

«Endelig var jeg hjemme»: Transformative *hajj*-fortellinger fra Rogaland og Mekka

AV GERD MARIE ÅDNA

Muslimere i hele verden vil gjerne dra på pilegrimsreise – hajj – til Mekka én gang i livet. Det ønsket også Mona som har vært bosatt i Stavanger, Norge, i vel femten år. Hun har gjennom hele livet i sin afrikanske barndomsby hørt morens og farmorens fortellinger fra de gangene de dro på den store og den lille pilegrimsreisen (*umra*). Når Mona vel femti år gammel setter ut på sitt livs reise, har hun en tydelig bevissthet om at dette ikke er en vanlig turistreise, men en åndelig. Denne studien tar for seg Monas narrativ om *hajj*, og vektlegger den rollen hennes erfaringer før, under og etter reisen spiller for hennes forståelse av sin egen religiøse identitet. Hun opplever inntrykkene fra Mekka som en sterk bekreftelse på hvor hun hører til og får fornyet sin tilhørighet til, det muslimske fellesskapet *umma* og til islams geografiske og religiøse sentrum, Mekka.¹ Hun får forsterket sin tro på Gud og hun vet at hun har gått der hvor Profeten Muhammad og profetene før ham har trådt. Perspektiver fra Tweed (2006), McLoughlin (2009; 2010; 2015), Mols & Buitelaar (2015; 2018) og Natvig & Flaskerud (2018) bidrar til å fortolke Monas narrativ som sentrert rundt motivene «å utstå prøvelser», «krysse grenser» og å «komme hjem».

¹ Denne artikkelen om Mekka vil jeg tilegne Håkan Rydving som var min veileder under doktorarbeidet om Offer i tidlig islam i 2007. Uten hans vennlighet og klokskap hadde nok avhandlingen neppe blitt fullført.

Nøkkelord: Islam, pilegrimsreise, Mekka, tilhørighet, fellesskap, åndelig hjem.

INTRODUKSJON

Mona er født inn i en muslimsk familie på midten av 1960-tallet og kommer fra et afrikansk land. Hun har bodd i Rogaland i vel femten år, har god utdanning og grei økonomi. Barn og familie er hennes hovedbeskjeftigelse. Tidligere var hun aktiv i et muslimsk fellesskap i Stavanger, men har fjernet seg fra dette. Noen kvinner derifra holder hun kontakten med. Hun er først og fremst aktiv på nettsamlinger med sitt barndoms-fellesskap i hjemlandet og på andre muslimske nettsteder som tilbyr *dars*, ‘islam-studium’ og rådgivning.

I 2014, fra den åttende til og med den trettende dagen i den islamske måneden *dhu-l-hijja*, var hun for første gang på *hajj*, ‘den store pilegrimsreisen’, til Mekka og Medina. Gjennom små notiser og fotografier på *Facebook* og *WhatsApp* delte hun sine opplevelser og bandt på denne måten sine rogalandske² venner sammen med familie og venner i hjemlandet og i andre land.³ Både før avreise og etter hjemkomst samlet hun venninnene sine til sendelses- og velkomsttreff der vi fikk høre om ritualene som endrer status både for den som reiser og for dem som blir igjen. Våren 2017 førte jeg et lengre intervju om Monas pilegrimsreise. Dette utgjør hovedkilden for denne artikkelen.⁴

² Rogaland fylke har gjennom sin lange kystlinje og rike naturressurser vært et aktivum for mennesker fra hele verden. Fra oljealderen startet på 1970-tallet, har migranter, hvorav mange har hatt høy utdanning, bodd i fylket og bidratt til dets vekst. Stavanger er den største byen på vel 130 000 innbyggere.

³ Disse reisenotatene var offentlig tilgjengelig for Monas venner og andre på Facebook. Mona har lest hele artikkelen, godkjent alle sitat fra intervjuet og fra Facebook, samt oppklart et par misforståelser i intervjuet fra våren 2017 (12.03.2018).

⁴ Intervjuet var preget av ro og tillit. Mona fortalte uten mange avbrudd. Fordi det muslimske miljøet i Stavanger er såpass lite, kanskje 11 000 med muslimsk-kulturell bakgrunn i hele fylket Rogaland og vel 4500 med afrikansk bakgrunn, blir det gitt få spor av Monas biografi i denne artikkelen. (<https://www.ssb.no/befolkning/statistikker/innvbef/aar>; lest 18.01.2018).

TEORETISKE PERSPEKTIVER PÅ MONAS HAJJ

T.A. Tweed (2006:182) understreker om sin forskning på cubanske katolikker i Miami, USA, at han har både klarsyn og ‘blind spots’ når det gjelder å forstå og beskrive sine informanter. I denne studien vil jeg fra min posisjon og med mine begrensninger beskrive og drøfte den rolle som en pilegrimsreise kan ha på ett enkelt individ som ikke har funnet seg riktig til rette i sitt nye hjemland, og som stadig lengter «hjem», både til sitt fødeland og stadig mer til sitt spirituelle sentrum, Mekka. Ved hjelp av perspektiver fra forskningslitteratur på emnet, særlig den som understreker betydningen av migrasjon, tilhørighet og identitet, vil jeg to–tre år etter gjennomføringen av hennes *hajj* analysere Monas narrativ og den mening pilegrimsreisen synes å ha for henne og hennes religiøse identitet.

Hun drar alene, bare sammen med andre pilegrimer fra Oslo. Monas narrativ ligner på noen områder på andre pilegrimers historier fra andre europeiske studier (McLoughlin 2009, 2010, 2015; Buitelaar 2015, 2018; Werbner 2015 og Flaskerud 2018), men hun framstår som en selvstendig pilegrim som ikke er særlig avhengig av andre. Dette ser vi også ved at hun nesten ikke deltar i Stavangers muslimske fellesskap etter at hun kom tilbake til byen.

Det er ikke gjennomført mange undersøkelser om enkeltmenneskers pilegrimsfortellinger fra Norge og Europa. Artikkelsamlingene *Hajj: Global Interactions through Pilgrimage* (2015), og *Muslim Pilgrimage in Europe* (2018) drøfter mange flere islamske pilegrimstyper og -mål enn Mekka. McLoughlin (2009; 2011; 2015) noterer at forskning på vanlige britiske muslimers pilegrimsfortellinger viser at diaspora-identitet og fellesskapsbyggende faktorer på tvers av landegrenser er viktige for dem. Werbner (2015) har beskrevet pakistansk-engelske muslimers erfaringer som drøftes i lys av overgangsrituelle og transnasjonale perspektiver på *hajj*.

Jeg vil se på Monas *hajj*erfaringer i lys av Tweeds forståelse av religion som «confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries» (Tweed 2006:167), gjennom å

vektlegge formødrenes rolle, strabaser og risikofaktorer forbundet med *hajj*, og til slutt fellesskapet med Gud og med mennesker på det stedet som for henne og de fleste muslimer er ‘verdens navle’, nemlig Mekka (Eliade 1954; Wheeler 2006). Mona er en kvinne som ‘skaper seg hjem og krysser grenser’. Gjennom denne forhandlingen med andre mennesker, med subjektive og normative narrativer og byene i hjemlandet, i Norge og i Saudi-Arabia, skjer en dannelse av Monas identitet. Mona forhandler altså med tre hovedkilder, sine formødres historier, *communitas* som for henne er det muslimske *umma*, og med Gud, som ifølge Tweed kan kalles ‘suprahuman forces’. For dette prosjektet kan Tweeds beskrivelse av ‘teori’ som en *reise* bestående av tre deler, belyse Mona som pilegrim, “theory, [...] is an *itinerary* in all three senses of that term: a proposal for a journey, a representation of a journey, and the journey itself» (Tweed 2006:164). For Mona har migrasjonsreisen til Norge ikke vært preget av flukt, men absolutt av at hun har krysset grenser og møtt utfordringer som savn av storfamilie og religiøst fellesskap. Hennes første, lange reise fra hjemlandet til Norge blir ikke tematisert i denne studien.

Monas reiserute startet med hennes forforståelse gjennom formødrenes fortellinger om *hajj* og de pilegrimsguidene hun hadde lest off- and online. Gjennom fortellingene og direkte fra Gud fikk hun kallet til å reise på *hajj*. Det tredje leddet er selve reisen. I tillegg til Tweeds tredelte reiserute vil jeg derfor legge til et fjerde ledd som kan kalles ‘minnet om reisen’ der de tre foregående elementene smelter sammen til ett. Tweed skriver også at ritualer inkluderer «retrospective and prospective practices that imagine a distant past and a desired future» (Tweed 2006:169), og understreker dermed mitt fjerde ledd om det imaginære minnet som både ser tilbake og framover i tid. Assmann understreker at ‘det kollektive minnet’ er minner om handlinger, om objekter og ting, om språk og kommunikasjon og, for det fjerde, minner om ritual der de tre foregående elementene blir inkludert og kombinert på nye måter og med nye tyngdepunkt (Assmann [1992] 2005:26). Ritualet *hajj* kan kalles et *kollektivt minne*, som muslimer fra hele verden opplever gjennom selve ritualet i Mekka eller ved å se på fjern-

syns- og nettsendinger. I denne studien viser jeg at Mona har sterke personlige og følelsessterke minner koblet til dette kollektive minnet.

FAKTA OG MER FORSKNING OM *HAJJ* OG *UMRA*

Vel tre millioner pilgrimer drar på *hajj* hvert år. Fra Norge reiser 500 med norsk pass på *hajj* og 1500 på *umra*, ‘den lille pilegrimsreisen’.⁵ *Umra* er i motsetning til den obligatoriske *hajj* frivillig og kan gjennomføres hele året unntatt i *hajjtiden*. Under *hajj* blir også *umras* ritualer gjennomført som et delritual av *hajjritualene*. Fra Stavangerområdet drar *hajj*grupper som oftest sammen med grupper fra Oslo-området eller fra de land deres familier kommer fra. To av Oslo-moskéene som arrangerer *hajj* og *umra*, er Rabita-moskéen⁶ og Islamic Cultural Center,⁷ men også andre reisebyrå står for *hajj*organisering. Av Norges vel 200 000 personer med muslimsk religiøs og kulturell bakgrunn er det altså kun en kvart prosent som hvert år drar til Mekka for å oppfylle islams femte søyle.

I tillegg til de før nevnte studiene er Pearsons (1994) og Peters (1994) viktige historiske arbeider ikke bare om Abu Bakrs og Profeten Muhammads formative *hajj* kort tid før han døde i 632 (jfr. Ådna 2001; 2014a), men også om pilegrimsreisens internasjonale og økonomiske faktorer. Eickelman og Piscatori (1990) står for et annet forskningsmateriale med stor betydning for historiske, politiske og sosiale aspekter

⁵ Den saudiarabiske ambassaden i Oslo nevner at ti prosent av disse to tallene er personer med et annet statsborgerskap. Men det er uklart om disse kommer i tillegg til eller er inkludert innenfor henholdsvis 500 og 1500 (opplysninger gitt i e-mail den 7.04.2017). Spørsmålet om norske statsborgere har dødd i Mekka under *hajj* eller *umra*, ble ikke besvart. Noen norskboende muslimer med annet statsborgerskap drar til Mekka sammen med reisegrupper fra sine land og registreres gjennom disse landenes statistikker. Utenriksdepartementet opplyser at 325 nordmenn dro på *hajj* i 2015; <https://www.nrk.no/urix/frykter-terrorangrep-i-muslimenes-helligste-by-under-pilegrimsreisen-1.12565686> (lest 14.03.2018).

⁶ Nettstedet <http://www.hajjonline.no/> er Rabitamoskéen i Oslo sitt nettsted for *hajj*informasjon.

⁷ <http://www.islamic.no/event/umrahreise-i-paskeferien/> annonserte pilegrimsreiser i påsken 2017 for henholdsvis 12 500 og 15 500 kroner pr. person, noe som er mindre enn det Mona betalte.

på *hajj* og andre muslimske pilegrimsreiser (*ziyarat*). De understreker at religiøs, sosial og økonomisk motivasjon for å reise kan bety at pilegrimene opplever reisene på ulike måter og de oppnår ulik status innenfor sine respektive grupper. Larsen (2018) har med et norsk-muslimsk perspektiv skrevet om Mekka som byen som de troende lengter til. Hun understreker Mekkas historiske og religiøse roller og byens ansvar for *hajj*, som også betyr legitimering av makt i et historisk perspektiv.

Flaskerud (2018) beskriver hvordan norske sjia-muslimer med dårlig økonomi får muligheten til å dra på *umra* etter at de har vunnet en pris i moskéen. I Flaskeruds materiale er det også mange som foretrekker å dra på rimeligere pilegrimsreiser, *ziyarat*, til helgengraver i byer i Midtøsten fordi Mekka har blitt for dyrt. Buitelaar og Flaskerud diskuterer i tillegg til pilegrimenes økonomiske betenkeligheter, Saudi-Arabias restriktive visumtildelinger som årsaker til at muslimer ikke reiser til Mekka (Buitelaar 2018:30; Flaskerud 2018:44).⁸ Delavey (1999) sammenligner belgisk-tyrkiske pilegrimers *hajj* til Mekka med deres reise til hjembyene i Tyrkia, og mener at det kan være store likheter mellom migrasjon og pilegrimsreiser. Delavey understreker at begge blir sterke 'nøkkelsymbol' (jfr. Ortner 1973) i de reisendes liv, men med varierende grad av intensitet og ulik betydning for det større fellesskapet (1999:514). Tweeds, Buitelaars og McLoughlins fokus på individet og fellesskapet under pilegrimsreisen og dens ulike faser og følelser styrer min studie av Monas pilegrimsreise videre i en ny og detaljert beskrivelse og drøfting, dog ikke en ensidig kronologisk gjennomgang av *hajj*.⁹

FORMØDRENES OG MONAS NARRATIVER

Bak alle personlige *narrativer* er det flere del-historier som er farget av tid, familie og den konteksten de erfares i. En av de viktigste for Mona

⁸ Buitelaar begrunner også vanskene med å kunne reise på *hajj* som en av de viktigste grunnene til at *hajjutstillingen* i Leiden i 2013–2014 fikk så mange muslimske besøkende. Å besøke utstillingen opplevdes *nesten* som å ha vært i Mekka.

⁹ Buitelaar (2018:30–34) og Werbner (2015) har detaljert gjennomgang av *hajj* sine ulike delritualer med korte forklaringer til Profeten Muhammads og profetenes (bl.a. Adam og Ibrahim) opprinnelige ritualer fra tidenes morgen.

er hennes mors pilegrimsfortelling. Moren var nemlig fire måneder i Mekka på 1980-tallet da Mona var i tenårene. Mens moren gjennomførte både *umra* og *hajj*, bodde hun delvis hos slektninger og delvis hos en kvinne fra hjembyen, som har «Beit i Mekka», dvs. et hjem der. Etter det «var mor på *hajj* enda en gang og på *umra* fire ganger. En tante og onkel reiste nesten hvert år,» forteller Mona. I 2018 forteller hun at moren på nytt skal på *umra*, men denne gangen også til al-Aqsa-moskéen i Jerusalem.¹⁰ Disse glimtene tyder på at familien hadde grei økonomi til å kunne dra, men samtidig at *hajj* og *umra* stod øverst på ønskelisten hvis andre goder måtte nedprioriteres. Hele storfamiliens fortellinger fra den hellige byen har gjort inntrykk på Mona, og de er formative for hennes egne forventninger. Hun fortsetter:

Jeg hadde en intensjon om å reise. Det skjedde noe med meg ett år tidligere. I *dhu-l hijja* [‘pilegrimsmåned’ i 2013] satt jeg på en stol og så Koran-TV. Den dagen nesten hørte jeg en stemme. En følelse. Jeg gjorde *niya*,¹¹ jeg vil dra på *hajj*. Jeg fortalte det til mannen min. Jeg var bestemt, men måtte ta hensyn til hva familien min ønsket. Jeg måtte få tillatelse siden jeg skulle dra alene.

Etter denne sterke åndelige opplevelsen, kallet fra Gud og ektemannens godkjennelse kom et år med mange forberedelser der det religiøse arbeidet var viktigst. «Det er Gud som inviterer deg. Det er det viktigste du må ha.» Mona understreker videre,

¹⁰ Kombinasjonen med pilegrimsreise til de tre byene Mekka, Medina og Jerusalem tilbys av mange reisebyråer.

¹¹ *Niya* betyr ‘intensjon’ og er et viktig islamsk praktisk-teologisk begrep som går forut for alle rituelle handlinger som renselse, bønn, *hajj*, osv. Det virker som en slags avtale mellom den troende og Gud, og muslimer sier ofte at «*niya* er det ingen andre enn Allah som har noe med» (tidligere informant; Ådna 2014b). Når man igjen gjør *niya* om å faktisk gjennomføre *hajj*, rett før man kommer til Mekka, går man inn i den hellige *ihram*-posisjonen innenfor *haram*-området; man er en pilegrim, man er en *muhrim(a)*.

Det spirituelle selv, hvordan forbereder du deg. Din hverdag forandrer seg. Du begynner å lese. Jeg har tenkt på *hajj* fra jeg var liten, det var slektninger som fortalte. Nå ble det mer seriøst. Ikke på grunn av andre og hva de forventet, men for meg selv og for Gud.

Nærheten til Gud er sterk, men Mona ville gjerne dele med sine venner. Til snacks, te og frukt fortalte Mona om hva hun lengtet etter å se og oppleve. Ville hun greie å gå de lange avstandene i betydelig høyere varme enn i Rogalands fuktige vær? Gode parfymefrie fotkremer og helsesandaler skulle vise seg å fungere svært godt. Farmorens *hajj*fortelling forbundet med helsespørsmål ble også vesentlig for Monas opplevelse av *hajj*, og hun knytter farmorens historie til sin egen: «Bestemor hadde astma og diabetes, men var helt frisk i Mekka. Heller ikke jeg hadde noen problemer med heten, neseblod etc.» Alle historiene smelter sammen til én fortelling om kvinner som utsetter seg for strabaser som de ikke dukker under for. Både farmor, mor og Mona var i stand til å tåle store kroppslige og mentale påkjenninger.

Foruten gode sko må man ha riktige klær på *hajj*. Mona vil ikke vekke anstøt eller skille seg ut i Mekka. Klærne skal også være 'rene', enkle og bekvemme. Sort og mest hvitt er de to eneste fargene hun benytter.

Det hvite skautet jeg hadde på meg, hadde jeg fått av farmor fra hennes *hajj* sammen med mor på 1980-tallet. Det var firkantet. Et annet skaut fikk jeg av mors guide. En pocket-Koran fikk jeg av en slektning som hadde kjøpt den i Mekka. Dette var viktig for meg å ta med meg.

Mona møter Mekka med klær hun har fått i gave for bruk i Mekka. Disse *ihram*klærne har hun hatt et bevisst forhold til i mange år. De var innviet kun til dette bruk og de gir henne en spesiell trygghet og stolthet. Hun vet at de to skautene og Koranen har vært i byen før; de er velsignet, og de vil være til velsignelse, *baraka* (jfr. Knott, Kreck & Meyer 2016).

Mona har et sterk forhold til gaver og artefakter fra Mekka som hun fikk da hun var barn. Mona understreker at hun selv hadde liten tid til å handle mens hun var på *hajj*. «Kun en halv time før vi dro til Medina, kjøpte jeg noen småting.» Hennes forhold til artefakter som kan bringe *baraka* til de hjemmевærende etter *hajj*, kan ligne på andre europeiske fortellinger (Porter 2015:103; Flaskerud 2018). En tro på at gjenstandene og suvenirene har en velsignende betydning for mottakeren, synes å spille inn.

Zamzamvann er en yndet åndelig artefakt fra Mekka (Buitelaar 2018:32). Mona nevner blant annet at Zamzamvannet har en helbredende virkning, og hun understreker at under de enkle forholdene i Muzdalifa «luktet ingen vondt. Zamzamvannet som vi drakk, tok lukten! Etter Zamzam må man ikke tisse!» Flyselskapene tillater ti liter hellig vann pr. passasjer (Mols og Buitelaar 2015:2), men Mona og hennes gruppe fikk med seg fem liter hver som også venninnene fikk drikke av på velkomstsamlingen. For henne er velsignelsene fra Gud knyttet både til artefaktene, Zamzamvannet og til forbønnen, til *dua*, som hun ber for sin familie og sine venner. Disse bønnene blir forbindelsen mellom det transcendent, Gud, det muslimske fellesskapet og stedet der bønnene blir bedt.

Formødrenes mot og velsignelsene pilegrimene fikk gjennom reisen og til dels gjennom artefaktene som de kjøpte eller mottok som gaver, er Monas arv og ressurs. Den naturlige selvfølelsen hun har fått gjennom formødrene, kombineres med en vilje til å følge Guds kall. Dette kan tolkes som en del av et feministisk prosjekt som taler imot de mange stemmer i det norske samfunnet som sier at ‘muslimske kvinner er undertrykt’ (Jacobsen 2011). Hennes prosjekt er preget av et kall som hun opplever at Gud har gitt og som bekreftes av ektemannens tillatelse til å reise, men reisen er allikevel for henne et autonomt og autentisk valg. Hun disiplinere sin *nafs*, ‘sjel’, og realiserer seg selv gjennom å leve ut sin identitet som en sann *muslima* fra den dagen hun får kallet fra Gud til å dra. Prosessen fortsetter også etter hjemkomsten med tydelig disiplin og vilje til å gjennomføre ‘den gode vei’ (Jacobsen

2011:74). Det har blitt en religiøs plan og samtidig et familietilknytningsprosjekt slik hennes mor og farmor har gjennomført før henne.

HAJJ BETYR STRABASER OG RISIKO

Mona forteller om reisen til Mekka som en innvielse og en helt ny og annerledes erfaring:

I Oslo møtte vi de andre reisende. Vi dro med Turkish Airlines til Istanbul. Der skiftet vi til hvite klær (*ihram*). Da vi steg om bord i flyet til Jedda, så vi kun folk med hvite klær. Man vet man er et skritt nærmere. Jeg sa min *niya* ombord i flyet. Man vet at alle gjør det. Man begynner å bli nervøs. Piloten gjorde *dua* to ganger, den første etter Oslo om en trygg reise og den andre før Saudi-Arabia.

Nå var Mona i en hellig status som tillot henne å gjøre *hajj*. Det er trygghetsmessige grenser som tøyes når millioner av mennesker skal ankomme Jedda samtidig. Mona nevner ofte ordet *sabr*, som betyr 'tålmod'.¹² Når hun skal beskrive denne tilstanden som Gud krever av henne og alle pilegrimer, forteller hun en vits og humrer: «Du må ha en stor koffert med *sabr*, og en liten koffert med personlige ting.» Selv om forskeren som ikke-muslim aldri får lov til å nærme seg Mekka (Ådna 2001), er Mona opptatt av å dele inntrykkene, også de negative ved ankomsten til Jedda.

Vi måtte vente lenge der. Vi måtte vise *sabr*! Tusenvis av folk er før deg. Det var skittent på toalettene. Vi måtte ikke mase. Man var mentalt trøtt, men alle måtte vente. Du sitter og leser i Koranen eller i ritualene. Alle bøkene [om ritualene] er like.

¹² *Sabr* blir ofte forbundet med profeten Ayoub (Job i bibelen), han som tålte sykdom og smerte, og muslimer sier «*sabr* Ayoub» når de trenger å påminne seg selv om dette (Ådna 2014b).

På flyplassen i Jedda trodde Mona og de andre at de ikke ville få lov til å komme inn i Mekka fordi gruppen ikke var komplett. Men i siste liten ble de to sovende funnet. Bussen var tre timer forsinket, og noen klaget. Mona ytrer et «*insh Allah*, bussen kommer snart!» Pilegrimenes *sabr* ble testet.

Et annet usikkerhetsmoment er økonomi. Monas familie tjener godt, men hun har spart til å dra på *hajj*. «Du må ha penger, *halal* penger, som ikke er fra lotteri eller lånt i banken. Det må være dine egne penger!» Denne tanken om økonomisk renhet er tydeligvis viktig, og understreker den troendes forberedelser til *hajj* (Roff 1985:81). Mona forteller at «*hajj* koster 35–40 000 kroner inkludert visum og reise fra Stavanger, turen til Medina og hotell med fullpensjon – tre måltider – i begge byer.» Hennes gruppe bodde litt utenfor Kabaens nærområde. «Man betaler ekstra når man bor rett ved Kabaen. Vi tok buss inn til Mekka, eller taxi.»

Andre risikofaktorer for pilegrimen er synd og død. På sendelsestreffet med venninnene ba Mona en bønn om tilgivelse for eventuelle gale handlinger. Oppgjør og redelighet skal prege en pilegrim. Slike bønner om oppgjør og bot finner man ofte på Facebook før pilegrimene skal dra. Det forventes intet konkret svar fra leserne, kun et ønske om ‘en velsignet *hajj*’! Men den troende er dermed åpen om sine svakheter og uttrykker sin bønn om *ghufr*, ‘tilgivelse’. Bønnen er til Gud som kalles ‘den tilgivende som skjuler ens synder’ (*al-ghaffar*), som er et av Guds 99 skjønne navn.

«Du må også skrive et testamente fordi du ikke vet hva som kan skje,» forteller Mona. Dette er noe som også andre pilegrimer nevner med et stort alvor. Et testamente vitner realistisk om en mulig død, og muslimer tror at det er en død med en god utgang hvis den skjer i Mekka. Mona beskriver risikoen for å dø i Mekka på følgende måte: «Når man dør der, går man rett til *jinna* [‘paradis’]. Men du skal ikke ønske å dø i Mekka. I islam er det Gud som bestemmer når vi skal dø. Ingen er perfekt. Alle prøver å være det beste. Da går jeg rett til himmelen.» På sendelsestreffet sa venninnene det som alle pilegrimer får høre ved avreise: «Du må komme sunn tilbake!» Ingen trodde at

hun *ikke* kom hjem igjen, men alle visste at hennes *hajj* innebar en risiko. At noen pilegrimer forulykker i Mekka er kjent, men de saudiarabiske myndighetene bestreber seg i å forbedre infrastrukturen og forhindre dødelige ulykker.

Jeg forventet at Mona ville fortelle mer om enda en risikofaktor og grense som måtte krysses, nemlig *qurban* eller *duhiya*, ‘dyreofferet’, som er foreskrevet på den tiende dagen under *hajj*. Mona brukte passiv form av verbet og sa: «Det gjøres *qurban* for deg! Så du gjør *niya* og sier til hvem *qurban* er tenkt for. Du må gjøre det!» Da jeg spurte om hun hadde sett slakting av sau eller kamel, svarte hun nei. «Ingen fra gruppa ønsket å se det, og nå er det ikke lov.» Når jeg spurte om hun har sett slakteriene og fryseriene som ligger i utkanten av Mekka, nølte hun. «Jeg har sett slakting mange ganger under *id* i hjemlandet. Jeg så min mor slakte. Naboen gjorde det også.» Hun vet at kjøtt blir sendt til ‘de fattige’ slik det foreskrives i *sunna*, men Ibrahim er hos henne først og fremst knyttet til *maqam* der han sto slik at fotavtrykkene hans synes i steinen. Sure 37 om nesten-ofringen av Ibrahims sønn markeres i dag ved at pilegrimen kjøper seg en *qurban*, et dyr, for seg selv eller andre (Ådna 2014a; Buitelaar 2018). «Når *qurban* er registrert på ens navn, kan man gå ut av *ihram*, og ta på vanlige klær», understreket Mona.

Risikoene oppheves eller utjevnes av blant annet pengegaver og av bønner. *Dua* er et sterkt bånd mellom pilegrimen og dem som er hjemme. Mona understreker at «denne personen skal stå foran Kaba, og være akseptert, da er hans eller hennes bønner *mustadjab* [‘akseptert av Gud’].» Denne forbønnen innebærer både *ønsket* om å bli bedt for av pilegrimen som oppholder seg på det hellige stedet for å bli velsignet av Gud, og det *er* selve forbønnen som den troende pilegrimen gjør for sine kjære. På denne måten løses risikofaktorer opp og de troende knyttes sammen – uansett om man er i Mekka eller ei; det er et religiøst, globalt bånd, en *communitas* (Turner 1969).

TRANSFORMERENDE FELLESSKAP MED GUD OG MENNESKER

Når Mona skal beskrive sitt møte med Mekka, er hun tydelig beveget og forteller at hun utbrøt: «Takk, Gud, nå er jeg her. Tårene kom. Her har profetene gått. Du glemmer alt, barn, mann, familie. Bare din følelse er viktig.» Møtet med Kabaen er for mange pilegrimer høydepunktet under *hajj*. Kuben som er kledd i *kiswa*, en svart tekstil med gull-broderte ord fra Koranen, er også den delen av Mekka som oftest blir fotografert, og den har blitt selve symbolet på Mekka. Mona er ikke lenger blant dem som ser de hellige stedene med sitt indre blikk, men i virkeligheten. For Mona utløser synet av Kabaen en fortrolighet med Gud som gjør at hun kan snakke med Gud på sitt morsmål, som er verken det normative islamske språket arabisk, norsk eller andre språk hun kan:

Folk er over alt. Stadig nærmere Kabaen! Snart er jeg der! Endelig ser du den! Mange gråter. Ikke jeg da. Men allikevel sa jeg, 'Takk, Gud. Nå er jeg her!' Alle ting du har lært på arabisk, er glemt. Du snakker bare ditt eget språk. Bare du snakker med Gud. Endelig er jeg her!

Når Mona er i gang med del-ritualene på *hajj*, er det med en visshet om at hun følger en 'reiserute', noen retningslinjer som er større enn henne selv. Profetene før Muhammad startet. Han gikk opp den endelige ruten. De senere troende har fulgt i hans fotspor. Mona forventer dessuten at noe skal skje med henne selv. Hun vet fra formødrene og andre pilegrimer at det vil skje en forandring. Som Werbner skriver,

pilgrims expect to undergo not only a spiritual renewal, but a renewal of personhood through contact with the sacred and a renewal of community through the bearing of that which has been in contact with the sacred home, into the structured mundane world. These transformations of personhood and home often require a highly structured and elaborate series of symbolic acts. Some of these acts may be in the form of transactions with ritually designated persons; others consist of circumambulating, running, throwing stones, touching, sleeping in the open air, and so forth (Werbner 2015:28).

Mona gjennomfører de sju rundene rundt Kabaen, *tawaf*, som går mot urviseren: Dette er et av de mest markante delritualene av hele *haji*. Hun kan de arabiske bønnene som står i *kitab* ('ritualboka') og skal bes i enhver situasjon. Hun hjalp også andre som ikke var støe i språket. På norsk refererer hun bønner som blir bedt før hver ny runde slik: «Herre, gi oss godhet i denne verden og i det hinsidige! Redd oss fra ildens straff, og la oss gå til Paradis sammen med de rettferdige, Du Mektige, Du Tilgivende, Herre over hele verden!» (Mathews 1993:83–96).

Fellesskapet med Gud oppleves så sterkt at hun utbryter: «Jeg hadde hørt så mange ganger folk si: 'Endelig var jeg hjemme.' All slags last var vekk. Alle fremmede ansikter er din familie!» Dette er et fellesskap hun har vært en del av hele sitt liv ved å vokse opp i en muslimsk familie. Hun har tatt troen med seg fra hjemlandet til Norge, og nå fra Norge til Mekka. Og tilbake til Norge igjen. Hun er en del av *umma*, det islamske fellesskapet. Effekten av å se mot *maqam Ibrahim*, der Abraham skal ha stått, og å drikke flere ganger fra Zamzambørnnen er alltid avhengig av den rette *niya*, 'intensjon'. «Da får man velsignelse, *baraka*,» sier Mona. Videre beskriver hun hvordan løpingen, *say*, mellom Safa og Marwa foregår og hva menn og kvinner gjør,

Du tenker, her har Hagar [Ibrahim's kone] gått. Når du kommer til Safa, må du snu deg mot Kaba. Det er et grønt lys i taket: Menn skal springe, men ikke kvinner! Noen menn sprinter, men det er ikke nødvendig. Mannen jogger med kona på slep. Kvinner går i vanlig tempo.

Nå kan menn barbere seg, noen litt, andre helt. Kvinner klipper bare litt hår av. Så skifter man til vanlige klær. Du kan også gjøre *umra* for syke. For familien. Så mange ganger du vil. Men den første er alltid for deg selv. Man gjør også *umra* til slutt etter Mina.

Mona understreker ofte det egalitære, at menn og kvinner reiser sammen, og at menn og kvinner ber i samme rom. Katz (2015) har i sin forskning om kvinners deltagelse i moskéene vist at dette har blitt praktisert på ulike måter gjennom århundrene både i Mekka og i mos-

kéer i andre byer. Mona legger vekt på at i Mekka går menn og kvinner etter hverandre og står ved siden av hverandre. Ingen kvinner bærer ansiktsslør som *niqab* eller *burqa*. Men Mona har også opplevd begrensningene med at hun som kvinne ikke kunne dra fra hotellet alene eller snakke med menn når de kom til teltleiren i Mina. I Profetens moské i Medina skulle det vise seg at menn og kvinner måtte be adskilt. Mona la også merke til de store forskjellene på pilegrimene til tross for nesten like klær, noen var rike og andre svært fattige. Hun nevner at enkelte ble båret på en bære eller kjørt i rullestoler.

Mona la vekt på at Mina skulle være preget av enkelhet og ikke luksus. Det var målet til Monas *hajj*gruppe, og hun understreker flere ganger at «vi sov på en liten madrass. Vi skulle kjenne de samme vanskene som Profeten gjorde. Gjøre som han gjorde.» En muslims identitet og troskap blir testet og utfordret under *hajj*.

Den neste stasjonen på Arafat skulle vise seg å skje på det best mulige tidspunkt, nemlig en fredag, *yaum al-jum'a*, 'forsamlingsdagen'. «Dette betyr *baraka*. Slik det skjedde for Profeten,» gjentok Mona og understreker dermed at på fredager mangedobles velsignelsene slik både *hadith* og pilegrimer uttrykker det. Igjen blir betydningen av enkelhet og forbønn understreket.

Det var ingen luksus, ingen mulighet til å dusje, og klærne var de samme som i Mina. På Arafat kan vi be Gud om tilgivelse. Der er man nærmest Gud. Man blir en ny person. Man gjør *dua* for alle som har spurt deg om dette. Ved navn! For hele *umma*. For hele menneskeheten!

'Ståingen', *wuquf*, ved Arafat, eller nærmere bestemt, ved 'nådefjellet' (*jabal al-rahma*), blir av mange karakterisert som et emosjonelt høydepunkt. Få facebookmeldinger gjengir bilder av dette. Det kan synes som om *wuquf* er forbundet med så mange følelser av mer privat og inderlig karakter at man velger å ikke fotografere og ta *selfies* der. *Wuquf* gir allikevel en sterk følelse av at det etiske og religiøse ansvaret man har, er for alle muslimer som har bedt om forbønn. Mona opplever å bli transformert og sier at «man blir en ny person». Selv om hun ikke

benytter fødselsmetaforer, er det nærliggende å tenke at transformasjon og ny fødsel er beslektet og kan beskrive hennes nyvunne identitet og status som *hajja*.

Også til Muzdalifa dro gruppa med buss, mens andre gikk til fots.

Du våkner klokka fem. Jeg gledet meg. Vi spiste fra en matpakke. Klokka seks var det allerede mye folk fra Nigeria og Kamerun! Vi ba *maghrib* og *isha* [de to tidligste bønnene] i Muzdalifa.¹³ Det var ingenting der. Bare en åpen slette i ørkenen.

Mona formidler at kontrasten til luksusvognene som en av deltagerne hadde opplevd tidligere, var stor. «Toalettene kunne ikke brukes. Det var som på en safari! Vi lå på en sammenleggbar madrass som vi hadde på ryggen. Tålmodigheten din blir testet!» Til tross for at dette er hennes første *hajj*, er hun til hjelp for andre pilegrimer. «Jeg viste kvinnene hvordan man tok *wudu* med en litt vann fra ei drikkeflaske. Slik som Profeten gjorde det! Nå forbereder du deg til neste dag. Til å gå med to millioner andre folk fra Muzdalifa til Jumra.» Mona er forundret over at hun orket det anstrengende programmet.

Målet med denne dagen var å kaste steiner på de tre steinsøylene, *Jumarat* i Mina. «Steinene fant vi i Muzdalifa. Alle går og bøyer seg for å finne noen. Du har tre poser som vi fikk av reiseselskapet.» Det skinner stadig igjennom at reiseorganisasør og guider i Monas gruppe fra Norge var velorganiserte, og hun følte seg trygg.

Reiseleder var veldig klar. En foran og en bak. Han gikk der det var plass. Han sa GÅ! Vi kunne kaste. Det er mye bedre organisert nå enn tidligere. Det er flere etasjer. Vi var dessuten en liten gruppe. Vi kastet stein [*rami*] på djevelen. Vi gjør det for våre synder, og slik blir vi kvitt synd og negative følelser. Det var flere dramatiske fortellinger etterpå. Emosjonelle! Du bør treffe søylene. Jeg passet på en eldre dame.

¹³ Mathews (1993) beskriver *hajj*ritualene i detalj.

På dette stedet har flere alvorlige og livstruende ulykker skjedd de siste tiårene fordi folk kaster på hverandre i stedet for på søylene (Buitelaar 2018:33).¹⁴ I 2014 vet ikke Mona om noen slike skader fordi hele stedet er ombygd og derfor sikrere, mente hun. Året etterpå meldtes det at mer enn 700 ble trampet ihjel.¹⁵ Før *hajj* og *umra* er avsluttet og gyldig, må pilegrimene gå til Mina og kaste stein tre ganger. Mellom omgangene og helt til slutt gjøres det *tawaf* rundt Kabaen. Hun understreker igjen:

Ha stor respekt for hverandre. Det er lett å falle. Ei gruppe foran oss i trappa, en dame falt. De skrek. Bare stopp! Hun ble hjulpet og fikk sin sko. Politi står vakt over alt. Det er varmt. Men tredje dagen i Mekka begynte det å regne. Det var som strømmer av velsignelse! Deilig! Du så ei vifte og du gikk nærmere for å få luft.

I Monas fortelling er det kun nyanseforskjeller mellom det hellige og det verdslige. Hun beskriver hvordan ritualer med nesten 1500 års tradisjon blir levende gjennom steiner plukket fra bakken opp i poser fremskaffet av reisebyrået. Hun viser hvordan *hajj*ritualene er kroppsliggjort; vannet kjentes friskt på kroppen hennes og hele gruppa gikk til fots tilbake til Mekka. En eldre kvinne som ikke var så sprek, sa, «ikke rullestol for meg,» og ville føle gleden over å mestre denne kroppslige påkjenningen. Pilegrimen får med andre ord nye krefter i en slik fase preget av store utfordringer. Mona oppsummerer: «Det var en fin opplevelse! Ingen har vasket seg. Snart er vi ferdige. Vi føler ikke at det er *id al-adha* [‘offerfesten’]. En er så opptatt med egne tanker. Humøret var veldig bra. Vi sprutet Zamzam på hverandre.» Løsslupenhet var også en del av omgangsformen, ikke alt var seriøst og alvorlig. Men Mona hadde problemer med dem som ikke gjorde ritualene under *hajj* med hjertet eller som avbrøt henne når hun satt stille med sine egne bønner, *dua*. Dette må tolkes som de prøvelsene som jeg

¹⁴ Om *hajj* 11.09.2016: http://www.aftenbladet.no/utenriks/1_8-millioner-muslimersamlet-seg-pa-Arafat-fjellet-488779b.html (lest 09.04.2017).

¹⁵ Om mer enn 700 døde under Arafat-delen av *hajj* i 2015: <https://www.nrk.no/urix/dod-stallet-stiger-717-personer-er-trampet-i-hjel-i-mekka-1.12570008> (lest 09.04.2017).

skriver om ovenfor, risikofaktorene og testene, hvor tålmodigheten settes på prøve, ja, til og med der Shaytan er virksom.

SNART HJEM TIL NORGE, MEN MEDINA FØRST

Hajj og *umra* er gjennomført. Pilegrimene har sovet og spist veldig lite i fem dager, bare «ris, grønnsaker og kjeks». Nå skjer oppbruddet for reisen til Medina, to dager før avreise fra Saudi-Arabia og hjem til Norge. Det er ikke alle pilegrimer som legger inn et besøk (*ziyara*), til *Medinat an-Nabi*, ‘Profetens by’, 400 kilometer nord for Mekka fordi saudi-arabiske myndigheter ikke ønsker noen tilbedelse av Profetens og hans families hus og gravsteder.¹⁶ Men for Monas gruppe var dette besøket selvsagt. Den 13-timers bussreisa tok hele dagen, noen var litt syke (noe som betyr at ikke alle pilegrimene erfarte samme styrke som Mona og hennes formødre), men de ankom stedet der «våre forfedre gikk til fots». I 22-tida gikk de til Profetens moské og fikk mulighet til å be der.

Man gleder seg til Medina, Profetens moské, hans grav. *Ghuzl* [‘den store vaskingen’] gjøres før moskéen som ikke ligger langt unna hotellet. Jeg traff alle utenfor og vi gikk sammen. Menn til mannsavdelingen og kvinner til kvinneavdelingen. I en del av moskéen der profeten sto og ba, ligger det et grønt teppe (*rawda*). Da vi kom inn, fikk vi mulighet til å gå dit. Vi fikk en engelsk guide som forklarte oss. «Norway, come!» Gravplassen er i samme hus som moskéen. Et messinggjerde er satt opp rundt graven hans. Men du får ikke be til Profeten!

Mona beskriver Medina som mye roligere enn Mekka. Medina er desuten kjønnssegregert, noe Mona ikke dveler ved. Her er det rent og pent rundt husene. Hun kunne se for seg mange historiske episoder og steder som Badr og Uhud. Den første moskéen til Profeten i Medina

¹⁶ Flaskerud (2018:45–46) referer til sjia-muslimer som nesten ikke får lov til å komme inn på al-Baqi-gravplassen i Medina der flere prominente medlemmer i Profeten Muhammads familie ligger begravet. Mausoleer er til dels ødelagt eller graver anonymisert av styresmaktene.

hadde *qibla*, ‘bønneretningen’, mot Jerusalem (al-Quds på arabisk). «Jeg tenkte at nå går jeg på den jorda hvor alle profetene har gått. La all arroganse fare! Man føler seg hjemme!»

Mona hadde fått oppleve Arafat-dagen på en fredag, på ‘forsamlingsdagen’. Nøyaktig ei uke etterpå var gruppa i Medina, og de følte takknemlighet for denne flerfoldige velsignelsen. «Jeg og en annen kvinne gikk til *fajr as-salat* [‘bønnen ved soloppgang’] tidlig om morgenen. Alle gikk til *jum’a* [‘bønnen ved middagstid’]. Så ventet vi til vi skulle med bussen til flyplassen. Der fikk vi passene våre tilbake.» Mona synes hun fikk for kort tid i Medina, men besøket ble allikevel en utmerket avslutning på *hajj*.

ET NYTT MENNESKE? ET NYTT HJEM?

For Mona er formødrenes historier smeltet sammen med hennes egen og med ønsket om å komme tilbake til Mekka en gang i en ‘etterlengt framtid’. Som Tweed nevnte i forbindelse med sin religionsdefinisjon, spiller både glede og følelser inn på slike reiser. Når Mona forteller sin historie, må hun krysse språklige og religiøse hindringer fordi våre felles språk kommer til kort når hun vil beskrive begeistring hun opplevde, og det faktum at forskeren ikke er muslim. Allikevel kan Monas fortellinger samles i hennes egen kjernesetning når hun skulle beskrive møtet med Mekka: «Endelig var jeg hjemme!» Som Tweed uttrykker med sin boktittel, *Crossing and Dwelling*, har Mona krysset grenser og hindringer og funnet seg sitt bosted, sitt hjem. Hun har krysset geografiske grenser, fra et afrikansk by til Stavanger og videre til Mekka og Medina. Hun har krysset språklige grenser, fra et afrikansk språk via engelsk til norsk og hele tida med arabisk som det hellige språket som hun kan lese, men ikke snakke. Hun har krysset religiøse og i noen miljø, konvensjonelle grenser, når hun som gift kvinne reiser på *hajj* alene. McLoughlin foreslår:

Muslim religioning must be charted across cartographies of belief, practice, and identity that are local, multi-local, and supra-local (Tweed 1997; 2006)

[...] That is, they map an embodied and performed consciousness of, and attachment to, places, people and beings at scales that are both horizontal and territorial *and* vertical and transcendent (McLoughlin 2015:42–43).

Her understreker McLoughlin det som også er denne studiens anliggende, at Mona kan beskrives med en identitet som har tre ulike horisontale ankerfester, i Stavanger, i hennes afrikanske hjemby og i det hellige sentrum for muslimer, Mekka. Disse tre stedene representerer fire ulike relasjoner, til den nære familie i Stavanger, til formødrene i Afrika og til det muslimske fellesskapet *umma*, og den vertikale relasjonen til det transcendent, til Gud som Mona møter på en spesiell måte i Mekka og Medina, men som allikevel ikke er bundet til sted og rom.

Allerede underveis i Mekka er Mona klar over at hun sier at hun «lengter etter å komme tilbake, ting jeg skulle ha gjort. Man glemte å gjøre ting. Man vil gjøre det riktig!» Først etter at hun ble gift og mor til flere barn, fikk hun samme *hajja*-status som sin egen mor og farmor. Hun understreker at «de hvite klærne blir man begravet i hvis man dør i Mekka. Man går med ydmykhet. Arroganse forsvinner. Kanskje du går den samme veien som *sahaba* [‘Profetens venner’] og profetene har gått.» For noen av Buitelaars informanter (2018), som besøkte *hajj*-stillingen i Leiden, synes det tilstrekkelig å ha opplevd *hajj* kun gjennom artefakter, bilder og gjenstander *fra* Mekka og de hellige områdene. For Flaskeruds informanter synes det å være tilstrekkelig med en *ziyara* til andre pilegrims mål i Midtøsten (Flaskerud 2018:44). For Mona ville ingen av disse mulighetene være nok, bare nest-best. Hun vil være *muslimsk hajja* som sine formødre.

Hjemkomsten er for mange pilegrimer et nytt høydepunkt (Flaskerud 2018), men for Mona innebar ikke dette en re-integrering eller oppfrisking av fellesskapet med andre muslimer. Hun ble ikke mer aktiv i moskéen, hun gikk ikke inn i oppgaver hun hadde hatt ti år tidligere. Velkomsttreffet med venninnene var preget av småprat og deling av fortellinger og Zamzamvann. Mona bemerket to år etterpå at «det tar lang tid å komme tilbake til det vanlige livet. Det tok én måned før jeg pakket

ut tingene mine, klærne som jeg hadde i Mina.» Hun understreker flere ganger at dette er «minner som jeg vil beholde så lenge som mulig! Mange sier: ‘Jeg vil tilbake, jeg vil hjem!’» Som et ‘kollektive minne’ har Monas opplevelser også blitt et personlig erfart retrospektivt minne som på flere måter øker den imaginære fortiden og kombinerer den med lengselen etter en endret framtid (Tweed 2006). Mekka er ikke et vanlig turistmål (Stausberg 2011). Det er et sted for transformasjon.

Monas besøk til de hellige stedene i Saudi-Arabia kan forstås som et symbol, et kjennemerke på at hun har funnet sitt egentlige hjem (Ortner 1973; Delavey 1990 og Tweed 2006). Hun har skiftet status fra ‘vanlig’ *muslima*, som hun noen ganger kaller seg selv når hun bruker den arabiske femininformen av *muslim*, til å bli en *hajja*, som er femininformen av tittelen *hajji*, ‘pilegrim’. Når vi titulerte henne som ‘*hajja* Mona’, smilte hun litt og trakk fram ansvaret og forpliktelsen ved å ha blitt velsignet med sterkere og varige bånd til sine lengselsers by (Larsen 2018). Forpliktelsen ligger i den åndelige innsikten og dedikasjonen om å fortsette å leve som *muslima*, og holde sin sti ren når det gjelder de daglige bønnene, *halal* mat og annen islamsk praksis. Mona har opplevd en personlig transformasjon, som medførte en intensivering av det store fellesskapet, *umma*, men ikke av det lille og lokale. Stavangerfellesskapet har ikke blitt særlig beriket gjennom Monas pilegrimsreise, men hennes familie og noen enkeltmennesker vet at hun ba *dua* for dem og at det var hennes gave til dem. Hennes familie i hjemlandet er stolte over at deres datter og søster har foretatt denne åndelige og fysiske reisen. Mona har vist at hun har tålmodighet, hun har gått i Profetenes fotspor, og hun har funnet sitt hjem på jorden.

LITTERATUR

- Assmann, Jan. (1992) 2005. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck'sche Reihe.
- Buitelaar, Marjo. 2013. Constructing a Muslim Self in a Post-migration Context, (red.) M. Buitelaar & H. Zoeck. *Religious Voices in Self-*

- Narratives: Making Sense of Life in Times of Transition*. Berlin/Boston: De Gruyter, s. 241–274.
- Buitelaar, Marjo. 2015. The Hajj and the Anthropological Study of Pilgrimage, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 9–25.
- Buitelaar, Marjo. 2018. Moved by Mecca: the meaning of the hajj for present-day Dutch Muslims, *Muslim Pilgrimage in Europe*, Ingvild Flakerud & Richard J. Natvig (red.). London/New York: Routledge, s. 29–42.
- Delaney, Carol. 1990. The Hajj: Secular or Sacred, *American Ethnologist* 17 (3), s. 513–530.
- Eickelman, Dale F. & James Piscatori (red.) 1990. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. London: Routledge.
- Eliade, Mircea. 1954. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper Torchbooks. <http://users.uoa.gr/~cdokou/MythLitMA/Eliade-EternalReturn.pdf> (lest 30.09.2017)
- Flakerud, Ingvild & Richard J. Natvig (red.). 2018. *Muslim Pilgrimage in Europe*. London/New York: Routledge.
- Jacobsen, Christine M. 2011. Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety, *Feminist Review*, 98, Islam in Europe, s. 65–82.
- Katz, Marion Holmes. 2015. *Women in the Mosque: A History of Legal Thought and Local Practice*. Cairo: The American University of Cairo Press.
- Knott, Kim, Volkhard Krech & Birgit Meyer. 2016. Iconic Religion in Urban Space, *Material Religion*, 12 (2), s. 123–136.
- Larsen, Lena. 2018. Mekka: Verdens sentrum – lengslenes by, *Brennpunkt Midtøsten: byene som prisme*. Nils A. Butenschøn & Rania Maktabi (red.). Oslo: Universitetsforlaget, s. 110–129.
- Mathews, Anis Daud. 1993. *A Guide for Hajj and 'Umra*. New Dehli: Kitab Bhavan.

- McLoughlin, Seán. 2009. Contesting Muslim Pilgrimage: British-Pakistani Identities, Sacred Journeys to Makkah and Madinah, and the Global Postmodern, *The Pakistani Diaspora: Culture, Conflict and Change*. Oxford in Pakistan. V.S. Kalra (red.). Readings in Sociology and Social Anthropology. Karachi/Oxford: Oxford University Press, s. 278–316. <http://www.leeds.ac.uk/hajj/assets/resources/McLoughlin%20Hajj%20OUP%202009a.pdf> (lest 20.10.2016)
- McLoughlin, Seán. 2010. Muslim Travellers: Homing Desire, the *Umma* and British-Pakistanis, *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, K. Knott & S. McLoughlin (red.). London/New York: Zed Books, s. 223–229.
- McLoughlin, Seán. 2015. Pilgrimage, Performativity, and British Muslims: Scripted and Unscripted Accounts of the Hajj and Umra, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 41–64.
- Mols, Luitgard & Marjo Buitelaar (red.). 2015. *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press. https://www.scribd.com/doc/253766957/9789088902857-Mols-Buitelaar-2015-Hajj-RMV43-e-book#fullscreen&from_embed (lest 02.02.2017; boka kan også lastes ned for en liten sum.)
- Ortner, Sherry B. 1973. On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75 (5): 1338–1346.
- Pearson, Michael Naylor. 1994. *Pious Passengers: The Hajj in Earlier Times*. London: Hurst.
- Peters, Francis E. 1994. *The Hajj: the Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Porter, Venetia. 2015. Gifts, Souvenirs, and the Hajj, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 95–111.
- Roff, William R. 1985. Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj, *Approaches to Islam in*

- Religious Studies*, Richard C. Martin (red.). Tucson: The University of Arizona Press, s. 78–89.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religions and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. London: Routledge.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press.
- Werbner, Pnina. 2002. The Place which is Diapora: Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), s. 119–133.
- Werbner, Pnina. 2015. Sacrifice, Purification and Gender in the Hajj: Personhood, Metonymy, and Ritual Transformation, *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, L. Mols & M. Buitelaar (red.). Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 43. Leiden: Sidestone Press, s. 27–39.
- Wheeler, Brannon. 2006. *Mecca and Eden: Ritual, Relics, and Territory in Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ådna, Gerd Marie. 2001. Mekkas eksklusivitetskrav – innenfor eller utenfor? *CHAOS. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 35, s. 55–70.
- Ådna, Gerd Marie. 2014a. *Muhammad and the Formation of Sacrifice*. Frankfurt am Main: Peter Lang Academic Research.
- Ådna, Gerd Marie. 2014b. The Reception of Islamic Prophet Stories within Muslim Communities in Norway and Germany, *Islamic Myths and Memories. Facing the Challenge of Globalization*, I. Weismann, M. Sedgwick & U. Mårtensson (red.). London: Ashgate, s. 209–232.

ABSTRACT

Muslims all over the world want to join the Islamic pilgrimage to Mecca, *hajj*, once in their lifetime. This was also Mona's wish. She has

been living in Stavanger, Norway, for more than fifteen years. Through all her life in an African city, she has listened to her mother and grandmother's narratives from their *hajj* and *umra*. At fifty, Mona sets out for her life journey, alone and without her husband or any close relatives, travelling with people from Oslo she does not know. She is convinced that this is not any touristic journey but a spiritual one. She experiences Mecca with all its pilgrims, rituals and artefacts as a confirmation to where she belongs. She has renewed her belonging to the Muslim community (*umma*), and to the Islamic geographical and religious centre, but it hardly affects her bonds to the local community in Norway. She has strengthened her belief in God, knowing that she has walked in the footsteps of Prophet Muhammad and the former prophets. Approaches from Tweed (2006), McLoughlin (2009; 2010; 2015), Mols & Buitelaar (2015; 2018) and Flaskerud & Natvig (2018) contribute in understanding Mona's narrative as 'passing the test', 'crossing borders' and of 'coming home'.

KEYWORDS: Islam, pilgrimage, Mecca, belonging, fellowship and community, spiritual home coming.