

Ritualer og sosial endring: Norsk-pakistanske eksempler

Cora Alexa Døving

Abstract: Ritual and social change: A Norwegian-Pakistani example

What happens when rituals accentuate conflicts inside an ethnic community? This article analyses the mechanisms of both exclusion and inclusion within a Norwegian-Pakistani immigrant society. The opening case illustrates a relationship between conflicts existing at a macro-level of society (the conflict between sunni- and ahmadiyya-muslims recognised all over the Islamic world), and a conflict appearing at the micro-level of society (the refusal of the Norwegian mosques to arrange a funeral-prayer for an alleged Ahmadiyya sympathizer). The empirical findings are mirrored in Geertz classical article Ritual and Social Change: A Javanese example. Where the Javanese example is a burial ceremony that finally was pressed into Islamic norms but with aggressive and confused participants, the Norwegian case featured a genuine solution. The possibility the migrants had to move the ritual out of an ethnically religious arena into a Norwegian context, was a possibility that did not exist for Geertz' actors. Using the Norwegian «neutral» location not only enabled the funeral to take place, it became a major social event. In his book How Society Remembers, Connerton describes commemorative ceremonies as a kind of acts of transfer that makes remembering in common possible. I will argue that a new ritual component, commemorative speeches in Islamic funerals, are such acts of transfer. Individual commemorative speeches are not part of the burial ceremony in an Islamic/Pakistani tradition, but appear to be increasing in number in Norway. It is my assertion that such commemorative speeches function as a mythologization of Pakistani history in Norway. Through the narrative of the successful immigrant a common Norwegian-Pakistani history is established. A rite of passage has received a new element – the commemorative speech – which through the narrative of an individual history constructs a collective memory: that of «the integrated immigrant».¹

Innledning

Hva skjer når ritualer aksentuerer religiøs splittelse innenfor et etnisk fellesskap? To norsk-pakistanske begravelseshistorier danner utgangspunktet for en analyse av mekanismene som trer i kraft når ritualer virker ekskluderende – eller inkluderende. Åpningshistorien/caset handler om konflikter knyttet til gjennomføringen av begravelsen til en antatt ahmadiyya-muslim. Konflikten mellom sunni- og ahmadiyya-muslimer, som er kjent i hele den islamske verden, fører til at ritualene setter et ekskluderende likhetstegn mellom den etniske kategorien «norsk-pakistaner» og sunnimuslim. Begravelsesritualet ender like fullt opp med å utvide grensen for etnisk tilhørighet på tvers av religiøsitet. Analysen viser sammenheng mellom løsningen på konflikten og integreringsprosesser i Norge. Empirien speiles i Geertz' klassiske artikkel «Ritual and social change: A Javanese example» (1973).

Artikkelens andre case tar utgangspunkt i minnetalene holdt i begravelsen til en offentlig kjent norsk-pakistaner. Minnetaler er opprinnelig ikke del av et pakistansk-islamisk begravelsesritual, men har blitt et stadig vanligere element som et resultat av kulturkontakt mellom pakistanske og norske tradisjoner. Caset synliggjør hvordan et religiøst ritual skaper kommunikasjon på tvers av majoritets- og minoritetstilhørighet. Minnetalene handler også om å befeste historie i et nytt land – om opphavshistorien til «den integrerte immigrant».

Disse to begravelseshistoriene belyser på hver sin måte forholdet mellom ritualer, migrasjon og integreringsprosesser, og empirien illustrerer hvordan ritualer markerer gruppeforskjeller og samtidig kan kommuniserer tilhørighet på tvers av grupper.

Kontekst

Begravelseshistoriene i denne artikkelen finner sted innenfor norsk-pakistanske migrasjonsmiljøer. Ingen av historiene er representative som typiske begravelseshistorier, men de utspiller seg i et etablert felt for rituell praksis. Dette etablerte feltet utgjør sammen med noen generelle trekk ved pakistansk migrasjonshistorie den videre konteksten rundt empirien. Den pakistanske migrasjonen er vel dokumentert i faglitteraturen (se f.eks. Ahlberg, 1990; Lien, 1993; Østberg, 2003). Jeg vil kun trekke frem faktorer som er spesielt relevante i forbindelse med begravelser.

Den pakistanske innvandringen til Norge, betegnes som kjedemigrasjon. Det tette nettverket en slik migrasjonsprosess skaper, er av stor relevans for forståelsen av de to historiene. Et relativt homogent miljø, tette familiære og geografiske tilknytninger mellom de tilstedeværende i begravelsen utgjør en vesentlig del av konteksten. I den første begravelseshistorien er det for eksempel tydelig hvordan et geografisk og slektsbasert migrasjonsnettverk i hverdagen overgår religiøse forskjeller.

Som representanter for den største og eldste minoritetsgruppen med migrasjonshistoriske røtter utenfor Vest-Europa, har det norsk-pakistanske miljøet i flere år hatt etablerte institusjoner i forbindelse med død og begravelse. Siden den første pakistansen døde i Norge i 1973 har det vokst frem institusjoner og praksiser som ivaretar religiøse og tradi-

sjonelle ritualer samtidig som disse er godt tilpasset norsk gravferdsjuss og praksis (Døving, 2005). Gravferdsetatens etablering av et muslimsk gravfelt vil i tillegg si at en begravelse i norsk jord kan skje i tråd med prinsipper fra *sharia*. Det er altså ikke religiøst problematisk å gjennomføre begravelsen i Norge. At det er få praktiske problemer knyttet til gravferd for muslimer i Oslo, er relevant for tolkningen av de to historiene som presenteres. Spenningene i empirien kan dermed ikke forklares kun som resultat av møte mellom islamsk rituell praksis og norsk kontekst. Innenfor gravferdsfeltet har en integrasjonsprosess for lengst funnet sted.

Den økte betydningen vennskap har fått i de norsk-pakistanske migrasjonsmiljøene, er også synlig i begravelseshistoriene. Slektsrelasjoner, brorskap og kastetilhørighet er vel dokumentert i faglitteratur om pakistansk kultur (se f.eks. Ahmed, 1991; Ballard, 1990; Werbner, 1990). I forbindelse med gravferd er det imidlertid vel så tydelig at vennskapsrelasjoner på tvers av både slekts- og kastetilhørighet er av stor betydning. Begravelsene i Norge har blitt en arena for å skape og bekrefte vennskapsbånd. Idealet om vennskap blir kommunisert gjennom generøsitet i form av pengelån, praktisk deltagelse og ved å vise lojalitet (Døving, 2005). Betydningen av vennskap er tydelig i artikkelens første begravelseshistorie.

Historien om Ks begravelse

Graven til K ligger på det muslimske begravelsesfeltet på Klemetsrud kirkegård, men hans gravplass der var ingen selvfølge. K vokste opp i Rabwa i Pakistan, et område der majoriteten av befolkningen er ahmadiyya-tilhengere. Som ung mann er han en politisk aktiv forfatter, men lite opptatt av sin tilknytning til ahmadiyya. På grunn av en forsterket ahmadiyya-fiendtlig politikk i 1974 lar han seg likevel overtale til å flytte til Norge av en bror som allerede er etablert i Oslo. Seks år senere treffer han en sunni-muslimsk kvinne under et opphold i Lahore. For å kunne gifte seg med henne skriver han under på et dokument som bekrefter at han er sunni-muslim.

I Norge blir K politisk aktiv innenfor et norsk politisk parti. I tillegg til jobb som lærer arbeider han som forfatter og filmregissør. Hans brødre i Norge er aktive i ahmadiyyamenigheten Nor-Moské, men selv definerer han seg som ateist og humanist. K er på ingen måte ekskludert fra et pakistansk miljø i Oslo; tvert imot har han en stor omgangskrets av pakistanske venner.

Under et opphold i Danmark sammen med sin kone, dør han. Hans danske venn, som er sunni-muslim, ordner det slik at noen venner samt noen medlemmer av Idara-moskeen i Danmark gjennomfører en seremoniell vask av liket og holder *janaza*-bønn (en spesiell begravelsesbønn). Når enken senere kommer hjem til Norge, blir leiligheten hennes straks fylt opp av slekt, naboer, venner og for henne flere ukjente personer som kom for å kondolere og be *dua* (en bønn) på tradisjonelt vis.

Enken etter K vil at det skal holdes *janaza* i moskeen i Oslo samme dag som selve begravelsen, og en venn av K tar derfor kontakt med en av de store pakistanske moskeene,

der han kjenner forstanderen personlig. Til vennens forbauselse sier representanter for moskeen et bestemt nei til å holde janaza for K. Forstanderen mener det er for usikkert om K tilhørte ahmadiyya eller ikke. Vennen går da til en annen pakistansk moské, og her gjør han og imamen en avtale om seremonitid. Da de pårørende et par dager senere tar kontakt med moskeen for å avtale noen detaljer, får de beskjed av styret om at imamen er utilgjengelig. Vennen forsøker å oppspore imamen, men han er som sunket i jorden. Etter hvert får familien flere beskjeder om at styret i moskeen har nektet imamen å holde janaza for K. Hans familie er kjent som ahmadiyya-tilhengere, og styret setter derfor som krav at Ks kone skal vise frem dokumentasjon på at mannen hennes er sunni-muslim. Dette sjokkerer enken, hun opplever det som svært støtende å bli bedt om beviser for at mannen skal finnes verdig til å få den siste bønn. Av stolthet vil hun ikke vise dem dokumentet K underskrev for å få gifte seg med henne. Styrets avgjørelse støttes imidlertid av tilbakemeldinger fra menighetsmedlemmer som mener K er ahmadiyya-muslim, og at kroppen hans derfor ikke bør tas inn i moskeen. Det blir ingen janaza for K i Oslo.

Kona er fortvilet over avslaget, men trøster seg med at det tross alt ble lest janaza for hennes mann i Danmark. Hun trøster seg også med at en seremoni i moskeen ville stemme dårlig med hennes manns humanistiske idealer. Men hun har fått en bekymring til: Vil de også nekte mannen hennes en gravplass på det muslimske feltet? Fremfor å bruke kontakter i det norsk-pakistanske miljøet, tar vennen til K da kontakt med gravlundene direkte. Der får han den bekreftelsen han trenger på at en grav på Klemetsrud til den pakistanske mannen ikke er noe problem. Vennen til K foreslår også å bruke kapellet på Klemetsrud til å holde en seremoni. De pårørende vet om at mange vil komme, både nordmenn og pakistanere, og her kan de ta et siste farvel. I kapellet på Klemetsrud møtes flere hundre mennesker til begravelse; norske og pakistanske; ahmadiyya, sunni og shia. Det blir ingen bønn, men flere taler som hedrer K og hans arbeid i Norge.

Enken er engstelig for at de tradisjonelle koranseremoniene som følger etter en begravelse vil føre til et nytt fokus på religiøs tilhørighet, og derfor velger hun å ikke legge frem Koranen etter begravelsen. Naboer og venner besøker huset i tre dager etter begravelsen, og flere spør hvorfor ikke Koranen leses for hennes mann, men alle er hyggelige. Først på årsdagen etter dødsfallet arrangerer kona en koranseremoni; hun føler at det er riktig tidspunkt for henne å holde en slik seremoni i mannens navn.

Fra Norge til Java

Katherine Verdery (1999) viser i en studie av sammenhengen mellom grav, sted og nasjonalisme hvordan grenser for deltagelse i begravelsesritualer endret seg med det nye politiske landskapet i det post-sosialistiske Jugoslavia. Ritualer som før hadde inkludert nettverk basert på slektskap, vennskap og naboskap, ble nå basert på etnisitet. En bosnisk muslim gikk ikke lenger i begravelsen til sin serbiske nabo (Verdery, 1999, s. 108). I studien av ritualer vil det alltid være relevant å spørre «hvem er til stede ved denne begivenheten», et spørsmål som har sin parallell i og også inkluderer svar på spørsmålet «hvem er ikke til

stede ved denne begivenheten». Ritualer handler i vesentlig grad om inkludering, ekskludering og derigjennom bekreftelse av fellesskap.

Historien om Ks begravelse handler stort sett om konflikt, og den illustrerer flere interessante aspekter ved forholdet mellom etnisitet og religiøs tilhørighet. Først og fremst viser historien hvordan et religiøst ritual kan aksentuere ideologiske splittelser som kan snevre inn grensene for tilhørighet i et etnisk fellesskap. Historien handler også om en løsning der grensene for tilhørighet igjen ble utvidet. Kan integrasjonsprosessen i Norge spille en rolle for løsningen denne begravelseshistorien fikk?

Norsk-pakistanere representerer ikke én religion. Sunni-muslimer er i absolutt flertall, men innenfor denne hovedkategorien er flere retninger med røtter i sørasiatiske reformbevegelser representert i Norge. Ahmadiyya-moskeen i Oslo har i overkant av 1000 medlemmer. Ahmadiyya-bevegelsen har også sitt utspring i en reformbevegelse på det indiske kontinentet mot slutten av 1800-tallet, men er i motsetning til de andre retningene utdefinert fra det «islamske fellesskapet». Utdefineringen innebærer at ahmadiyya-muslimer ikke anses som muslimer av sunni- og sjia-muslimer, de slipper ikke inn på pilegrim til Mekka, og de gis ikke rett til å kalle sitt bønnehus for en moské. I Pakistan er ahmadiyya-tilhengere betegnet som en ikke-muslimsk minoritet. Den teologiske årsaken til konflikten er grunnleggerens krav om en profetlignende status. Blant norsk-pakistanere synes det å være bred sosial kontakt mellom ahmadiyya-tilhengere og sunni-muslimer, men det er ingen religiøs overlapping i form av deltagelse i felles ritualer (Døving, 2005; Endresen, 2001).

Det er de religiøse og ideologiske splittelsene mellom sunni og ahmadiyya, historisk befestete forskjeller gjenkjent i hele den muslimske verden, som utgjør den åpenbare forklaringen på konflikten som oppstod i forbindelse med Ks begravelse. Religiøse forskjeller som i liten grad var relevante i Ks liv, ble altså svært relevante ved hans død. En lignende sammenheng mellom forhold på makronivå og en konkret hendelse på mikronivå er beskrevet av Geertz i artikkelen «Ritual and social change: A Javanese example» (1973). Her analyserer han en begravelse der omfattende endringer i det javanesiske samfunn generelt, får tydelige konsekvenser for ett spesifikt begravelsesritual. Det er flere paralleller mellom Geertz' empiri fra Java og Ks begravelse, og i det følgende har jeg trukket ut noen av disse parallellene. Gjennom en sammenligning av de to hendelsene belyses mekanismene som skapte konflikten i forbindelse med Ks begravelse. Komparasjonen vil imidlertid også fremheve en sentral forskjell: Begravelsen på Java forble en uløst konflikt, mens Ks begravelse ble avsluttet i form av en harmonisk sosial samling.

Geertz' empiri er hentet fra en begravelse i Modjokuto, en liten by i det østlige Java. Byen var på 1950-tallet dominert av to politiske partier, *Masjumi*, et islam-basert parti, og *Permai*, et sekulært og uttalt antiislamsk parti. En av Permais kampsaker var for eksempel å rense vekk islamske elementer fra overgangsritualene. Forut for og under Geertz' feltarbeid mellom 1952 og 1954 gjennomgikk det javanesiske samfunnet flere dyptgripende endringer, og Geertz viser hvordan lojalitetsbånd som før var knyttet til naboskap, i stadig større grad ble definert ut fra hvilket politisk parti en tilhørte. Innenfor denne politiske og sosiale konteksten døde en 10 år gammel gutt mens han oppholdt seg hos sin tante og

onkel. Onkelen var medlem av Permai, et medlemskap som vi skal se ble den direkte årsaken til konflikten.

Den sosiale konteksten rundt Ks død var dominert av en politisk-religiøs splittelse som ligner den i Modjokuto. Som vi har sett, var det Ks tilknytning til ahmadiyya-bevegelsen som utløste konflikten. Fra sunni-muslimsk hold er både ahmadiyya og medlemmer av permai-partiet ikke bare ikke-muslimer, de er *frafalne* muslimer.²

Onkelen på Java begynner å forberede nevøens begravelse, og han gjør det etter normer for en tradisjonell begravelse. Til tross for at han er et bevisst partimedlem, har han ifølge Geertz ikke tenkt over konsekvensene i forbindelse med viktige livsriter, og han finner det derfor naturlig å kontakte en religiøs leder, en *modi*, til å gjennomføre den seremonielle vasken av liket, samt lede bønningen og koranlesningen. Onkelen sender telegram til guttens foreldre i en nabolandsby. Selv om lojalitet basert på naboskap nå er lite synlig i hverdagen, er naboskapsbånd en sterk tradisjon i forbindelse med ritualer, særlig begravelser, og onkelens gårdsplass fylles raskt med folk.

Ks begravelse begynner på samme vis uten referanser til konflikter, og den følger tradisjonelle normer: Han får seremoniell vask utført av sunnier, og en janaza holdes i Danmark, der det ikke blir fokusert på hans familietilknytning til ahmadiyya. Tilbake i Norge mottar Ks familie de tradisjonelle kondolansebesøkene der folk ber *dua* for K. På samme måte som i Modjokuto spiller til å begynne med de tradisjonelle tilhørighetsbåndene en selvfølkelig rolle; Ks familie blir omsluttet av et stort nettverk.

I Modjokuto får imidlertid modien øye på en politisk plakat som henger på husveggen, og han skjønner at familien er medlemmer av det antiislamske partiet. Han nekter derfor å utøve ritualer og å gi religiøs veiledning til onkelen som etter tradisjonen skal lede den seremonielle vasken. Onkelen på sin side reagerer med sinne og bryter dermed med normer for høflighet. Naboene som før har stått som en samlet gruppe, splittes opp etter politiske og klassebestemte tilhørighetskategorier. Geertz beskriver utviklingen av den sosiale ansamlingen på gårdsplassen slik: «Two separate clusters of sullen men squatting disconsolately on either side of the yard, a nervous group of whispering women sitting idly inside the house [...]» (Geertz, 1973, s. 156).

I historien fra Oslo blir også sammenhengen mellom begravelsen og en overordnet konflikt først etablert da den religiøse autoriteten nekter å lede begravelsesbønningen. Det er et sentralt poeng at det er på et religiøst administrativt nivå konflikten blir aktualisert. Det understreker blant annet at dette ikke er en konflikt med grunnlag i personlig rivalisering eller krangel innenfor mindre grupper. Det er den religiøse lederen og moskéstyret som har ansvaret for at ritualene skal utføres korrekt. Da styret og imamen mottar ryktene om Ks familietilknytning, blir gjennomføringen av en konkret seremoni transformert til et prinsipielt religiøst anliggende. En moské skal verken romme eller administrere seremonier for *frafalne* muslimer, og janaza blir dermed avvist på bakgrunn av islamske normer.

Modien på Java foreslår at onkelen melder seg ut av partiet og skaffer seg dokumentasjon på dette. Onkelen opplever forslaget som svært provoserende. Et krav om dokumentasjon på sunni-tilhørighet dukker også opp i Ks tilfelle. Når enken ikke vil vise et skriftlig dokument, kan hennes reaksjon tolkes i lys av den betydningen det muntlige ord har i for-

hold til det skrevne i pakistansk tradisjon: Tillit til det som er sagt veier tyngre enn en signatur. Når moskéstyret ber om et dokument fra henne, er det derfor ikke bare mannens posisjon, men også enkens ord som trekkes i tvil. Forespørselen fra moskeen oppleves derfor som en ren fornærmelse av enken.

På Java forsvinner modien etter onkelens sinneutbrudd. Vaskeseremonien skulle nå vært over for lenge siden, og flere ytrer bekymring for likets tilstand. Til slutt foreslår en nabo at han kan gjennomføre vaskeseremonien på vegne av onkelen. Denne naboen er skredder i et nabolag der flere parmei-medlemmer har sitt daglige virke, og der flere av dem er hans kunder, mens selv er han aktiv muslim. Denne mellomposisjonen er en viktig forklaring på at akkurat han ble initiativtager, hevder Geertz (1973). Her ser vi et likhetstrekk mellom naboen på Java og vennen til K som tar over arrangementet når moskeen sier nei: Som enkeltindivider representerer de begge mer enn et ståsted. Initiativtageren i Ks historie har et sterkt engasjement for innvandrere i norsk politikk, med andre ord er han en norsk-pakistaner kjent fra offentligheten. Når han representerer K, er det Ks status som politisk engasjert norsk-pakistaner som blir fremhevet fremfor hans nærhet til ahmadiyya-bevegelsen. At det er denne vennen som arrangerer seremonien på Klemetsrud, og ikke for eksempel Ks brødre, er sannsynligvis relevant for å forstå det store oppmøtet ved seremonien. Her kan man delta uten å krysse en religiøs tilhørighetsgrense.

I Modjokuto begynner naboen vaskeseremonien på egen hånd, men spørsmålet om hvorvidt ritualet blir tilfredsstillende utført, melder seg stadig tydeligere. Så dukker plutselig modien opp igjen. Han underbygger forsamlingens usikkerhet ved å si til naboen at dersom ritualet utføres feil etter forskriftene i islam, må han svare for Gud på dommedag. Sarkastisk foreslår modien at lederne i permai-partiet kan overta ritualet, da de vel vet hvordan de skal begrave en av sine egne! De regionale partilederne innrømmer at de ikke har noen slik rituell kunnskap. Midt under denne diskusjonen ankommer guttens foreldre, og etter flere ukonvensjonelle følelsesutbrudd, lar modien seg overtale til å gjennomføre den siste bønningen ved graven, fordi faren til avdøde har ankommet og kan regnes som nærmeste pårørende istedenfor den frafalne onkelen. Begravelsen blir gjennomført, men er ifølge Geertz preget av at deltagerne i begravelsen hele tiden er usikre på om de er med på en sakral seremoni omkring de siste ting, eller i en sekulær politisk strid.

Der Geertz forteller om en begravelsseremoni som til slutt ble presset inn i islamske normer, ble Ks seremoni flyttet fra moskeen til det religionsnøytrale kapellet. Ks begravelse fikk en genuin løsning. Den største forskjellen mellom Geertz' empiri og min er dermed at hans eksempel handler om en uløst konflikt, mens Ks begravelse fikk en vellykket avslutning. Avskjeden med K i kapellet var ikke en islamsk seremoni, men det ble heller ikke en seremoni som kommuniserte ideologiske uenigheter og tvetydighet.

Geertz' empiriske eksempel avsluttes med en beskrivelse av de rituelle sammenkomstene rundt *slametan*, som holdes i etterkant av selve begravelsen, en seremoni som på flere måter tilsvarende norsk-pakistanernes koranseremonier.³ Etter den vanskelige begravelsen møter imidlertid ikke hele naboskapet opp til *slametan*, kun medlemmene av parmei-paritet. Da onkelen begynner måltidet med å lese fra Koranen, blir han avbrutt av partimedlemmer som påpeker at dette er islamsk skikk og dermed motstrider partiets ideologi. Både

onkelen og faren til gutten blir tydelig usikre, og hendelsen utvikler seg til et rent politisk møte. Geertz avslutter sin beskrivelse med å fortelle at guttens far etter fire måneder fortsatt finner det vanskelig å reise til hjemlandsbyen der alle kommer til å spørre om begravelsen. Dessuten har splittelsene i nabolaget økt som et resultat av den mislykkete begravelsen, «[...] and everyone wondered what would happen the next time a death occurred in a Permai family» (Geertz, 1973, s. 162).

Enken etter K arrangerer også en seremoni i etterkant av begravelsen. Hun er usikker på om hun skal legge ut koraneksemplarer, men velger å ikke gjøre det. Hun er redd for at Koranen skal fremprovosere diskusjoner omkring mannens begravelse og hans egentlige religiøse overbevisninger. Onkelen hos Geertz velger motsatt strategi, han begynner slamanritualet med koranlesning, noe som resulterer i en ny tilspisset situasjon. Den politiske møteformen som oppstod i Modjokuto, kunne inntruffet dersom enken hadde lagt ut Koranen. Samlingene i Ks hjem blir imidlertid av samme karakter som seremonien i kapellet; en bekreftelse på sosialitet uten fokus på islam.

Geertz har en teoretisk agenda bak sin artikkel, nemlig å vise hvordan en funksjonalistisk teori ikke kan forklare endringer, for teorien behandler sosiologiske og kulturelle prosesser som en integrert enhet i stedet for som to dynamiske faktorer. Endringer i et samfunn kan ifølge Geertz kun forklares ved at man analyserer kulturelle aspekter og sosiale strukturer hver for seg. Det er i diskontinuiteten mellom et kulturelt meningsnivå og et sosialt strukturelt nivå selve kimen til endring ofte ligger, hevder Geertz (1973, s. 144). Innenfor et funksjonalistisk paradigme ville forklaringen på det mislykkete ritualet være at det fant sted innenfor et fragmentert samfunn. Men dette er slett ikke tilfelle her, sier Geertz: At ritualet var konfliktfylt, er ikke et symptom på et konfliktfylt og lite integrert samfunn. Det sosiale livet i Modjokuto fungerer tvert imot utmerket. Problemet er ikke at folk ikke deler de religiøse eller kulturelle forestillingene; alle i nabolaget møtte opp og forventet et tradisjonelt ritual til tross for at de hadde gruppert seg i et islamsk og et ikke-islamsk parti. De som var til stede under begravelsen delte med andre ord en sterkt integrert kulturell tradisjon i forbindelse med begravelser. Men på et strukturelt nivå var livsmønstrene imidlertid endret. Den sosiale virkeligheten hadde altså forandret seg, mens det kulturelle planet (verdenssynet) var svært tradisjonelt. Årsaken til konflikten i begravelsen var en mangel på integrasjon mellom et kulturelt religiøst meningsnivå og det faktiske, praktiske liv. De tradisjonelle ritualenes kommunikasjon er «vi er alle en homogen gruppe», og dette budskapet ble stående i tydelig konflikt med den faktiske virkeligheten «vi er ikke en homogen gruppe». Ritualene som tidligere forsterket nabofelleskapet, ble plutselig en motsatt opplevelse, ifølge Geertz: Alle ble pinlig klare over hvor lite naboskap betyr.

Et fellesskap på tvers av politisk og religiøs tilhørighet er i Geertz' materiale altså et ideal, men noe som i liten grad er reelt i hverdagen. I Norge tror jeg en motsatt beskrivelse vil være riktigere: I hverdagen er *norsk-pakistaner* som en bred kategori for tilhørighet overordnet religiøse splittelser. Både sunnier og ahmadiyyaer bekrefter vennskapsbånd med hverandre. Tradisjoner forbundet med klær, mat og språk oppgis som et felles grunnlag for vennskap. I Ks tilfelle kan Geertz' konklusjoner på forholdet mellom ritualet og virkelighe-

ten snus på hodet: Idealet sier «Vi er ikke en religiøs homogen gruppe», mens ritualets virkelige gjennomføring kommuniserer «Vi er et norsk-pakistansk fellesskap».

Slik jeg ser det, har løsningen på Ks begravelse to årsaksfaktorer. Den ene ligger i Ks status som offentlig anerkjent representant for norsk-pakistanere, en status som kunne overskygge hans identifikasjon med ahmadiyya-bevegelsen. Den andre faktoren er muligheten til å flytte ritualet til en ny arena, en mulighet som ikke fantes i Modjokuto. Ved bruk av et norsk, «nøytralt» rom kunne begravelsen gis en ny seremoniell form.

Forsøket på å arrangere janaza for K ble av moskeens ledelse oppfattet som et forsøk på å krysse en religiøs grense. For å samles til avskjedsseremoni trengte man et rom der religiøse grenser ble gjort usynlige og dermed overskridelige. I kapellet på Klemetsrud handlet det ikke lenger om «rett islam».

Ahmadiyya-muslimene har en egen gravplass på Alfaseth gravlund. De er med andre ord ikke del av det transnasjonale muslimske gravfeltet på Klemetsrud, som kona til K var redd mannen ikke skulle få en plass på. Hennes redsel var berettiget, for mannen var avvist fra moskeen med en begrunnelse som prinsipielt sett også kunne ekskludert ham fra det muslimske gravfeltet på Klemetsrud. Men avgjørelsen nådde aldri et muslimsk miljø. For arbeideren på gravlundene er alle pakistanere muslimer, og han kunne dermed raskt bekrefte at det ikke var noe problem å ordne en grav for K. Hadde muslimene i Norge hatt en privateid gravlund, er det sannsynlig at K ikke ville fått en gravplass blant muslimer.

Ks begravelse viste hvordan et religiøst ritual kan aksentuere ideologiske splittelser som snevrer inn grensene for tilhørighet i et etnisk fellesskap, men den samme begravelsen viste også hvordan den etniske grensen igjen ble vid nok til å romme ulike religiøse identiteter. Deltagelse i ritualer bekrefter generelt sett religiøs homogenitet. Fornektelsen av begravelsesbønnen viste derimot at norsk-pakistanere ikke nødvendigvis er en religiøst homogen gruppe. Likevel kommuniserte Ks begravelsesritual at «Vi er et norsk-pakistansk fellesskap».

Ks begravelse kan også tolkes i lys av antropologen Gerd Baumanns (1992) hypotese om ritualer som integreringsfremmede. Baumann har argumentert for at ritualforskningen overfokuserer på religiøs praksis som integrerende på gruppenivå, og er blind for de integreringsprosessene som går utover gruppens grenser. I tråd med Baumanns fokus på ritualer som «[...] forhandlere av relasjoner til andre» (Baumann, 1992, s. 109), vil eksemplet K og eksemplet om minnetaler nedenfor bli belyst som integreringsprosesser.

Minnetaler og definisjonsmakt

Et annet eksempel på forholdet mellom ritualer og sosial endring er nyskaping av rituales innhold. Minnetaler er en ny komponent som stadig oftere finner sted i pakistansk-islamske ritualer, og de er et resultat av kulturkontakt. Men minnetalene er ikke bare et strukturelt eksempel på en integreringsprosess, innholdet i dem handler eksplisitt om integrering. Nedenfor følger utdrag fra tre minnetaler holdt ved Rubina Ranas gravferd:

1) Minnetale fra daværende ordfører i Oslo, Per Ditlev Simonsen:

På vegne av Oslo kommune og Oslo bystyre vil jeg gjerne fortelle hennes familie og etterlatte at hun, gjennom sin innsats i og for byen vår, har gjort et sterkt inntrykk på svært mange. Rubina Rana var en av dem som gjennom hele sin gjerning og sin personlighet, *virkelig* har bidratt til å bygge bro over kulturforskjeller her i landets hovedstad. [...] Mange av oss husker nok helt spesielt hennes innsats som første leder av 17. mai-komiteen med innvandrerbakgrunn. Så stolt hun var, så verdig hun representerte oss, og for et sterkt inntrykk hun gjorde på titusener av mennesker langs toget og foran TV-skjermene den dagen.

2) Minnetale fra leder i Arbeiderpartiet, Jens Stoltenberg:

Rubina var en pioner. Uredd ga hun det flerkulturelle Norge et ansikt. Det som først og fremst kjennetegnet Rubina Rana, var hennes mot – mot til å gå foran, mot til å åpne lukkede dører, mot til å kreve likhet og rettferdighet for alle. Rubina sa en gang at hun i sitt virke måtte ha en bred visjon, en visjon som favnet hennes opprinnelige kultur og erfaringer, og som samtidig gjorde henne i stand til å orientere seg i det norske samfunnet, med dets stadige forandringer. Hele hennes innstilling og hennes politiske virke bar preg av en slik visjon, en sammensmelting av det beste i to kulturer. Gjennom å våge å stå for denne visjonen ble Rubina Rana en brobygger mellom tradisjonell norsk kultur og de miljøer som vi har vært så heldige å få hit til landet, miljøer som blant annet takket være Rubina nå er en naturlig del av det norske. Rubina har gitt oss mange sterke minner. Selv glemmer jeg ikke hvor rakrygget Rubina stod da hun i 1999 ledet 17. mai-komiteen i Oslo. Trass i drapstrusler løste hun denne oppgaven på en måte som gjorde meg, og sikkert alle her i dag, veldig stolt. Hun stod last og brast med nettopp de verdier vi feirer på 17. mai – fred, frihet, likhet og samhold – selv om det var risiko for eget liv og helse. Rubina sa at det var en gledens dag, og det var det, ikke minst takket være henne. [...] Hun var også en kvinnesaksforkjemper, som kjempet for at likestilling skulle gjelde for alle, uavhengig av bakgrunn og miljø. [...] På vegne av Det norske Arbeiderparti minnes jeg Rubina Rana, og den innsats hun gjorde for å bringe det norske samfunnet fremover og gjøre det til et bedre samfunn å leve i for alle.

3) Minnetale fra den pakistanske ambassadøren, H. E. Shahbaz:

We have gathered here today to pay our final respects to a person who was an ideal Pakistani immigrant to Norway. By looking at her example, the Pakistani immigrant community can draw inspiration as to how they should conduct themselves in their adopted country. Rubina Rana symbolised what all host societies and immigrant communities expect to achieve. She was integration at its best. She spoke Norwegian, participated in community matters, stood up for her rights and those of her community, entered the political arena and went on to get elected to the Oslo City Council. Her greatest achievement came about when she headed the 17th of May committee, and then eventually led the parade on the national day of Norway. Rubina Rana with her example has set the bar high for Pakistani immigrant women in Norway. In fact, she has set the bar high for Pakistani men as well. [...] Rubina Rana you have made all of us proud. Khuda Hafiz.

Minnetalene jeg har dokumentert i Døving (2005), er i hovedsak holdt av nordmenn med en offentlig kjent status eller av en imam eller et styremedlem i en moské, og integrering er talens tema. De tre minnetalene ovenfor er i tillegg holdt over en offentlig kjent person, men som vist i Døving (2005) er minnetaler generelt blitt stadig vanligere også blant norsk-pakistanere uten denne statusen.

Baumanns (1992) poeng om at ritualer handler om forholdet mellom grupper vel så mye som å bekrefte gruppen i seg selv, er synlig i minnetalenes fokusering på relasjoner mellom et pakistansk og et norsk miljø. Men selv om minnetalene om Rubina Rana handler om relasjoner mellom etniske ulike grupper, kan de også tolkes som en representasjon av ulikhet: Disse minnetalene synliggjør et majoritets- og minoritetsforhold ettersom det som kommuniseres, er hierarkiske forskjeller knyttet til etnisitet. Minnetalene fremhever ikke sider ved det norsk-pakistanske samfunnet, som for eksempel slektsnettverk og islam, men omhandler suksess i møtet med Norge. Denne suksessen er ikke målt ut fra økonomisk lykke i landet, men ut fra integrasjonsevne når det gjelder noen nøkkelsymboler knyttet til forståelsen av norskhet: likestilling, nasjonalfeiring, gode norskkunnskaper og deltagelse i storsamfunnet. Oppfordringene til andre pakistanere om et tilsvarende liv med disse verdiene er klare.

Begreper som *arena* og *kommunikasjon* brukes ofte i teorier om ritualer som opptredener (*performance*). Victor Turner har synliggjort ritualenes dramatiske form. Deltagerne gjør ikke bare noe, de prøver også å vise andre hva de gjør: «Action takes on a performed-for-an-audience aspect.» (Turner, 1986, s. 74). Innenfor performance-teorier har man snudd fokuset vekk fra hvordan ritualer reflekterer eller uttrykker mening, til å se på hvordan de kan konstruere eller produsere mening.

Cultural performance are not simple reflectors or expressions of culture or even of changing culture but may themselves be active agencies of change, representing the eye by which culture sees itself. (Turner, 1986, s. 24)

Gjennom minnetaler holdt innenfor begravelsesritualets rammer, er det det norske og det pakistanske som til sammen utgjør «the eye by which culture sees itself». Publikumsaspektet er kanskje tydeligst i talen fra ambassadøren. Som ambassadør er han immigrantenes etniske representant i Norge, og når han svært direkte oppfordrer pakistanere i Norge til å følge avdødes livsform som et eksempel, utpeker han ett levd liv som et ideal for hvordan andre pakistanere i Norge bør leve sine liv.

I Ranas begravelse er taleholderne representanter for Oslo, for nasjonalstaten Norge; de er folkevalgte og dermed representanter for «nordmenn», og gjennom dem blir minnetalene en tale fra det norske samfunnet. Representasjon, muligheten til å representere, handler om makt. Bloch (1989) har analysert betydningen av det formelle/ritualiserte språket i forhold til makt, og Bell (1992) refererer til Blochs analyser av landsbymøter blant merinaene:

If you have allowed someone to speak in an oratorical manner in a Merina village council meeting, Bloch notes, you have practically accepted his proposal. The burden of social control in all societies, he concludes, is born by the norms of polite behavior. (Bell, 1992, s. 121)

Bloch viser at den høflige og formelle språkbruken befester autoritet. Når taler fra norske politikere finner sted innenfor en rituell ramme, befester de autoritet på samme måte som Bloch viser til. Ritualet er en situasjon ladet med moral, religiøsitet og ære. Det som sies innenfor denne rammen, må være høflig og formelt, og det får en spesiell legitimitet. Minnetalenes fokus på norsk nasjonal tilhørighet, norsk forståelse av likestilling, demokrati, norske høytider osv. får dermed en annen betydning enn når disse idealene fremmes i problemorienterte innvandringsdebatter. Gjennom minnetalene har det politiske målet om integrasjon med andre ord fått en ritualisert form. Disse minnetalene handler eksplisitt om solidaritet mellom nordmenn og pakistanere, de fokuserer på suksess, og de definerer en konsensus om et ønske om en flerkulturell virkelighet der grunnlaget er nøkkelverdier i det norske samfunnet. Minnetalene kan ses på bakgrunn av Cohens definisjon av symbolsk makt:

The power to constitute the given by stating it, to create appearances and belief, to confirm or transform the vision of the world and thereby action in the world, and therefore the world itself. (Cohen, 1979, s. 18)

Det autoritative i den symbolske makten ligger i definisjonsmakten. Minnetalene holdt i Ranas begravelse gir en definisjon av hva integrasjon er, og hvilke verdier som bør ligge til grunn for et flerkulturelt samfunn.⁴ De kan lett oppsummeres med ordene: «Til tross for sin pakistanskhet kunne hun beskrives med ord som likhet, frihet og kvinnesak.» Innholdet handler altså om en som *til tross for* sin tradisjonelle bakgrunn har tilegnet seg norske idealer (som dermed implisitt blir gjort til fraværende idealer i hennes pakistanske bakgrunn). Avdødes liv blir et eksempel på «den andre» som har overskredet barrierer. De verdiene som fremheves som norske og som tillegges et pakistansk liv, blir bekreftelser på hva slags premisser en vellykket integrasjon innebærer. Minnetalene er med andre ord en definisjon av hva som trengs for å bli innlemmet i fellesskapet. Med referanse til Geertz' (1973) begrepspar «model for» og «model of» kan vi si at de siterte minnetalene er en modell for hvordan et flerkulturelt Norge skal være, og hvordan innvandrere som individer skal leve, og fordi idealene ikke bare fremsies som idealer, men betegner et konkret levd liv, er minnetalene også modeller av noe virkelig (Geertz, 1973).

Selv om minnetalene illustrerer et maktperspektiv mellom majoritets- og minoritetskultur, kan de også tolkes med utgangspunkt i minoriteten. Da kan minnetalene ses som heltehistorier der helten er representativ for gruppen.

Fra overgangsrite til minneseremoni

Gjennom minnetalene får begravelsesritualene karakter av å være en offentlig minneseremoni. I minnetalene blir avdøde gjort til representant for pakistanere i Norge, og her ligger potensialet for konstruksjon av fellesskapets minner. Connerton (1992) viser hvordan ritualer både ivaretar og skaper en kollektiv hukommelse. Ritualer har, på grunn av sin konvensjonelle form, en legitimitet som tradisjon, og i *ideen* om det tradisjonelle er det nedlagt en forestilling om en felles fortid. Det er rimelig å anta at ritualer i immigrasjonsmiljøer har en vesentlig betydning for oppbyggingen av tradisjon og historie. Denne oppbyggingen skjer selvsagt på flere ulike nivåer, her er minnetalen et eksempel.

I boka *How Societies Remember* (1992) har Connerton følgende spørsmål som utgangspunkt: Hvordan overføres en kollektiv hukommelse? En vesentlig del av svaret finner han i ulike former for minneseremonier, for offentlige ritualer er viktige i overføring av kollektive minner fra generasjon til generasjon. Connerton påpeker at minneseremonier ligner andre ritualer gjennom formalisme, men:

[...] commemorative ceremonies are distinguishable from all other rituals by the fact that they explicitly refer to prototypical persons and events, whether these are understood to have a historical or a mythical existence, and by virtue of that fact rites of this sort possess a further characteristic and one that is distinctively their own. We may describe this feature as that of ritual *re-enactment*, and it is a quality of cardinal importance in the shaping of communal memory. (Connerton, 1992, s. 39)

Det er ikke selvsagt at et element innenfor et overgangsritual kan tolkes som en parallell til slike minneseremonier, men det er fellestrekk som gjør det mulig. For det første er minnetaler noe som i norsk-pakistaneres tilfelle foreløpig stort sett skjer i begravelser til personer som har offentlig kjent status. Gjennom fokuset på personens dyder som pakistaner, som moralsk god, som ny nordmann, som politiker osv. skapes det karakteristika som lett kan utgjøre symboler eller prototyper, og som kan stå som representasjoner på en gruppe. «[T]o study the social formation of memory is to study those acts of transfer that make remembering in common possible», skriver Connerton (1992, s. 39). Minnetalen er etter mitt syn en slik «act of transfer». Ritualer er performative, og de har et formalisert språk. Slik kan vi si at den hittil private og individuelt fortalte historien om første generasjon av pakistanere i Norge, er i ferd med å få et seremonielt formelt språk når disse personene dør, og fortellingen blir del av en kollektiv historie.

Halbwach (1992, s. 48) vektlegger at det er individer som skaper hukommelsen, ikke en mystisk gruppeånd, men at individer innenfor et fellesskap er avhengig av dette fellesskapets kontekst for å huske og å konstruere fortid. En slik kontekst er hva han kaller «commemorative meetings», i betydningen samvær der tradisjon og forhistorie er av betydning. Under slike samlinger kan en gruppe «[...] recreate through imaginatively reenacting a past that would otherwise slowly disappear in the haze of time» (Halbwach, 1992, s. 24).

Et av Halbwachs poenger, som jeg tror er spesielt relevant i synet på begravelsen som slike «commemorative meetings», er at man gjenskaper en fortid som kan bidra til å løse problemer i samtiden. I den norske offentligheten er nettopp *kulturkonflikter* og *integrasjonsproblemer* tema som kjennetegner kategorien norsk-pakistanere. Minnetalene handler om det samme temaet, men med motsatt fortegn: Her er konklusjonen suksess fremfor problemer.

Minnetalen kan ses både som et tegn på integrasjon og som et element i definisjonen av norsk-pakistanere som noe annerledes enn pakistanere generelt og nordmenn generelt. Minnetalene fra konkrete individers liv er kilder til opphavshistorier for en etnisk gruppe, å stadfeste en historie i Norge – «da vi kom, og hva vi gjorde her» – og det bidrar til dannelsen av en kollektiv forestilling, en mytologisering, av egen etnisk gruppe og historie i Norge.

Ritualer og integrering – avsluttende kommentar

De refererte minnetalene viser at språkbruk og tematikk fra offentlige innvandringsdebatter er blitt del av budskapet i en begravelsesseremoni. Talene fremhever den vellykkede immigrant og idealet om sosiale bånd mellom majoritets- og minoritetsbefolkningen. Slik har ritualene fått en synlig rolle i etableringen av en norsk-pakistansk integreringshistorie i Norge.

Historien om K kan også settes i integreringsmessig sammenheng. Begravelsen viste hvordan et religiøst ritual aksentuerte ideologiske splittelser, men endte med en løsning der grensene for tilhørighet igjen ble utvidet. Der Geertz' empiri handler om desintegrering, ender Ks begravelse med å styrke integrering på tvers av religiøse forskjeller og med å befestet et norsk-pakistansk fellesskap.

De to begravelseshistoriene viser hvordan sosiale endringer kan føre til at nye tilhørighetsbånd styrkes. Tradisjonelt har ritualstudier innen migrasjonsforskningen i vesentlig grad sett på medlemskap i trossamfunn og utøvelse av ritualer som avsondrethet fra trossamfunnet; flere studier har konkludert med at religiøs praksis fører til et fokus innover i gruppen og befester en status og identitet som marginalisert/minoritet. Å være medlem i et trossamfunn kommuniserer med andre ord opposisjon og avsondrethet i forhold til et majoritetssamfunn (se f.eks. Schiffauer, 1988).

Baumann (1992) har imidlertid argumentert for at denne forskningen er hemmet av en tung arv fra sosiologen Emile Durkheim, nemlig antagelsen om at religiøst medlemskap, ritualer eller annen religiøs praksis først og fremst er gruppekonsoliderende. Baumann hevder derimot at religiøs praksis ofte er rettet mot dem utenfor gruppen. Han beskriver i en artikkel om ritualer i immigrasjonskontekst hvordan hinduer og sikher fra Punjab bruker elementer fra engelske ritualer som jul- og bursdagsfeiring. Han hevder dette er eksempler på hvordan ritualer handler om å kommunisere relasjoner til «de andre». Baummanns hovedargument er at ritualer innenfor et flerkulturelt samfunn også handler om å kommunisere ut over ens religiøse gruppe. Både historien om K og minnetalenes inntog

handler om nettopp dette – om integrering og om kommunikasjon av relasjoner utover en primær religiøs eller etnisk gruppetilhørighet.

Noter

- 1 Artikkelen er basert på empirien fra to kapitler i doktorgradsavhandlingen: Døving, C. A. (2005). *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonshistorie*. Empiriinnsamlingen ble gjort i tidsperioden 2002–2004.
- 2 En klassisk oppfatning i islam er at en muslim ikke kan forlate det religiøse fellesskapet uten samtidig å forråde det islamske verdigrunnlaget.
- 3 Slametan er et rituell element i flere overgangsritualer på Java. Det dreier seg i korthet om et måltid som deles mellom naboer og lesning fra Koranen. Ifølge Geertz handler ritualen om å tilfredsstillende åndene og om å bekrefte naboskapslojalitet.
- 4 Jeg mener ikke at minnetaler er en politisk bevisst strategi for å oppnå makt over immigrantenes historie og liv i Norge. I flere av tilfellene er det moskeen eller pårørende som har forespurrt taleholdere fra norsk offentlighet. Dette kan ses som et positivt innslag for enhver som ser fredelig sameksistens og integrasjon som et mål. Det er likevel relevant å se dimensjonen av makt i den formaliserte talen. .

Referanser

- Ahlberg, N. (1990). *New challenges, old strategies: Themes of variation and conflict among Pakistani Muslims in Norway*. Doktorgradsavhandling fra Finnish Anthropological Society, Helsinki.
- Ahmed, A. S. (1991). *Resistance and control in Pakistan*. London: Routledge.
- Ballard, R. (1990). Migration and kinship: The differential effect of marriage rules on the process of Punjabi migration to Britain. I C. Clarke, C. Peach & S. Vertovec (red.), *South Asians overseas. Migration and ethnicity* (s. 219–249). Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, G. (1992). Ritual implicates others: Rereading Durkheim in a plural society. I D. Coppet (red.), *Understanding rituals* (s. 97–117). London: Routledge.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory and ritual practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, M. (1975). *Political language and oratory in traditional society*. New York: Academic Press.
- Bloch, M. (1989). *Ritual, history and power: Selected papers in anthropology*. London: The Athlone Press.
- Cohen, S. (1979). *Two-dimensional man: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. Berkeley: University of California Press.
- Connerton, P. (1992). *How societies remember*. Cambridge: University Press.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. New York: The Free Press.
- Døving, C. A. (1995). *Gravferd – en praksisstudie av profesjoner i forbindelse med død i Oslo*. Hovedoppgave ved Institutt for kulturstudier, avdeling religionshistorie, Universitetet i Oslo.

- Døving, C. A. (2005). *Norsk-pakistanske begravelseritualer – en migrasjonsstudie*. Doktorgradsavhandling, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.
- Endresen, R. (2001). *Ahmadi-muslimers identitet og selvforståelse: En studie av Islams Ahmadiyya-menighet i Norge*. Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
- Geertz, C. (1973). Ritual and social change: A Javanese example. I *The interpretation of cultures* (s. 126–142). New York: Basic Books.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Lien, I. L. (1993). *Moral og emosjoner i pakistansk Punjab*. Doktorgradsavhandling, Institutt og museum for antropologi, Universitetet i Oslo.
- Turner, V. (1986). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- Verdery, K. (1999). *The political lives of dead bodies. Reburial and postsocialist change*. New York: Columbia University Press.
- Werbner, P. (1990). *The migration process. Capital, gifts and offerings among British Pakistanis*. New York: Berg.
- Østberg, S. (2003). *Muslimere i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetet i Oslo.