁶ Jeg har andetsteds foreslået, at ritualer er særlige handlinger, idet de er symbolske handlinger, der i selve deres udformning er tænkt at virke, og at denne virkning såsom i tilfældet med islamiske ritualer ofte kommer i stand netop gennem markeringer, hvor de gøres eksplicite og gennem krav om bestemte rækkefølger. Ritualer er dog samtidig sociale handlinger i Bourdieus forstand, idet de samtidig har en indirekte virkning, som deltagerne ikke nødvendigvis er klar over. Det folk gør, virker som oftest ’bag om ryggen’ på dem, dvs. de handler med deres inkorporerede handlingsberedskab, og skaber, bekræfter og omdanner derved deres virkelighed (Østergaard, 2002: 46-69)

⁷ Begge tilgange kan forenes med Bourdieu og praksisorienterede tilgange, idet ideen om ritualer som markerede handlinger direkte er inspirerede af praksisteori, og da opmærksomheden om sociale positioneringer desuden er et kendetegn for praksisteori.