

Først og framst albanar

Religiøs og nasjonal identitetsdanning blant unge muslimske norsk-albanarar

Signhild J. Stave Samuelsen



Masteroppgåve i Religion og samfunn

Det teologiske fakultetet

Rettleiar: Professor Dag Thorkildsen

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2012

Takk til...

Først og framst ein stor takk til min rettleiar Dag Thorkildsen for konstruktive tilbakemeldinger, nyttige tips til nye vinklar, gode litteraturtips og herlege digresjonar. Og hjarteleg takk for tålmodet ditt!

... Amina, som tente min Balkan-interesse

... og Kurtish og Valbona som har holdt den sterkt i live.

... Mamma og pappa – Tilbringarteneste, dataekspertise, skrivemasing, personlege vekkerklokker, studentkasseoppfyller, stressknuteoppløysarar, you name it.

... Eirin – for maskinadopsjonshøve (takk, Kim!), samvær og søsterskap.

... Knut Amund – for matpakkepakking, qi-pauser og alt anna.

... Tante Liv fortjener dessuten ein ekstra klem for metodesnakk, forskningsetiske diskusjonar og oppgåvemotivasjon.

... Stine og Arnhild – hjarteleg takk for god hjelp på tampen!

... Venner, studiekamerater og kollektivmedbuarar: takk! For diskusjonar, for digresjonar, for avbrekk, for spark bak, for middagsdater, for latter og eksamensnerver.

Eg er særst takksam for alle dei ukjende som har spreidd informasjon om masterprosjektet mitt rundt i det albanske miljøet. Utan dei hadde denne oppgåva naturleg nok aldri kunne blitt noko av.

Og sist, men ikkje minst – dei seks velvillige som stilte opp til intervju, og som lot meg få ause av sine kunnskaper, og som viste meg tilliten til å tolke sine utsegner. Utan dykk hadde det aldri blitt ein oppgåve. Faleminderit shum! Utan dykk hadde det aldri kunne blitt nokon oppgåve. Eg vonar at de kjenner dykk att i analysen, og eg tek det fulle og heile ansvar for eventuelle misforståingar.

Lista, august 2012,

Signhild

Innhald

1. Innleiing	1
1.1 Forskningsspørsmål.....	2
1.2 Oppgåveoppbygging.....	4
1.3 Definisjonar.....	6
2. Metode.....	10
2.1 Metode.....	10
2.2 Utvalskriterier.....	11
2.3 Datainnsamlingsprosessen.....	12
2.4 Analyse	14
2.5 Datavaliditet.....	15
2.6 Hermeneutisk refleksjon	17
2.7 Forskningsetikk.....	20
3. Islam på Balkan	22
3.1 Det serbiske mellomalderriket	22
3.2 Det osmanske millet-systemet.....	23
3.3 Frå kristendom til islam.....	26
4. Religionslaus nasjonalisme? - Albanianismen som overordna religiøse skiller.....	32
4.1 Albansk nasjonsbygging.....	33
4.2 Albanianismen.....	37
4.3 Illyrerteorien.....	39
5. Presentasjon av informantar.....	41
6. Informantane sine religiøse og nasjonale identitetsoppfatningar.....	43
6.1 "Som sjokoladecake med strø på" – å vere norsk og albansk samstundes – nasjonal identitet.....	44
6.2 "Muslim, på både mamma og pappa si side" – religiøs identitet.....	50
6.3 Oppsummert.....	56
7. Religionsutøving.....	57
7.1 Moskeen	58
7.2 Religiøse høgtider.....	60
7.2.1 Faste.....	61
7.2.2. Bajram.....	63
7.3 Skaut – bare for eldre kvinner?.....	65
7.4 Svinekjøtt og alkohol.....	69
7.5 Oppsummering.....	71
8. Nasjonsforståing.....	72
8.1 "Til syvende og sist er det språket som binder oss sammen" - språket som nasjonsbærer.....	73
8.2 Kan ein BLI albanar?.....	75
8.3 "Rødt og svart er viktig for meg!" - Det samlande flagget	77
8.4 Oppsummering.....	79
9. Er albanarane si tru virkelig albanianismen?.....	80
9.1 Makedonia som unnataket?.....	81
9.2 "Til syvende og sist er religionen en filleting!"	82
9.3 Oppsummert.....	83
10. Konklusjon	84
10.1 Inspirasjon til vidare forskning.....	85

Litteraturliste	87
Vedlegg 1 - Intervjuguide.....	90
Vedlegg 2 – Informantsamtykke	93
Vedlegg 3 - Informasjons-epost.....	94

1. Innleiing

I denne oppgåva vil eg sjå nærare på unge muslimske norsk-albanarar sitt forhold til religion og nasjonalitet. Eg har lenge vore interessert i Balkan og i islam som majoritetsreligion i ein europeisk kontekst, og då eg starta på masterprogrammet i Religion og samfunn, var eg viss på at balkansk islam kom til å bli mitt masteroppgåvetema.

Sommaren 2008 var eg i bryllaupet til mi norsk-albanske venninne i Makedonia. I møte med hennar krins på familiens heimstad, innsåg eg at eg lite visste om albansk tilnærming til islam. Eg trefte fleire lokale som forstod eg var interessert i å forstå deira måte å forholde seg til islam på, og det skorta ikkje på vilje til å ause av sine kunnskapar og erfaringar. Men eg erfarte fort at det å stotre seg fram på ei blanding av albansk, engelsk, tysk og norsk, stundom ispedd ei og anna makedonsk glose, ikkje var spesielt egna for å gå i djubda. Men møtet med mi venninnes familie og naboar sette spor – ikkje minst i form av eit ynskje om å vite meir.

I eit forsøk på å finne noko meir om den albanske måten å vere muslim på, gjekk eg til Kari Vogt si bok *Islam på Norsk* (2000/2008), som ho seier skal skildre alle dei muslimske miljøa i Noreg. Her bruker Vogt ei leddsetning på å skildre det albanske miljøet, og då som introduksjon til det bosnisk-hercegovinske.¹ Etter å ha finkjemma boka, oppdaga eg at ho i ei fotnote opplyste at "albanske muslimer inngår ikke i bokens dokumentasjon" (2008:304 – fotnote 7 til side 29). Eg beit meg også merke i at albanarane sjeldan er nemnde i antologiar om det fleirreligiøse Europa, og sat att med eit inntrykk av at bosnijakane hadde fått hegemoni på å vere "innfødde europeiske muslimar". Det blei avgjerande for mitt temaval.

Mine samtalepartnarar i Makedonia gav uttrykk for å sette likskapsteikn mellom å vere albanar og å vere muslim. Samstundes fortalde faglitteraturen at eit nasjonalt omkved blant albanarane er påstanden om at "her finst korkje kyrkje eller moské, albanarane si tru er det albanske". Eg visste at religionen hadde spelt ein sentral rolle i nasjonsbygginga på Balkan, og at folkesetnaden i det tidlegare Jugoslavia var gruppert etter religiøse

¹ "Mens albanerne fikk sitt bønnenrom i Oslo alt i 1989, var grunnleggingen av Det islamske fellesskap Bosnia-Hercegovina et direkte resultat av flyktningestrømmen på 1990-tallet" (Vogt 2008:80)

skiljeliner. I ei slik inndeling passar albanarane dårleg inn. Rett nok er brorparten av albanarane muslimar, men ein ikkje ubetydeleg del er kristne. Alle reknar dei seg som albanarar, sameint av eit felles språk. Men når eg så samstundes opplevde at nokon sette likskapsteikn mellom å vere muslim og albanar, kunne det då tenkast at det jugoslaviske nasjonalitetsinndelingsprinsippet hadde smitta over til albanarane også? Desse motstidande erfaringane tilsa at det ikkje ville vere fruktbart å skrive om albansk tilnærming til islam utan også å undersøke den albanske identiteten.

1.1 Forskningsspørsmål

Eg oppfatter at forestillingene om kva den albanske nasjonen inneber, har ein tydeleg og uttalt ideologi, albanianismen. Men korleis gjer dette ideologiske tankegodset seg gjeldande i røynda? Dette vil eg undersøke i min masteroppgåve.

Hovudspørsmålet eg stiller meg er: *korleis samsvarer albanianismens ideologi med oppfatningane til unge muslimske norsk-albanarar? Korleis kjem deira religiøse og nasjonale identitet til uttrykk?*

Fordi den albanske ideologien tek utgangspunkt i ei førestilling om at språket samlar nasjonen, og at ulike religionar ikkje skal kunne fungere splittande, finn eg det relevant å sjå på kva informantane oppfattar at det inneber å vere ein albanar, men også kva det inneber å vere muslim.

Eg er på leiting etter kva det er som særpregar albanske muslimar, både i deira forhold til den albanske nasjonale ideologien og i deira forhold til islam. Eg er på leiting etter kva informantane sjølv opplev at er særdraga ved albansk kultur og albansk islam – og kor dei sjølv set skiljet mellom religion og kultur. For å kunne freiste finne svar på hovuspørsmålet mitt, stiller eg derfor tre tilleggsspørsmål:

- Kva inneber det å vere albanar? Kva er den nasjonale ideologien knytt til?
- Kva inneber det å vere ein albansk muslim? Kva er ein albansk muslimsk identitet knytt til?

- Stemmer det virkelig at ein albanar er albanar først, og så muslim eller kristen?

Det inneber at analysen min vil gå langs tre akser, der oppfattingar av nasjon, religion og albanianisme er sentrale. Plassmangel gjer at eg må foreta eit utval innanfor kvar av desse.

I analysen av informantane sine måtar å forholde seg til religion på, har eg konsentrert meg om det som går direkte på religionsutøvinga, som forholdet til moskeen og religiøs praksis i form av bruk av skaut og høgtidsfeiring m.v. Informantane har mange, klare og i stor grad motstridande tankar om kva plass religion skal ha i (det norske) storsamfunnet og korleis dei opplev at mediene omtalar muslimar. Eg har også spurt dei om korleis dei opplev å vere muslimar og europearar, og også dette gav mange gode og interessant svar. Men eg opplev at desse tre delene blir litt på sida av det eg leiter etter, og har vald å utelate dette.

Informantane var tilnærma samstemte om at det var tre forhold som definerte ein albansk nasjon. Språket, flagget og ei førestilling om at ein må vere fødd albanar er alle sentrale for å forstå forankringa til nasjonen. Men den lista eg presenterer er langt frå uttømmende. Det gamle albanske æreskodeksen Besa² blir trekt fram av eit stort fleirtal av informantane som noko særskilt albansk dei er stolte over. Underliggande i mange av svara ligg ei forventning om at albanarane stammar frå illyrarane, ein teori som er omstridt blant historikarane, men som mange av informantane har ei uttrykt forventning om at er sann. Eg kjem ikkje til å gå nærare inn på korleis dei forhold seg til påstanden utover det som kjem fram i svara knytt til korleis dei oppfatter den albanske nasjonen. Spørsmålet om korvidt det er ynskjeleg med ei samling av alle albanarar i ein stat, altså om det er ynskjeleg med eit Stor-Albania, er det heller ikkje plass til å gå i djubda på. Alle informantane, så nær som ein, har ein uttala ynskjedraum om at alle albanarar kunne blitt samla i ein stat, men ingen av dei ser på det som realistisk, og heller ikkje på som noko dei vil jobbe for. Mor Teresa, Kosovokrigshelten Adem Jashari og mellomalderherskaren Skanderbeg³ blir alle trekt fram som store albanske heltar, og som informantane knytter mykje av si stoltheit over å vere albanarar til. Særleg Skanderbeg kunne vore interessant å sjå nærare på, for hans nesten 25 år lange styre frå midten av 1460-åra blir framholdt som "the golden days" i albansk nasjonsbygging, og hans myteomspunne styre blir i dag sett på som eit tid prega av

² Besa er nærare skildra i Asani 2009:33ff

³ Asani 2009:67-98 gir ei god skildring av desse tre

nasjonalt sjølvstende, fridom og trygghet, og fungerer også som ei legitimering av eit ideologisk ynskje om Stor-Albania. Historikaren Linas Eriksonas har gjort eit stort dokumenteringsarbeid (Eriksonas 2004) for å finne likskapsteikn mellom nasjonale mellomalderheltar i land som er styrt av "framande" maktar, og for å sjå korleis heltane i ei nasjonal oppbløming blir brukte til å legitimere forhold i samtida, som mellom anna ein rett til sjølvstende. Det er mange likskapar mellom Skanderbeg og dei heltane⁴ Eriksonas har undersøkt, men det er ikkje omfang til å foreta ei slik analyse her.

Albanianismen har mange ulike aspekt, og mange av desse blir drøfta når informantane fortel om si nasjonsoppfatning. Men korleis dei oppfatter munnhellet om at "albanarane si tru er albanianismen" og korvidt dei oppfatter det som universelt er i seg sjølv nyttig å studere nærare. Etter mitt skjønn har albanianismen ein del trekk ved seg som gjer at den kunne vore interessant å sjå i lys av den amerikanske sosiologen Robert Bellahs teori om "civil religion" (Bellah 1967, Bellah og Hammond 1980). Bellah ser på det amerikanske samfunnet og meiner å finne "et sett av religiøse trosretningar, symboler og ritualer som har vokst fram av de amerikanske historiske erfaringene, fortolket ut fra dimensjonen om en transcendens" (sitert i Furseth og Repstad 2003:130). Eg oppfatter at albanianismen kan ha mange paralleller til det Bellah meiner å finne i USA, og kanskje spesielt fordi den ikler seg eit religiøst språk når den seier den skal erstatte religion, men oppgaveomfanget tillet ikkje å studere dette nærare.

1.2 Oppgaveoppbygging

Denne oppgåva er i utgangspunktet ein kvalitativ studie. Men for å kunne foreta ein analyse, er eg avhengig av eit teoretisk rammeverk å bygge denne på. For å bygge dette teoretiske rammeverket, har eg gjort bruk av historiske metodar. Metodebruk og nærare skildring av korleis analysen vil gå føre seg, er gjort greie for i neste kapittel.

Den teoretiske ramma finn ein i kapittel 3 og 4. For å forstå albansk nasjonsbygging og albanianismens ideologi, er det naudsynt å sjå på korleis islam blei utbreidd på Balkan, og på forholda som råda då den albanske nasjonen blei skapt. Det osmanske rikets

⁴ Eriksonas' studie tek for seg dei litauiske storfyrstane, dei skotske opprørarane og dei norske sagakongane.

religionsinndelingssystem kom til å spele ein særskild rolle for albanarane, fordi dei var delt i to religionar og tre (fire) retningar.⁵ Det dannar eit viktig utgangspunkt for å kunne forstå kvifor albanarane tufta sin nasjonsbyggingsprosess på språk, nasjonal symbolikk og andre førestillingar om fellesskap – førestillingar som er relevante også i dag.

Hovuddelen av oppgåva mi er ei analyse gjort på bakgrunn av intervju med seks unge muslimske norsk-albanarar. Eg har bede dei sjølv definere seg i lys av førestillingar om religion og nasjon, og denne eigendefineringa er viktig for å kunne svare på kva det inneber å vere ein albanar, og kva ein albansk-muslimsk identitet består av. Alle informantane reknar seg som muslimar, men ikkje alle reknar seg som praktiserande eller truande muslimar. Kva oppfatningar dei har av religionsutøving i og som praksis gjev eit godt inntrykk av kva det inneber å vere ein albansk muslim. Kva informantane oppfattar at må til for at ein skal kunne rekne seg som ein albanar, er relevant for å forstå kva den albanske identiteten består av. Tilsvarande er det også sær relevant å sjå på korleis dei ser på dei albanske nasjonale symbola.

Fordi albanianismen har ei ibuande førestilling om at nasjon er viktigare enn religion, er spørsmålet om korleis albanarane vekter desse sidene av sin identitet relevant. Denne vektinga vil naturleg spele ei rolle i analysen, mellom anna fordi det for mange av informantane er naturleg at dette også er eit spørsmål om korleis dei opplev det å vere albanar. Men også andre av dei ideologiske merkelappane ein kan knytte til albanianismen vil naturleg bli dekt i analysedelen, fordi albanianismen trass alt har som formål å forklare kva ein albansk nasjonal identitet rommar.

Eg har òg vald bort spørsmål knytt til informantane sin norske identitet. I nokre av utsegnene vil dette skine gjennom, men fordi dette blei på sida av problemstillinga mi, har eg vald å utelate dette.

Førestillingar om nasjon kunne sjølv sagt vere relevant også frå ein kristen synsvinkel. At eg har vald å sjå på den muslimske, kjem til dels av at størsteparten av albanarane i Noreg

⁵ Sjå side 34

er muslimar, og til dels av at det var ønsket om å finne ut kva det inneber å vere albansk muslim som var mitt utgangspunkt for å interessere meg for feltet. Å berre fokusere på ein av religionane gav meg dessutan høve til å kunne studere informantane sitt religiøse landskap meir inngåande enn eg hadde kunne gjort om eg hadde søkt etter informantar frå både religionar.

1.3 Definisjonar

"[B]egrepet **nasjon** er en meget problematisk størrelse å innholdsbestemme" skriv historikaren og teologen Dag Thorkildsen (1998:26). Dette får han støtte for hos nasjonalismeforskaren Anthony Smith, som seier at omgrepet nasjon "is undoubtedly the most problematic and contentious term in the field" (2001:10). Smith seier at det finst to ulike tilnærmingar til omgrepet: nasjonalistens og "dei andres". Nasjonalisten har ei ideologisk tilnærming, og forhold seg til ei opplevd kjensle av fellesskap med andre på bakgrunn av felles skikker, sedvaner og handlingsmåter. Fordi nasjonalistens fokus er opplevd fellesskap, og implisitte verdiar og handlingar tillagt dette fellesskapet, treng nasjonalisten heller ikkje definere nasjonsomgrepet vidare (Smith 2001:10f). "Dei andre" må derimot forholde seg til "objektive kriterier". Anthony Smith skriv seinare (2009) at nasjonalisme er såpass vanskeleg å definere at ein må starte med ein arbeidsdefinisjon som ein så skal fylle ut med innhald. Arbeidsdefinisjonen hans på nasjonalisme er følgande: "an ideological movement for attaining and maintaining autonomy, unity and identity for a population which some of its members deem to constitute an actual or potential 'nation'" (2009:9). Men om sjølve omgrepet er vanskeleg å definere, er det relevant å utdjupe innretninga på både nasjonsomgrepet og nasjonalismen slik han arter seg mellom albanarane. Blant mine informantar, og blant dei nasjonsbyggerane eg skriv om i oppgåva, opplev eg at ein "ideologisk" definisjon knytt til eit språkleg og kulturelt fellesskap ligg implisitt. Denne nasjonsforståinga har røter i den tyske romantikken, og eg gjev greie for kva innhald ein fyller nasjonsomgrepet og -forståinga med i kapittel 4.1 (sjå side 33).

Etnisitet er eit like vanskeleg ord å definere. Dels er det vanskeleg fordi det er umogleg å finne ein fullgod definisjon, og fordi forskarane strides om det er eit omgrep som kan forsvarast – er det ikkje berre ein komplisert måte å vidareføre rasetenkinga på?⁶ Å snakke

⁶ Sjå t.d. Thorkildsen 1998:27ff for ei utgreiing av etnisitetsordskiftet

om etnisitet mellom albanarar gjev liten meining i eit historisk perspektiv. Sosialantropologen Ger Duijzings (2002:15f) viser korleis det i kampen om det "ideologiske overtaket" på Kosovo har blitt eit argument korvidt albanarar har blitt serbarar eller motsett – og korleis begge sider til ei viss grad har rett. Etnisitetsomgrepet som søken etter røter gjev liten meining når ein kan vise til "etnisitetsbyte". Benedikt Andersons kongstanke om "imagined communities" (Anderson 1983), der ei "etnisk gruppe" er definert som eit førestilt fellesskap med felles historie, kunne ha gitt omgrepet meining. Teorien underbygges av William Blooms undersøking om korleis skolen er statens viktigaste sosialiseringssagent – og korleis skoleverket meir enn noko har bidrege til forminga av ein nasjonal identitet fordi ein med skoleverkets inntreden har høve til å sette *identitetsforminga* i system (Bloom 1990:54ff). Av di Anderson sin teori føreset trykkekunsten, og medvitet om ein albansk identitet oppstod forut for bruken av albansk som skriftsspråk,⁷ og derfor i stor grad er tufta på ein munnleg tradert tradisjon, vil det vere problematisk å bygge ein eventuell definisjon av "albansk etnisitet" på Andersons teori. Samstundes er det vanskeleg å finne ei fullgod erstatning for den folkelege, udefinerte, bruken av ordet "etnisitet". Eg har vald å kalle dette for ei folkegruppe i min teori- og analysedel, men eg har sjølv sagt latt informantane mine sin bruk av termen "etnisitet" stå.

Med **folkegruppe** meiner eg ei gruppe menneske som sjølv opplev – eller der storsamfunnet opplev – at dei har eit felles opphav. Fordi det er *opplevinga* av historisk og kulturelt fellesskap som er det sentrale, er genetikk mindre vesentleg.

Eg har konsekvent vald å tale om "**albanske område**" i oppgåva. Med det meiner eg område – små eller store – der albanarane er bosett på eit gitt tidspunkt. Eg tek ikkje omsyn til kven som styrer i området, og det er heller ikkje meint som eit oppfatta territorialkrav. Ettersom dei ulike folkeslaga har bosett seg om kvarandre, vil det politiske kartet på Balkan aldri stemme overeins med det demografiske. Grovt sett vil "dei albanske områda" med dagens politiske kart, og med den nåverande demografien, vere Vest-Makedonia, det meste av Kosovo, Albania, heilt sør-aust i Montenegro, dei nordlege grenseområda i Hellas og heilt sør i Serbia. Eg har heilt medvite vald å nytte ein så upresis term fordi hovudmålet ikkje er å synleggjere det fysiske territoriet, og fordi majoriteten i området og/eller styresmakta i slike døme er mindre interessant. Når eg skriv Albania, vil eg henvise til

⁷ Kapittel 4.1 gjev ei nærare skildring av denne utviklinga

staten Albania. Som Cecilie Endresen (2010:35) peiker på, er det ikkje gitt at alle informantane forhold seg utelukkande til staten når dei taler om Albania, men eg har same oppfatninga om mine informantar som ho har om sine: dei aller fleste gjer det. Med unntak av etter statsdanninga i 1912 (og særleg etter kommunistregimets overtaking i 1944) er eg i liten grad oppteken av kva statsmakt som regjerte i områda på dei ulike tidspunkta, med mindre det er ein særleg grunn til å nemne det. Det er eit medvite val, og eg meiner det er lite hensiktsmessig å drive "namedropping" av stadig skiftande styresmakter i eit ganske stort og ikkje presist definert område.

Når eg skriv "**albanarar**" viser eg til folkegruppa, uavhengig av statsborgarskap. Hjå Cecilie Endresen, som har skriva avhandling om religionens rolle i Albania, er det ein distinksjon mellom "albanarar" og "etniske albanarar". I hennar språkbruk er ein "albanar" ein innbyggjar i staten Albania, medan eit medlem i folkegruppa blir kategorisert som "etnisk albanar" (Endresen 2010:35). Som allereie nemnt finn eg omgrepet "etnisk" problematisk, og eg finn det vanskeleg å skulle forsvare bruken av omgrepet som eit slags synonym for "medlem av folkegruppa albanarar". I mitt tilfelle er dette dessutan eit skilje som for det meste er uvesentleg. Eg er på jakt etter inntrykka frå og historia til albanarane uansett kvar dei måtte ha sitt opphav, og forhold meg derfor primært til dei som ei felles folkegruppe. I somme tilfelle har eg behov for å innsnevre denne gruppa noko, t.d. om eg talar om albanarane i Noreg, Kosovo eller Makedonia, men då vil eg også la dette komme fram.

Eg har vald å halde meg til den konvensjonelle og særnorske (?) "forenklinga" av Balkan-omgrepet, og bruker nemninga **Balkan** synonymt med det området ein på andre språk refererer til som Vest-Balkan, altså tidlegare Jugoslavia pluss Albania.

I ei oppgåve som denne oppstår det fort ei balansegang mellom på den eine sida eit behov for å uttrykke seg generelt om eit emne og ei folkegruppe, og på den andre sida behovet for å ta omsyn til at menneske ikkje alltid er samstemte. Eg har fleire stader vald å fokusere på hovudtendensane i folkegruppa, men formulert det som at "albanarane meiner" eller "albanarane tykkjer". Då kan det framstå som at eg tek for gitt at det eksisterer kollektive identitetar. Eg finn det vanskeleg å forsvare at slike eksisterer, fordi det innan alle kulturar vil vere relativt enkelt å finne nokon med oppfatningar eller sjølvidentifisering som ikkje

stemmer overeins med den identiteten ein tek for gitt at skal eksistere. Men sjølv om eg altså ikkje er meiner at kollektive identitetar finst i røynda, finn eg det vanskeleg, og særst lite hensiktsmessig, å alltid skulle formulere seg på ein slik måte at ein tek omsyn til både individ og fleirtal samstundes. Særleg i eit historisk perspektiv er det behov for atter eit atterhald: nasjonsbygginga føregjekk i stor grad mellom elitane. I ettertida har fleirtalet i elitane sine meiningar blitt overlevert som "albanarane sine". Det er ikkje gitt at desse overleveringane stemmer overeins med det som reelt var fleirtalet i folket sine meiningar, og det er heller ikkje gitt at fleirtalet i folket for 150-200 år sidan kjende til dei forholda som leda fram til nasjonsbygginga. Å skulle ta slike atterhald gjennomgåande i oppgåva ville medført at det blei meir atterhald enn innhald, og eg tillet meg derfor å anta at desse prosessane hadde ei viss grad av folkeleg forankring.

I min omtale av informantane sin bakgrunn nyttar eg stundom omgrepet **opphav**. Omgrepet viser tilbake til slekta til informanten, og i mange av tilfella til den geografiske staden der slekta har rekna seg som heimehøyrande i generasjonane før informanten sjølv. Eg har vald dette omgrepet fordi eg finn det veldig søkt å skulle omtale staden der foreldra til ein norskfødd informant blei fødd som "informantens heimland". To av informantane har ein forelder fødd i eit anna område enn det dei sjølv har heimkjensletilknytting til, men eg har vald å knytte opphavsområdet til staden informantane sjølv definerer som "sitt albanske heimland".

2. Metode

2.1 Metode

Denne oppgåva høyrer heime i skjeringfeltet mellom religionsvitskap og religions sosiologi. Religionsvitskapen har særleg sett sitt preg i søken etter kunnskap om historia til islam mellom albanarane og det religiøse innhaldet i deira islam. Likevel er det nok det religions sosiologiske som pregar oppgåva mest, for det er samspelet mellom det religiøse livet og samfunns konteksten eg i det store biletet er ute etter (Furset og Repstad 2003:23).

Denne oppgåva er eit kvalitativt forskingsarbeid. Kvalitativ metode er forskingsstrategiar som egner seg for skildring og analyse av karaktertrekk og eigenskapar ved dei fenomena som skal studerast (Malterud 2003:31). Den kvalitative metoden har som mål å *forstå* (Malterud 2003:35). Intensjonen er å få klarheit i mi hovudproblemstilling – korleis samsvarar albanianismens ideologi med oppfatningane til unge muslimske norsk-albanarar? Korleis kjem deira religiøse og nasjonale identitet til uttrykk? Denne klarheita kan eg berre oppnå ved bruk av kvalitative metodar.

Skal ein seie noko om skilnad, samvariasjon og prediksjon, kan ein ikkje gjere bruk av kvantativ forskning (Malterud 2003:34), og dette er for min del ein hovudgrunn til kvifor eg har vald den kvalitative – eg er på leit etter nyansane. I fleire av intervjua eg har gjennomført, har informantane mine sagt "ja, eg er muslim", deretter "nei, eg er ikkje religiøs, og religiøse plikter bryr eg meg ikkje særleg om" og til sist "ja, eg trur på Gud". Fleire av dei definerer seg jamvel som sterkt truande, men ikkje religiøse, og dei har eit behov for å forklare meg korleis dette dei tek for gitt at eg vil oppfatte som eit paradoks, artar seg. Dei nyansane som kjem fram i det kvalitative intervjuet, og som er viktig for å forstå den einskildes tru, ville det ikkje vore råd å fange opp i ei kvantativ undersøking, fordi denne er på leiting etter objektivt målbare resultat og tilsvarande forklaringar.

For å sikre ei god forståing, trengs eit rammeverk tufta på meir enn utsegnene til informantane. Det er ikkje mogleg å skrive ei oppgåve med sosiologisk tilsnitt utan å ta med historia slik at feltet kan kontekstualiserast. På same måte er det ein styrke for historiefeltet å innsjå at dei ikkje kan få med seg heile røynda inn i sine skildringar, og derfor gripe til sosiologiske forklaringar og modeller i sine analyser (Furseth og Repstad 2003:23). I henhold til den religionssosiologiske fagtradisjonen, kunne det altså ha vore forsvarleg å nytte element frå historisk metode utan å peike særskild på denne metoden som eit verktøy for oppgåva. Eg vel likevel å skilje dette ut som ei eiga metode, fordi eg opplev at eg har hatt sær ulike tilnærmingar til stoffet og arbeidsprosesser i desse to ulike delane av oppgåva. Rammeverket for oppgåva mi er tufta på historieforskning. For å kunne drøfte dei data eg der har funne på ein hensiktsmessig måte, har eg teke i bruk historiske metodar til dette rammeverket. Eg har gjort bruk av ulike historieforskarars funn, og sett dei i samanheng. Mi bruk av historiske metodar er altså utelukkande eit tekststudie.

I mi oppgåve vil metodevalet også gjere seg gjeldande i tilhøvet til kjeldene. Historikaren Ottar Dahl (1967:75) trekk opp eit skilje mellom kjelder og litteratur. Skiljet omtalast gjerne elles som høvesvis primærkjelder og sekundærkjelder. Primærkjelder er kjelder der forfattaren har førstehandsvitner, eller der dei kjeldene han bygger på ikkje er tilgjengelege. Som Dahl seier det, ein skal føretrekke den mest opphavlege varianten (1967:75). I denne oppgåva vil det så godt som berre dei transkriberte intervjuar eg tufter analysedelen av oppgåva på som er å rekne som ei primærkjelde. Sekundærkjelder, altså det som i henhold til Dahls skilje er litteratur, er kjelder som på ulikt vis har sett saman ulike primærkjelder for å skape eit samansett, og somme tider heilskapleg, bilete. I teoridelen av denne oppgåva vil eg utelukkande nytte sekundærkjelder. Det skuldast dels at eg ikkje kan albansk eller tyrkisk, og såleis ikkje kan nytte dei (få) primærkjeldene som finst, og dels at det ikkje ville vere hensiktsmessig i ein oppgåve der det historiske perspektivet er meint som ei støtte for det religionssosiologiske å vie tid og omfang på å gå til dei historiske primærkjeldene.

2.2 Utvalskriterier

Eg valde å fokusere på unge muslimske norsk-albararar i oppgåva, og sette målgruppa til å vere unge vaksne mellom 18 og 28 år. Valet av målgruppe kom i stor grad av praktiske

forhold: for det første hadde eg tilgang på kanalar for å spreie informasjon om intervju ut til denne målgruppa, og for det andre var ei slik målgruppe myndig, slik at det ikkje var naudsynt med foreldresamtykke for å gjennomføre intervju. Eg såg for meg at dette var eit spanande aldersspenn fordi det blir sagt å vere i desse åra ein i størst grad utvikler sin identitet, og det kunne vere spanande å sjå om det var skilnader mellom informantar høgt og lågt på denne aldersskalaen. I tillegg er dette den same aldersgruppa som er representert blant informantane til Arvild Bruuns masteroppgåve "Europeisk islam – en studie av norske bosnieres forhold til religion" frå 2008.

Eg har lykkjes med å få ei god geografisk spreing mellom informantane sine opphavsstadar. Albanske bosetnader er spreidde i fleire land. I Albania og Kosovo utgjer albanarane det store fleirtalet av folkesetnaden. I Makedonia seier dei offisielle tala at albanarane utgjer kring 20% av folkesetnaden, og mange av desse bor i område som er så "reine albanskspråklege" at innbyggjarane ikkje kan tale makedonsk. I Hellas, Serbia og Montenegro finst det landområde som er albanskdominert.⁸ Eg har freista finne informantar med opphav frå ulike delar av Balkan i von om å kunne sjå etter særdrag og skilnader mellom stadane.

Eg har rekruttert via mitt eige og mine kjenningars nettverk, og har nytta eit standardskriv som skildrer prosjektet i grove trekk for å nå ut til informantar. Dette skrivet ligg vedlagt oppgåva.

2.3 Datainnsamlingsprosessen

Då eg bestemte meg for å skrive om albanarar, gjorde eg eit medvite val om å tufte oppgåva på intervju. Eg ønska å bli kjend med den einskilde albanar, og høyre hennar oppleving i hennar eige språk. Ut frå erfaringa med religionssamtalene i Makedonia, hadde eg to høve: anten å reise til Balkan, skaffe meg tolk og gjennomføre intervju, eller å gjennomføre intervju på norsk i Noreg. Erfaringa mi tilsa at det ikkje var realistisk å finne intervjuobjekt i det albanske området som ville kunne uttrykke seg presist nok på den blandinga av tysk, albansk og engelsk eg hadde opplevd å føre samtaler på. Å ikkje kunne

⁸ I tillegg kjem albereshi, etterkomarane etter albanarane som på 1400-talet utvandra til Italia, og som framleis snakker eit albansk språk. Då dei ikkje er muslimar og nok i liten grad har utvandra til Noreg, fell dei utanfor fokuset i denne oppgåva.

gå i djubda med språket, ville gjere intervjua overflatiske og ville i liten grad gje meg svar på det eg ville ha svar på. Samstundes visste eg av erfaring at samtaler med tolk ofte er fylde av såpass store kommunikasjonsutfordringar at djubdeperspektivet lett forsvinn. Dette talte for at informantane mine måtte vere norskspråklege.

Eg valde å ta utgangspunkt i Arvild Bruuns intervjuguide, og såg føre meg at det kunne vere hensiktsmessig å jamføre hans funn med mine - men det er det altså ikkje omfang til. Intervjuguiden slik den til slutt blei, er å finne i vedlegg 1.

Då prosjektet var i sin sprede start, avtalte eg med styrene i den albanske ungdomsorganisasjonen og den albanske studentorganisasjonen i Oslo at informasjon om prosjektet med informantsøk kunne spreiaast gjennom deira nettverk og deira e-postlister. Før eg kom i gang med å starte informantsøket var styrene skifta ut, og organisasjonane gjekk tilsynelatande ned i ein bølgedal. Fordi eg ikkje visste om e-posten eg sende til dei nye styrene faktisk blei vidaresendt til medlemmene, valde eg også å spreie informasjonen gjennom mitt eige nettverk, og rett og slett be mine kjenningar spreie informasjonen til folk dei kjenner. Ut frå tilbakemeldingane eg har fått, har nok aldri e-posten blitt spreidd frå organisasjonshald. Eg hadde opphavleg ein plan om, og fekk også tillatelse til, å spreie informasjon om prosjektet via Albansk islamsk kultursenter, den albanske moskeen i Oslo. Men før eg kom så langt, blei eg advart av fleire av informantane om at det var uro internt i dette miljøet, og at det låg an til ei splitting. "Det er nok lurt å utsette å rekruttere noen derifra før det har roet seg", sa ein av informantane. Eg fulgte rådet, og kom heller aldri i gang med å søke informanter gjennom dette nettverket seinare. I dag er eg ikkje like sikker på at det var eit klokt val å utelate eit søk gjennom dette nettverket. Ingen av informantane oppgav å ha eit nært forhold til moskeen, og eg trur at eit informantsøk gjennom moskeens nettverk hadde bidratt til at rette opp denne ubalansen.

Alle intervju blei gjennomført i vårsemesteret 2011. Intervjua varierte i lengde. Det lengste intervjuet varte i nærare tre timar, det kortaste i 54 minutt. Somme av intervjua fann stad på møterom på informantens arbeidsplass, somme på universitetet, andre på kafé – alt avhengig av korleis det passa best for informanten. Alle informantar måtte skrive under samtykke før intervjuet tok til, og fekk også med ei slik samtykkeerklæring heim, og ei

munleg understreking om høve til å trekke sine uttalar heilt fram til leveringstidspunkt. Informantane stilte sjølv sagt også opp vederlagsfritt.

Alle intervju blei tatt opp på lydbånd, til dels for å sikre at siteringa blei korrekt, og til dels for å få ein god flyt i samtalane. Intervjua er transkribert direkte frå bandet, og lydfilene blei så umiddelbart sletta, utan å ha vore lagra på ein datamaskin i mellomtida.

Eg har vald å sitere informantane på bokmål, sjølv om oppgåva er på nynorsk. Dei fleste av informantane har eit bokmålsnært talemål, og det har vore viktig for meg å transkribere i eit språk som er så nært det som faktisk blir sagt som råd er. Å sitere "røynddom" når informanten seier "virkelighet" ville skape ein for stor avstand mellom det som blir sagt og det som blir sitert. Informantane skal kunne kjenne seg att i eigne utsegner, og det er viktigare enn ei eins språkform. Fordi eg tok for gitt at fleire av mine potensielle informantar har vore unnateke sidemålsundervisning, har eg vald å utforme informasjonsskriv og samtykkeerklæring på bokmål, og brukte også bokmål som kommunikasjonsmål med dei i forkant av intervju.

2.4 Analyse

For å gjennomføre analysen, byrja eg med å lese gjennom dei transkriberte intervjua ei rekke gonger. På bakgrunn av dette, danna eg meg eit bilete av kva tema som gjentok seg i informantane sine svar på mine spørsmål. Deretter gjekk eg systematisk gjennom dei transkriberte intervjua og plukka ut utsegner knytta til dei aktuelle temaa. Fleire av desse oppfatta eg å vere på utsida av det eg eigentleg var på leit etter, og som var viktig i forhold til mi problemstilling. Dei relevante utsegnene blei ordna i filar, kategorisert etter tema. Og med det byrja det eigentlege analysearbeidet.

I sjølve analysen har eg teke utgangspunkt i dei einskilte uttalene til informantane, og sett på korleis deira svar samanfell eller skil seg frå dei andre informantane sine, og i mange tilfelle korleis dei ulike utsegnene harmonerer med albanianismen sine uttalte ideologiske føringar.

Eg ser tydeleg at arbeidet mitt følger ein hermeneutisk sirkel. Gangen i analysen har måtte gjenta seg ei rekke gonger, for å auke mi forståing av feltet. Eg ser også at eg ved mange høve har måtte utfordre mi før-forståing, og dei tolkingane eg gjekk opp undervegs. I hermeneutikken blir dette kalt å arbeide i "sirkelgangaren", og prosessen blir kalla den hermeneutiske sirkel. Ein går frå delane til heilskapen, og vender så attende til delane i lys av heilskapen (Sund 1983:15).

2.5 Datavaliditet

Med bakgrunn i intervjuar har eg prøvd å finne svar på korleis informantane sine tankar kring kva det inneber å vere ein albanar samsvarer med albanianismens tankegang. Eg har teke utgangspunkt i dei elementa eit fleirtal av informantane rekner for å utgjere hovudelementa i ein albansk identitet. Ettersom fleire av spørsmåla knytt til både den albanske og den muslimske identiteten med vilje var formulerte opne, er det fleire stader at ikkje alle informantane uttalar seg om dei same elementa. I mange tilfelle er det også slik at informantane sitt svar eigentleg er knytt til eit anna spørsmål enn det eg plasserer dei inn under, fordi det same skjer i ein intervjusituasjon som i ei vanleg samtale – assosiasjonar og tankepring sender ein stundom på ein runddans mellom mange ulike tema, kanskje til og med i same setning. Det har også gjort at eg har måtte vere ekstra medvite i mi klipping av uttalene, for eg skal ikkje, og må ikkje, legge ord i munnen på ein informant. Men sjølvsagt er mykje av analysen tufta på mi tolking av informantane sine utsegner. Ei slik tolkning har somregel to utgangspunkt – det eine er det konkrete utsagnet til informantan, som ofte er meir eller mindre tydeleg. Det andre er intervjuet som heilskap, der eg på bakgrunn av det informantan har sagt, har freista å finne ut korleis informantan ser dei ulike elementa i forhold til kvarandre. Særleg i den siste er det alltid ein sjanse for at eg tolkar inn både haldningar og handlemønstre som berre førekjem i mi tolking, og ikkje i informantens røyndom. Særleg gjeld dette kanskje dei informantane som så tydeleg viser gjennom sine utsegner at dei deler mange av albanianismen sine måtar å sjå verda. At dei gjev uttrykk for semje på ein del vesentlege punkt, treng ikkje tyde korkje at dei kjenner albanianismen sine hovudliner godt eller at dei deler alle dei vesentlegaste synspunkta. For å unngå slike mistolkningar i størst mogleg grad, har eg vore

medviten om bygge opp under påstandar om samaheng mellom informanten sin synsvinkel og albanianismen med informanten sine uttalar, og ikkje på mi oppfatning.

"(D)e som intervjues, bør være mest mulig ulike" skriv Pål Repstad (2007:81). Dette har openbart vore ei utfordring for oppgåva mi. Eg har søkt etter "muslimske norsk-albanarar mellom 18 og 28 år". Rett nok er det ingen krav om at ein kvalitativ oppgåve skal vere representativ for andre enn utvalet sjølv, men det er likevel på sin plass å peike på visse utfordringar i utvalet. Det er ikkje gitt at dei er så ulike som ønskeleg. I utvalet er det ei overvekt av jenter, og alle informantar er mellom 22 og 26 år og har akademisk bakgrunn. Eit stort fleirtal av desse, uavhengig av eiga religiøse overbevisning, er sjeldan eller aldri i kontakt med moskeen. Det seier seg sjølv at desse faktorane påvirker både kva informantane svarer og korleis eg kan gjere bruk av svara eg får. Informantane er tilsynelatande rekruttert via sin omgangskrins – som gjerne er unge folk med same utdanningsnivå i same aldersgruppe. I alt er det uttalene til seks informantar som danner grunnlaget for analysen. Eg sit på meir enn nok materiale til å gjennomføre analysen, men det er grunn til å påpeike at utvalet kan bli opplevd som i overkant like og samstemde.

Fleire har meldt seg som interesserte, men trekt seg like før intervjuet skulle ta til, eller etter å ha mottatt informasjonsskrivet eg sende alle potensielle informanter i forkant. I alt var det 16 som melde sin interesse til å la seg intervju, men av desse har altså 10 trekt seg før intervju har kunne finne stad. (Ingen har trekt seg etter gjennomført intervju). Då potensielle informantar tok kontakt for å seie at dei var interesserte i å stille opp, svarte eg med å prøve å spikre ein avtale, og la med samtykkeerklæringa som vedlegg, og inkluderte ei forklaring på kva denne var og kvifor denne låg vedlagt. I åtte av tilfella hørde eg ikkje noko meir etter å ha sendt denne. I dei fleste tilla har forsøk på å komme i kontakt med dei ikkje ført fram, og eg har ikkje grunnlag for å meine noko om kvifor dei ikkje har stilt opp. Men begge dei to som har gitt tilbakemelding har uttrykt at terskelen for å stille opp blei mykje høgare då det var naudsynt å skrive under ei erklæring først. Ein uttala også at det for han var det at det i erklæringa stod noko om "sånne overvåkningsorganer og sånn" (han sikta her til formuleringene om NSD) som blei den avgjerande grunnen til at det blei nei. Brått blei det meir seriøst, og brått var behovet for å uttrykke seg "riktig" så mykje større, så då var det enklare å ikkje stille opp. Dette er eit tankekors, men eg ser i

utgangspunktet ikkje at det er noko ein kan gjere for å hindre det utan å også gå på det forskningsetiske laus.

Ein kvalitativ oppgåve har ikkje "krav" om at den må vere representativ for alle i gruppa, men det er likevel ein fordel om utvalet speglar gruppa i størst mogleg grad. "Gruppa" er i mitt tilfelle unge, muslimske norsk-albanarar mellom 18 og 28 år. Som eg har gjort greie for, er dette ei utfordring med utvalet mitt – informantane er ganske like, både i alder og sosiokulturelt. Dei er akademikarar, og mange av dei gjev uttrykk for god kjennskap til albanianismen si historieskriving og tankegodt. At utvalet er likt, gjer at oppgåva mi kan anklagast for å ha ei slagside her. Samstundes er det naudsynt å peike på at fleirtalet av desse er første generasjon med høgrae utdanning i sine familiar. Ettersom dei sjølv koplar det meste av sin nasjonale og religiøse identitet til familien og familiær tradering, er det grunn til å anta at det religiøse og nasjonale medvitet ikkje først og framst er eit uttrykk for sosiokulturell plassering, men like mykje handlar om tradisjonsmedvit i heimen.

2.6 Hermeneutisk refleksjon

Det er eit behov for ein hermeneutisk refleksjon, og eg meiner det behovet gjer seg gjeldande på to plan: det eine er intervjusituasjonen som sådan, det andre er valet av vitskapleg perspektiv, og då særleg med tanke på kjønn.

Filosofen Hans Skjervheim (2001) skriv i sitt berømte essay "Deltakar og tilskodar" frå 1957 at alle mellommenneskelege situasjonar er tvetydige. Som utgangspunkt har han at ein har to ulike måtar å forholde oss til ein påstand framlagt av eit annan menneske. Ein kan, og ein må, velge om ein skal vere deltakar eller tilskodar. Ein må velge aktivt mellom å diskutere påstanden den andre har kome med – vere ein deltakar, eller å forholde seg til det faktum at den andre har kome med påstanden – gjere oss sjølv til ein tilskodar. Vel ein å vere tilskodar, blir det mennesket ein står andsynes gjort til eit objekt, og ein set seg sjølv utanfor diskusjonen og temaet. Vel ein derimot å vere deltakar, tek ein mennesket bak meininga alvorleg, men ein er også med på å endre gangen i det som skjer. Forskningsmessig er begge delar utfordrande. Tilskodarposisjonen skapar ein distanse til den ein studerer, og den distansen er det sannsynleg at også den andre merker, og at det påvirker resultatet. Deltakarposisjonen kan virke som eit angrep på den andre og den

andres fridom, og kan såleis innebere at ein blir plassert i maktforhold til kvarandre. I tillegg er deltakarposisjonen utfordrande fordi ein som forskar ikkje kan objektivere seg sjølv, og ein kan ikkje vite med sikkerheit kva den andre gjer for å tilpasse seg ein sjølv, gjennom val av ord, meiningsmoderering og temautval.

Eg har i intervjusituasjonen, og seinare i analysen av intervjuet, opplevd at kvalitative studier er ein balanse mellom tilskodarrolla og deltakarrolla. Å intervjuet med bakgrunn i eit skjema inneber i seg sjølv at ein legg premissa og tek makta i intervjusituasjonen fordi ein bestemmer tema for samtalen, og ein bestemmer kva tid det er tid for temaskifting. Ein kan ikkje sette seg sjølv i tilskodarrolla, ein må vere deltakar. Ein må vise interesse for den andre sine svar, og be om utdjupingar og så vidare, men ein må vere varsam for å gå inn i ein diskusjon med den andre. Går ein inn i diskusjonar, vil det etter all sannsynlegdom påvirke korleis den andre svarer, og ein kan også risikere at usemja som eventuelt måtte oppstå kan bli eit hinder for resten av samtala. Som Skjervheim påpeiker, er det ikkje mogleg å objektivere seg sjølv, så det er vanskeleg å slå fast om eg har eller ikkje har klart å halde "balansen". Men eg opplev, både ut frå svare eg har fått i intervjuet og i tilbakemeldingene etter intervjusituasjonen at eg i dei aller fleste tilfella har evna å balansere desse hensyna. Men det er tydeleg at graden mellom kor mykje deltakar og tilskodar eg er, varierer med kven som blir intervjuet og korleis eg og informanten les og forstår kvarandre umiddelbart. Ved gjennomlytting av intervjuet har det slått meg at eg særleg i eit av intervjuet er påfallande mykje deltakar og påfallande lite tilskodar. Eg hadde treft informanten ved fleire høve tidlegare, og fann det kanskje rart å ikkje skulle ha ein meir deltakande rolle under dette intervjuet. Informanten stiller også mange spørsmål tilbake til meg, og under deler av intervjuet høyrer det meir ut som ei filosoferande samtale om mellom oss enn som eit intervju. At det blei slik, kjem nok av at vi hadde snakka nok med kvarandre tidlegare til at vi var gjensidig trygge på kor vi hadde den andre, og difor stundom gløymde at dette var eit intervju. At eg spelte ein tydeleg deltakande rolle under det intervjuet har gjort at eg har stilt vedkommande informant ganske andre typer spørsmål, og har i ein del tilfelle gått i djubda på ein heilt annan måte enn med dei andre. (Dette var i all hovudsak på dei emnene som av plassomsyn ikkje blir berørt i denne oppgåva.) I eit av intervjuet er tilskodarrolla framtrødande, og det er nok det intervjuet der informantens svarer med dei knappaste formuleringane, utan at eg kan slå fast om det er

hennar formuleringmåter eller min tilbakeleverte rolle – eller begge deler – som er skuld i det.

Då eg byrja på dette prosjektet, var det utelukkande fordi eg var interessert i islam på Balkan og fordi eg hadde nokre norsk-albanske vener som hadde gjort meg nysgjerrig på å finne ut tilhøvet mellom islam og det albanske. Den førehandskunnskapen eg hadde, begrensa seg til det eg hadde lært gjennom samtaler med vener med albansk opphav. Samstundes ser eg i ettertid at eg har "arva" mange av mine venners førestillingar av korleis det er å vere albanar. Eg hadde gjennomført fleire intervju før det gjekk opp for meg at dei av mine albansk-norske vener som eg hadde diskutert identitetsspørsmål med forut for masteroppgåva, alle hadde opphav frå Vest-Makedonia,⁹ og at eg freista tilpasse "dei andre" sine svar til den førestillinga eg ein gong hadde fått servert som "den albanske". Det er sjølvsagt vanskeleg å seie korvidt mitt "albanske bilete" påverka intervjusituasjonen, men når eg les gjennom intervjuet på nytt, er det ikkje mogleg å lese ut frå dei kva tid det gjekk opp for meg at mitt "albanske bilete" måtte endres, så eg meiner at denne "oppdaginga" først og framst har hatt tyding for korleis eg har måtte revidere analysen min.

Eg ser at det i denne oppgåva kunne ha vore relevant å fokusere på eit kjønnspektiv, og då kanskje særleg i samband med korleis den religiøse praksisen går føre seg. Då eg gjekk i gang med oppgåva, var eg i liten grad klar over at kjønnsdimensjonen kunne vere ei aktuell problemstilling. Eg byrja på dette prosjektet med ei klar førestilling om at kjønn var ein uviktig kategori når ein skulle studere religiøse identitetsførestillingar i ein norsk kontekst, og eg var heilt openbart prega av mine egne ideologiske skylapper. Etter å ha arbeidd med prosjektet ei tid, innsåg eg at mine ideologiske skylapper rett og slett gjorde at eg gjekk glipp av eit analyseverktøy som potensielt kunne vere viktig. Eg ser nå at kjønn kan spele ein rolle på to nivå i denne oppgåva: det eine er kjønn i intervjusituasjonen, det andre er kjønn og kjønnsrolle i ein albansk-norsk kontekst. Fordi eg altså ikkje byrja oppgåva med å ta høgde for dei, og graden av eksplisitt kjønnsdimensjon (derfor?) varierer mellom dei ulike intervjuet, må eg avgrense oppgåva mi til ikkje å gjelde desse faktorane.

⁹ I dette området er albanarane i fleirtal, og makedonsk er minoritetsspråket.

Eg sit att med eit inntrykk av at det i somme av intervjua eg har gjennomført, kan ha spelt ein rolle for svara eg har fått at eg er norsk og at eg er kvinne. Somme av informantane har også uttrykt dette direkte. I eit tilfelle, der eg intervjuar ein mann, blei eg, som norsk kvinne gjort til motsatsen hans som albansk-ætta mann. Fleire av kvinnene gjer noko tilsvarende, om enn mindre framtrekkande. Eg blir tillagt bestemte verdiar og handlemåtar fordi eg har ein norsk bakgrunn og fordi eg er ei *norsk* kvinne, og desse verdiane og handlemåtene som eg har fått tillagt, blir deira speil når dei skal skildre kven dei sjølv er. Og det er nettopp denne målinga i forhold til meg som etterlater meg med eit klart inntrykk av at det er ein kjønnsrolledimensjon underliggande her som eg bare så vidt har skrappt borti. Det kjem fram i fleire av intervjua at den albanske kulturen har definerte rollar som kvinner og menn skal følge – og særleg kvinnenens rolle ser ut til å vere tydeleggjort. Spørsmålet om giftemål og utdannings- og yrkesval ser ut til å bere kjønna, kulturelle forventningar. I fleire av intervjua blir det antyda at religionsutøvinga inneber nokre kjønna roller. Nett kva dette går ut på, er det ikkje mogleg å seie ut frå det materialet eg har, til dels fordi eg ikkje har vore oppmerksom på dette i intervjusituasjonen, og til dels fordi informanten sjølv ikkje heilt er sikker på korleis dette arter seg.

2.7 Forskningsetikk

Denne oppgåva er skriven i henhold til dei forskningsetiske retningslinene som gjeld for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi. Prosjektet er innmeldt til Norsk Samfunnsvitenskaplig Datatjeneste. Intervjuet er tatt opp på bånd, og sletta umiddelbart etter at dei har blitt transkribert. Eg har ikkje hatt namnelister som kunne identifisert personane, og dei transkriberte intervjuet har vore oppbevart på eit passordbelagt serverområde slik at uvedkommande ikkje skal kunne få tilgang til informasjonen, og sletta i samband med innleveringa. Fordi det i intervjuet har kome fram informasjon om tredjeparter, då spesielt foreldre, har eg latt vere å transkribere detaljerte opplysningar om dei. Så langt det har vore råd har eg erstatta orda "mamma" eller "pappa" med "foreldre". Men som det vil gå fram frå sitata, har eg ved fleire høve vald å la sitatet henvise til den omtalte forelderen. Dette har eg gjort fordi det slo meg etter gjennomlytting av to intervju at eg hadde høyrte mykje om fedrene, men lite om mødrene. Eg hadde inntrykk av at informantane trekte fram fedrene sine som den som bar tradisjonen vidare, og for å kunne

finne ut om dette var tilfelle, valde eg å la "pappa" og "mamma" stå, særleg i dei tilfella der det blei antyda ein tradisjonsoverleveringsrolle.

Oppgåva er også skriva i henhold til dei akademiske krav til bruk av kjelder, og det vil kome tydeleg fram kva kjelder eg har brukt, både som bakgrunn for teksten og som grunnlag for sitering. Referansene kjem forløpande i teksten, i parentes.

Alle mine informanter har i samband med informantsøkinga fått eit kortfatta informasjonsskriv som opplyser om at identitetsdanning blant unge vaksne albanske muslimar er den ytre rammen for prosjektet, og at korleis informantane førhald seg til religion, både generelt og personleg, er sentralt i intervjuet. Informantane er også opplyst om at dei har høve til å trekke seg frå prosjektet fram til oppgåva er levert. Den same teksten som informantane har fått i samband med informantsøket er også å finne på samtykkeerklæringa. Nettopp samtykkeerklæringa er dessutan noko av bakgrunnen for at målgruppa for prosjektet mitt blei 18-28 år. Ved å berre intervju myndige, slepp eg å hente inn erklæringar frå foreldre, samstundes som det er eit såpass vidt spenn i gruppa at det er sannsynleg at informantane er på ulike stad i identitetsutviklinga – og såleis vil kunne gje meg gode svar.

Alle intervju er tatt opp med båndopptaker og transkribert direkte frå spelaren før dei har blitt sletta. Informantane blei anonymisert allereie ved avskrift. Eg har ingen namnelister som kunne kopla informant og intervju. Det gav meg den fordel at eg kunne hente informasjon om tredjepersonar, t.d. foreldre, utan å behøve deira samtykke. Særleg når eg intervjuer norskfødde unge albanarar, er det eit poeng å t.d. kunne teikne ned kvar foreldra er ifrå, for såleis å sjå om deira avkoms svar skil seg frå andre informanter med opphav andre stader. Når det er sagt, har eg forsøkt å la så lite informasjon om tredjeparter som råd er komme fram i oppgåva.

3. Islam på Balkan

Nasjonale identiteter er ikke forutbestemt, men skapes gjennom historien. (...) Hva som fungerer som fokus for nasjonal identitet varierer – på Balkan står religion sentralt. Det er imidlertid ikke religionen som religion som er viktig, men religion som referanseramme og kulturelt feste. Om folk flest er troende eller ikke, er i den sammenhengen uvesentlig. (Bakke 1994:1)

Dersom statsvitaren Elisabeth Bakke har rett i at det er religionen som "referanseramme og kulturelt feste" som er så viktig, kan ein saktens undre på korleis det då kunne kriges i religionens namn då Jugoslavia blei oppløyst. Tilsvarande kan ein undre seg over korleis det då kan ha seg at albanarane reknar seg som eit folk trass i at dei er delt mellom kristne og muslimar.

Igor Ordev, ein av arrangørane av verdskonferansen for dialog mellom religionane som blei arrangert i Ohrid i Makedonia i 2007, hevdar at oppbløming av høvesvis nasjonalisme og religiøsitet er så samankopla på Balkan at dei "seems to be complementary today" (Ordev 2008:21). For å finne opphavet til religionens tyding i dag, må vi, som så ofte før, tilbake i tid. Eg har vald å byrje med det serbiske mellomalderriket, fordi mellomalderrikets fall er viktig for å forstå "innretninga" på Balkan i åra som fulgte. Heilt grunnleggande for å forstå Ordevs og Bakkes ord er forståinga av Milletsystemet og dei konsekvensane dette systemet fekk, særleg blant albanarane.

3.1 Det serbiske mellomalderriket

På 1000-talet danna serbarane to statar, Duklja eller Zeta i dagens Montenegro og Raška i dagens Serbia. Raška var dominert av Bysants, medan Zeta i større grad hadde sjølvstyre. I 1169 blei desse statane forent av Stefan Nemanja, som la grunnlaget for det serbiske mellomalderriket, som dei neste 200 åra skulle bli styrt av Nemanjadynstiet. Også delar av det albanske området var underlagt Serbia. Det serbiske mellomalderriket var eit kristent rike, men folkesetnaden høyrde til på begge sider av skismaet av 1054, og det var i liten grad skilje mellom ortodokse og katolikkar, sjølv om det styrande dynastiet var ortodokse (Engeseth 2008:24, Mønnesland 2006:90).

Det serbiske mellomalderriket omfatta på sitt største – under tsar Dušan - både serbarar, grekarar, bulgararar og albanarar, og erkebiskopsetet i Peć¹⁰ fekk sin patriarkatstatus. For serbiske nasjonalistar har det å skulle "gjenopprette tsar Dušans rike" blitt draumen (Engeseth 2008:25).

Men det serbiske mellomalderriket gjekk brått til grunne då osmanane¹¹ trengte seg inn austfrå. Det avgjerande slaget stod på Kosovo-sletta, som ligg like utenfor dagens Pristina, 28. juli 1389. Albanske, kroatisk, bulgarske og ungarske styrker kjempa side om side med serbarane, i ein slags felles balkansk-kristen folkehær mot dei muslimske inntrengarane frå sør. Den serbiske kongen leda den fellesbalkanske hæren, men måtte sjå seg slått av osmanane, som innlemma Balkan i sitt imperie. I dette slaget fall også den serbiske prinsen Lazar, som serbarane reknar for å vere ein av sine største nasjonalheltar – og som ein viktig kristen martyr¹² (Mønnesland 2006:143, Engeseth 2008:25). I løpet av det neste hundreåret var også Bosnia, Albania og Hercegovina underlagt det osmanske styret. Den osmanske kulturelle innflytelsen var særskild sterk i heile området fram til dei første av landa på Balkan braut ut i 1908, men det var berre bosniarane og albanarane som gjekk frå kristendommen til islam (Mønnesland 2006:36), først og framst fordi osmanane såg seg tent med religiøs pluralisme. Eit system der det var lagt til rette for å halde på sin eigen religion, sikra osmanane gode skatteinnkomer og det bidrog til å sikre sentralmakta lojalitet.

3.2 Det osmanske millet-systemet

"Islam was more than a state religion, it was the heart of the ottoman state. Islamic sacred law- the Seriat - lay at the core of the Ottoman society, and the Koran, its bedrock component, served as the state official law code" skriv Dennis P. Hupchick (2004: 130). Likevel hadde osmanane ikkje noko ynskje om å tvinge fram konvertering til islam, i klar motsetnad til andre imperier.

¹⁰ Peć ligg i Kosovo, og er ein av grunnane til at Serbia ikkje vil akseptere at Kosovo er sjølvstendig.

¹¹ Eg vil konsekvent omtale dette riket som "osmansk" og ikkje "ottomansk", i tråd med tilrådinga frå Språkrådet: http://www.spraakradet.no/nb-no/Sprakhjelp/Rettskrivning_Ordboeker/Historiske_navn/Historiske_navn_O_Aa/ [03.04.11]. Ved direkte sitat vil eg sjølvstendig halde på den sitertes valde nemning av riket.

¹² Prins Lazar skulle mange hundre år seinare komme til å spele ein viktig rolle for Serbias legitimering av krigen i Kosovo. Sjå Engeseth (2008:25ff).

Viktig for å forstå Balkans demografiske inndeling, er kjennskap til det osmanske rikets millet-system. I tråd med dåtidens politiske filosofi, skulle verda innrettast i henhold til (den herskande styresmakta sin) religion. Den kanadiske historikaren James R. Payton jr (2006:14) fortel at muslimar var sett på som Allahs tenarar når dei spreidde islam som styresett kringom verda, og så lenge dei som sat med makta var muslimar, trong ein ikkje legge press på andre for å få dei til å konvertere.

Osmanane hadde i tillegg ein umiddelbar fordel av religiøs pluralisme: Koranen opner for at ein kan kreve ulike skattar av muslimar og kristne. Miranda Vickers, som har skrivne fleire fagbøker om albanarar og det albanske, oppsummerer milletsystemet som "basically a minority home-rule policy based on religious affiliation" (Vickers 2008:12). Den einskilde konfesjonen (ein "millet") hadde ansvaret for å drive inn skatt og for å administrere sine egne "borgarar" (Bakke 1994:3). Ved at det var den øvste leiaren i kvar millet som hadde ansvar for lov og orden, fekk ein sikra gode band mellom dei øvste ansvarlege for trusretningene og styresmaktene (Mønnesland 2006:36). "The "millet" system organized the Ottoman Empire according to religious adherence, rather than by geographical location, economic status or ethnic background", som James R. Payton jr oppsummerer det (2006:13).

Milletsystemet kom først i gang mot slutten av det osmanske imperiet, men systemet er like fullt ei arv frå det bysantiske riket (Mønnesland 2006:51). Som "bokreligionar" var jødar og kristne tolerert for si tru, men dei var å rekne som annenrangs borgarar. Bortsett frå i saker som angjekk muslimar, forholdt jødar og kristne seg til lovgjevnadene deira egne konfesjonar hadde drege opp forut for imperiet (Engeseth 2008:26). Resultatet var eit samfunn tufta på religiøs oppdeling framfor integrering, og det blei mellom anna sørga for å unngå inngifte mellom kristne og muslimar og andre formar for overgang frå ein religion til ein annan (Mønnesland 2006:52). Miranda Vickers (2008:12) meiner at styresmaktene faktisk hadde som mål at milletsystemet skulle fungere som ei barriere mellom den kristne og den muslimske delen av folkesetnaden, fordi det bidrog til at det ikkje vaks fram ei felles muslimsk "nasjonal" identitet som på sikt kunne ynskje å konkurrere med osmanane om makta. Å sikre eit diversert samfunn innebar altså ein måte å sikre makta. James Payton (2006:14) peiker på at milletsystemet gjorde at det ikkje eksisterte noko sivilsamfunn i riket, fordi heile livet blei levd innanfor rāmene til eige millet. Lojaliteten

gjekk til sin eigen millet, og kontakten med folk utanfor eigen millet var så og seie fråverande. I tillegg endte systemet opp som ei slags rangering av borgarane. Av di dei ulike milletane betalte ulik skatt og av di det var så godt som berre muslimar i militæret, fekk muslimar ein høgare status i samfunnet enn andre grupper. Uavhengig av økonomisk status gav det forrang frå statleg hald å vere muslim. Kravet var bare at ein måtte omfamne islam (Payton 2006:16).

Særleg den ortodokse kyrkja tente også sjølv på å milletsystemet, og støtta ei slik inndeling, fordi det gav kyrkja gode høve til å hindre overgang til den katolske kyrkja (Mønnesland 2006:51f). Den kroatisk-amerikanske historikaren Ivo Banac (1984:64f) skriv at patriarkatet i Peć blei gitt store juridiske rettar av osmanane, og fungerte patriarkatet som både eit spiritueelt senter og som forlenginga av dei gamle mellomalderkongane si makt. Patriarken stod ansvarleg for sin millet andsynes Sultanen, og hadde ansvar for å sikre lojalitet til regimet, noko som gav kyrkja mange fordelar som trussamfunn (Payton 2006:13). Dei ortodokse i dette systemet forholdt seg i liten grad til grupperingar utanfor deira trusretning, men til gjengjeld var samholdet dei i mellom sterkt – og det blei ikkje skildt mellom dei ulike folkegruppene (Engeseth 2008:27). Svein Mønnesland, professor i Balkankunnskap ved Universitetet i Oslo, meiner det i stor grad er den ortodokse kyrkja sin fortjeneste at det kristne samfunnet overlevde 500 år med osmanane, fordi kyrkjene sørga for å oppretthalde nasjonalt medvit. Dei kristne bøndenes kvardag var prega av kors, ikonar og nasjonale historie, og ikkje muslimsk symbolikk. Prestane fortalde sine undersåtter at kristendommen ein dag ville vinne, og at dei kristne derfor skulle tilpasse seg å vere annenrangs borgarar for øyeblikket (Mønnesland 2006:52). Ivo Banac meiner at patriarkatets ansvar for alle serbiskspråklege ortodokse gjorde at medvitet kring ein serbisk stat og serbiske nasjonale tradisjonar blei spreidd også til område der dei ikkje hadde eksistert tidlegare. "[T]he Ottoman overlordship had the paradoxal effect of investing the Serbis with a great instrument of national expansion" (Banac 1984:65).

At milletsystemet bidrog til å oppretthalde det "nasjonale" sjølvmedvitet, er nok også ein hovudgrunn til at religionen kom til å spele ein avgjerande rolle i delinga av det tidlegare Jugoslavia, og særleg for utviklinga av nasjonalismen i området. For dei tre sentrale

nasjonane i konflikta i Bosnia-Hercegovina, serbarar, kroatar og bosnijakar,¹³ talar så godt som same språk.¹⁴ Tradisjonelt er serbarane ortodokse kristne, kroatane katolikkar og bosnijakane muslimar. Bosnijakane har jamvel vorte kalla "etniske muslimar" i konflikta, berre for å underbygge linken mellom religion og nasjonal identitet (Bakke 1994:2). Også James R. Payton jr (2006:19f) meiner milletsystemet er skuld i klare koblinga mellom nasjon og religion.

Payton hevdar at den serbiske nasjonalismen kan bli definert som "religiøs nasjonalisme" (2006:22). Den religiøse nasjonalismen definerer ikkje berre kven det er som får vere "innanfor", men seier også kven som er "utanfor", og det er ikkje berre religiøs tilknytting som definerer fellesskap. Her er det serbiske synet på albanarar eit godt døme. Fordi albanarane i stort monn gjekk over til islam frå 1600-talet av, og fleirtalet av albanarar er muslimar, hamner dei ortodokse albanarane "utanfor", sjølv om dei strengt tatt høyrer heime i same kyrkjesamfunnet som serbarane. Men å "matche" berre eit av krava er ikkje godt nok – ein må vere både slaver og ortodoks for å hamne "innanfor". Bakgrunnen for denne "smale definisjonen" er konverteringane som fann stad medan osmanane sat med makta.

3.3 Frå kristendom til islam

Særleg når osmanane sjølv meinte å tene på religiøs pluralisme og meinte at det ikkje var ei føresetnad for ein muslimsk stat at innbyggerane var muslimar, kan det vere vanskeleg å finne dei gode forklaringane på korleis ein likevel opplevde massekonverteringar frå kristendom til islam, og då særleg mellom albanarane og folket i Bosnia. Eg vil i dette underkapitlet avgrense meg til å fokusere på albansk konvertering, men fleire av dei bakenforliggende mekanismane var også gjeldande for dei bosniske innbyggerane.

Privilegiene i det osmanske riket var utelukkande knytt til religion, og ikkje til kva folkegruppe ein tilhørte. Å vere kristen i Millet-systemet innebar, i tillegg til høgare skatt, den frykta "barneskatten" og ulike former for restriksjoner. Det fanst restriksjoner på alt frå

¹³ Eg vel medvite å omtale bosniske muslimar som bosnijakar og ikkje "bosniarar", av di ein bosnier i mi språkforståing er ein innbygger i Bosnia-Hercegovina. Dette er i tråd med den nåverande lina i Balkanforskinga, men bryt med t.d. den ordlegginga Bakke nyttar.

¹⁴ I Jugoslavia valde ein å kalle det offisielle språket Serbokroatisk, nettopp for å illustrere at språket til dei tre største gruppene i staten – serbarar, bosnijakar og kroatar - i røynda er same språket. Den politiske effekten eit samla "jugoslavisk" språk, heva over religiøse skileliner, hadde, spelte sjølv sagt også ei rolle.

kva farger ein kunne gå med, til graden av ansiktshår som kunne tillates. Høva til skolegang og potensialet for sosioøkonomisk mobilitet var også ulike avhengig av til kva millet ein var ein del av. Privilegiene gjorde at osmanane kjende behovet for "kontroll" over konvertittane. Det var viktig for dei at dei som konverterte, gjorde det fordi dei heilt oppriktig var interesserte i islam, og ikkje fordi dei ynskja å skaffe seg privilegier. Ettersom religion og privilegier var knytt saman, oppstod det, særleg blant dei kristne, ei haldning om at muslimane var "dei andre" (Payton 2006:16).

Milletsystemet skapte ei oppfatning om at om ein valde å bytte religion, bytta ein også folkegruppe. Særleg var dette eit tydeleg standpunkt blant serbiske ortodokse, og er tydeleg i retorikken også blant serbiske nasjonalistar i dag (Engeseth 2008:74ff). Derfor blei ein slavisk eller albansk konvertitt til islam ikkje lenger rekna som slaver eller albaner, men som *tyrker*, både av styresmaktene og av naboene. Som muslim var han eller ho rekna for å vere på styresmaktene – undertrykkaren – si side, uavhengig av sosio-økonomisk status eller privilegiehøve (Payton 2006:17). Payton (2006:16) viser til at det i stor grad var i byene at folk konverterte. Dette har også bidratt til å forsterke oppfatninga av muslimane som "dei andre", fordi ein her får det statsvitskapen vil kalle "samanfallande konfliktliner".¹⁵ Ein har altså ei *religiøs-sosial* konfliktline frå før fordi ein har ulike religionar med ulike rettar og denne forsterkes så av eit *urban-rural*-perspektiv.

Albanarane blei truleg kristna allereie på 300-talet. Dei var eit religiøst splitta folk, der dei i syd var ortodokse og dei i nord katolikkar. I dag anslår ein at kring 70% av albanarane er muslimar (Mønnesland 2006:140ff). Den store konverteringa fann stad frå 1600-talet og utover. Nett kvifor fleirtalet av albanarane konverterte, finst det ingen eintydig forklaring på, og forskarane er ikkje samde, korkje om kvifor det skjedde eller premissa forut for konverteringa. Eg har identifisert to hovudteoriar i faglitteraturen om kvifor albanarane konverterte til islam. Den eine er knytt til privilegia det medførte å vere muslim, den andre meiner å finne spor etter press frå osmanane. Etter mi oppfatning utfyller desse teoriane kvarandre i større grad enn dei står i motstrid til kvarandre. Dessutan er det vanskeleg å komme utanom barneskattens moglege innverknad på konverteringa. Fleire av

¹⁵ Konfliktlineteorien er utvikla av Stein Rokkan, og gjort greie for i hans *Stat, nasjon og klasse* frå 1987. Rokkan meinte at det ikkje gav meining å utelukkande fokusere på ein såkalla "økonomisk høgre-venstreakse" for å kunne snakke om politiske motsenader. For Noreg la han til mellom anna by-land, nynorsk-riksmål, frilynd ungdomsrørsle – fråhaldsrørsle, liberal – konservativ og så bortetter. Størst konflikt har ein der desse konfliktlinene samantfall.

informantane bruker denne som ei forklaring på kvifor albanarane konverterte, og eg finn det derfor riktig å vie plass til denne teorien også, sjølv om den i liten grad får støtte i faglitteraturen som anna enn ein folkeleg forklaringsmodell.

Barneskatten, eller det såkalla *devşirme*-systemet, gjekk ut på at det osmanske riket tok gutar frå kristne familiar ut av sine familiar for å bruke dei i viktige posisjonar i det osmanske riket, som t.d. i militæret, ved religiøse institusjonar eller som vakter eller tenere ved Sultanpalasset. Desse stillingene kravde at ein konverterte til islam, og ein sentral del av opplæringa var derfor islamstudier (Asani 2009:68). Det var gode høve til "klatring" i det osmanske imperiet, og mange av desse gutane kom seinare attende til områda dei opphavleg var ifrå, som tilsette i stillingar høgt i det osmanske hierarkiet. Som betrodde i det osmanske riket var det sjølv sagt at dei skulle vere lojale mot islam. Den folkelege forklaringsmodellen seier derfor at denne barneskatten over tid bidrog til å sørge for at albanarane og bosniarane forlot sin kristne religion og blei muslimar.

Mønnesland (2006:143) skriv at ei forklaring på kvifor mange albanarar konverterte til islam er å finne i at skattepresset for ikkje-muslimar blei vanskeleg å klare etter omlegging av skattesystemet. Dei skattemessige privilegiene det medførte å vere muslim gjorde altså at mange såg seg nøytt til å bytte religion. Payton (2006:18) kopler også konverteringa til privilegiene som låg til det å vere muslim, men meiner hovudforklaringa er å finne i det militære, særleg mellom albanarane i Kosovo. Høva til militært avansement lokka albanarane, og i løpet av kort tid konverterte kring 70% av den albanske befolkninga i Kosovo. Eit stort antal av det osmanske rikets storvisirar og generalar var kosovoalbanarar, og kosovoalbanarar fann ein også i stort mon i lågare militære stillingar. Mønnesland (2006:144) skriv at "[d]et utviklet seg et sjikt av albanske embetsmenn og offiserer som hørte til sultanens mest betrodde og privilegerte".

Her er det på sin plass å nemne at hovudgrunnen til at albanarane ikkje berre bekjenner seg til òi muslimsk retning, men to, etter alle solemerker er ei arv frå det osmanske militærvæsenet, om ikkje direkte. "Blant albanerne fikk den ekstreme muslimske Bektasi-ordenen stor oppslutning, særlig blant janitsjarene" skriv Svein Mønnesland (2006:144) i eit avsnitt om albanarane i det osmanske militæret. Bektasi-ordenen var så nært knytt til janitsjarane at då "dei rebelske" janitsjarane fall i unåde hos sultanen og blei forbode i

1826, blei også Bektasi-ordenen forbode (Endresen 2010:52). Ordenen er ein sufiorden, ein *mystikerorden* (Kværne og Vogt 2002:48), og har særleg stor oppslutning i Sør-Albania. Bektasi-ordenen er riktignok ikkje den einaste sufi-ordenen albanarar bekjenner seg til, men det er den største og den mest innflytelsesrike av av sufistordenane. Til liks med den katolske og den ortodokse kyrkja er Bektasiordenen strengt hierarkisk oppbygd, og dei andelege leiarane spelar ein sentral rolle (Endresen 2010:23f; Kværne og Vogt 2002:48). Det store fleirtalet av albanske muslimar er likevel sunnimuslimar.

Blei albanarane utsett for eit særleg press til å endre religion? Ja, meiner Svein Mønnesland (2006:143f). Han meiner forklaringa på kvifor albanarane blei så markante i det osmanske miltærvesenet ikkje ligg i privilegiane, men at tyrkarane brukte tvang - "i motsetning til det som var vanlig ellers, kanskje fordi albanerne var så stridbare" (2006:143). Han meiner tvangskonverteringa kom i stand fordi osmanane frykta at dei katolske albanarane skulle alliere seg med Venezia under krigane på slutten av 1600-talet. Ein veit at somme albanske katolikkar blei tvangsflytta til Kosovo, og Mønnesland meiner alliansefrykta var grunnen.

Kva rotfeste hadde kristendommen eigentleg blant albanarane før konverteringa til islam? Den amerikanske historikaren John Fine, sitert hos Elisabeth Bakke (1994:2), har undersøkt kvifor bosniarane og albanarane konverterte til islam under det ottomanske imperiet, og meiner at hovudgrunnen til at dei konverterte i større grad enn andre, var at kristendommen ikkje hadde fått fotfeste blant folk. Dette harmonerer dårleg med Svein Mønneslands påstand om at det på 1500- og 1600-talet vaks fram ei litterær og humanistisk rørsle mellom dei katolske albanarane som tok til orde for å bevare den nasjonale identiteten, og slost mot islamiseringa (Mønnesland 2006:143).

Når det store fleirtalet av albanarane gjekk over til islam, fekk det også tyding for det kristne mindretalet i Kosovo. Når religion blir gjort til nasjonskriterie, er vegen kort til at dei som (er etterkomarar etter dei som) har konvertert til den tidlegare makthavaren sin religion, blir sett på som nasjonssvikarar. Av sine serbiske trusfeller blei også dei kristne albanarane sett på som "overløparar", til tross for at dei framleis var ortodokse eller katolikkar. Logikken var som følger: "they were all Albanians, and the Albanians were all Turks, the local embodiments of the repressive forces of Antichrist" (Payton 2006:18).

Dette har resultert i at det sidan har vore ei spent haldning mellom albanarar og serbarar heilt fram til vår tid, og då særleg i Kosovo (Payton 2006:19). I Kosovo har konflikta blitt forsterka av at ein av to serbiske patriarkar har sete i Péc, og for mange serbarar er tanken på at patriarkatet skal ligge i land der muslimane har fleirtal uuthaldeleg.

Ein konsekvens av at albanarane ikkje passa inn i millet-systemet si inndeling, var at albanarane ikkje fekk lov til å organisere skolar på eige språk då osmanane opna for dette i 1839. Som religiøst splitta folkeslag blei dei ikkje sett på som eitt folk, men som mange: dei muslimske albanarane var rekna for å vere tyrkarar, dei ortodokse som grekarar og dei katolske som "latinarar". Skolespråket skulle derfor følge religionsspråket (Mønnesland 2006:145). Den albanske historikaren Piro Misha meiner hindringa av albansk som skolespråk var eit medvite val. Han meiner osmanane frykta ei eventuell oppbløming av albansk nasjonalt sjølvmedvit på tvers av religion, og at dette var ein like viktig grunn til at dei blei nekta undervisning på eige språk som det at dei altså ikkje var tilpassa Millet-systemet (2002:38).

4. Religionslaus nasjonalisme? - Albanianismen som overordna religiøse skiller

Hovudfokuset i denne oppgåva er den religiøse dimensjonen og den nasjonale identiteten til albanarar, nærare bestemt unge, muslimske norsk-albanarar. Men for å kunne forstå religionens plass mellom albanarar, er det heilt naudsynt å sjå nærare på korleis det nasjonale sjølvmedvitet og nasjonalismen som ideologi vaks fram mellom albanarane. Av di det er den religiøse sida av nasjonalismen som er mitt hovudfokus, er dette kapitlet ikkje eit forsøk på å gje eit fullstendig bilete av nasjonalismen eller nasjonsbyggingsprosessen, men eit grunnriss i dei delane av han som er naudsynte for å forstå korleis forholdet mellom religion og nasjon arter seg mellom albanarane.

Medan dei fleste nasjons-byggingsprosessane i Europa skaut fart i skiftet mellom det attande og nittende hundreåret, oppstod diskusjonen kring korvidt albanarane hadde ein nasjonal identitet, først i 1878. I den balkanske konteksten er den albanske nasjonsbygginga heilt spesiell, fordi ho er tufta på språk og går på tvers av religion. Dette er kanskje særleg interessant fordi folkegruppeinndelinga i det tidlegare Jugoslavia, som ein rest frå det osmanske millet-systemet, var tufta på nettopp religion.

Eg kjem her til å konsentrere meg om den albanske nasjonsbygginga som gjekk føre seg på Balkan, og dermed utelate den som fann stad mellom arbëreshëane. Arbëreshë er den albanskspråklege minoriteten i Sør-Italia (særleg Sicilia og Calabria) som er etterkomare av albanarane som forlot dei albanske områda frå 1500-talet av. Dei er kristne,¹⁶ og har halde fast på sin albanske identitet. Deira segn og soger er ei viktig kjelde til den albanske historia. Ettersom det i perioden nasjonsbygginga mellom albanarane på Balkan tek til, er mykje kontakt mellom albanarane og arëbereshë, og mykje materiale frå albanaranes historie er henta frå arbëreshëane, kan det fortone seg som noko søkt å utelate dei. Men plassomfanget tillet ikkje større utgreiingar av det albanske sjølvmedvitet og den nasjonsbyggingsrørsla ein fann (og finn) mellom arbëreshëane.

¹⁶ Fleirtalet er katolikkar, medan mindretalet er unerte ortodokse, med gresk som kyrkjespråk og gresk-ortodokse riter, men med Paven som overhovud (Endresen 2010:46f)

I dette kapitlet vil eg starte med utviklinga av den albanske nasjonsrørsla frå tida like før skipinga av Prizrenligaen av 1878. Deretter vil eg sjå nærare på kva ein veit om albanarane før det serbiske mellomalderriket. Fordi det også vil synleggjere korleis historieskriving brukes ideologisk og nasjonsbyggande, har eg vald å dele plassere desse kapitla i motsett rekkefølge av kronologien.

4.1 Albansk nasjonsbygging

Den moderne ideen "nasjon" oppstod i Europa i tida etter opplysningstida. Røtene er å finne hjå høvesvis den franske revolusjonen og den tyske romantikken – og nasjonstanken har to ulike uttrykk. Der den franske revolusjonen la vekt på borgarens rettar og folkets politiske makt gjennom folkesuvereniteten, søkte den tyske romantikken i historie, språk og folkemystikk. Ein plar difor seie at den franske revolusjonen la grunnlaget for den politiske nasjonalismen, medan den tyske romantikken var utgangspunktet for kulturnasjonalismen (Thorkildsen 1998:25). Den tidlege albanske nasjonsbygginga er i stort mon inspirert av den tyske romantikkens idear, og det gav særleg to fokusområde når ein skulle seie kva "innhaldet" i den albanske nasjonen var: opphav og språk.

Den albanske nasjonsbygginga kom seint samanlikna med øvrige europeiske nasjonar, truleg fordi albanarane kjende seg komfortable med stoda slik ho var i det osmanske riket. Albanarane var plasserte i høge stillingar i det osmanske hierarkiet, og albanske høvdingar hadde utover på 1830-talet sikra seg stadig meir kontroll over fjellområda i det indre av Albania. Dei nasjonale rørslene i Bosnia og Bulgaria gjorde at det osmanske riket blei stadig svekka, men osmanane såg ikkje på albanarane som eit problem. Albanarane blei rekna som, og rekna seg sjølv i stor grad som, tyrkarar, til tross for at dei tala eit anna språk enn tyrkisk (Mønnesland 2006:145).

Sosialantropologen Eirik Kihle Halvorsen peiker på at det at albanarane sine samfunn var klan-styrte kan ha vore ein medvirkande faktor til at det nasjonale medvitet var labert, fordi det var klanen som var det sentrale orienteringspunktet (Halvorsen 2007:42). Den albanske historikaren Piro Misha gir vidare kjøt på beinet til dette argumentet når han skildrer albanarane sitt samfunn som eit isolert samfunn. Klanane hadde i liten grad kontakt med kvarandre, fordi kommunikasjon mellom dei ulike landsbyene var dårleg eller ikkje-

eksisterande. Landområda albanarane bodde i var spreidd mellom fire provinsar som i røynda var sjølvstyrande, men mest av alt var kommunikasjonen mangelfull av di det i liten grad var vegar mellom dei ulike landsbyene. Isolasjonen var med andre ord både ekstern og intern (Misha 2002:36).

Piro Misha (2002:33) meiner likevel at det i 1830-40-åra skjer ei nasjonal vekking, eller ein nasjonal renessanse. Denne finn stad mellom eliten, som henter impulser og inspirasjon frå andre delar av Europa, og særleg frå Opplysningstidas ideal. I denne elitistiske rørsla oppstår eit medvit kring albansk språk og kultur som annleis enn det tyrkiske ein er omkransa av. Misha meiner at denne oppbløminga truleg har samanheng med endringar i samfunnsstrukturen i det osmanske riket, og då særleg at milletsystemet var på retur. Frå ei folkesetnadsinndeling på bakgrunn av religion gjekk ein med skolereformen av 1839¹⁷ over til eit system der språk og kultur blei viktige element i sjølvidentifikasjonen, men der albansk altså ikkje fekk vere skolespråk. Med dette nye (og ganske uvisse) systemet vaks det fram ei spire til nasjonalt medvit (Misha 2002:33).

Men så, i 1878 blei det manglande nasjonale medvitet i eit breiare lag av folket brått gjort til skamme. Bakgrunnen var freden i San Stefano, fredsavtalen mellom Russland og det osmanske riket. Avtalen resulterte i fyrstedømmet Stor-Bulgaria, og Makedonia og delar av det albanske området havna inn i det nye fyrstedømmet. Med dette kom albanarane i ein forsvarsposisjon. I løpet av vårparten 1878 organiserte framtrekande albanarar i Istanbul seg, og bestemte seg for å kalle inn albanarar frå ulike kantar saman til møte. Dette møtet blei avholdt 10. juni 1878 i Prizren i Kosovo, og 80 deltakarar var samstemte om at ein ynskja å opprette ein permanent organisasjon med sete i Prizren – der målet for organisasjonen var albansk autonomi innenfor rāmene til det osmanske imperiet. Ein frykta at dersom det osmanske riket rakna, ville albanarane bli slukt av sine naboar – og enda verre: splitta. Ein hadde allereie sett andre Balkannasjonars territorialkrav, og frykta konsekvensane. Organisasjonen er for ettertida kjend som Prizrenligaen (Mønnesland 2006:145f, Endresen 2010:48, Misha 2002:34f).

Svein Mønnesland skriv (2006:146) at det allereie på oppstartsmøtet til Prizrenligaen oppstod ei splitting: skulle ein vere ein muslimsk-osmansk rørsle, eller skulle ein samle

¹⁷ Sjå side 30

alle albararar uavhengig av tru? Fleirtalet av delegatane var muslimar, og den osmanske lina sigra. Usemja til tross, forbundet blei oppretta, og hovudformålet blei å kjempe mot San Stefano-traktaten. Interessant er det å sjå dette opp mot Cecilie Endresen si skildring av ligaen. Rett nok skriv ho ingenting om den spede oppstarten, men ho skriv at "(t)he League of Prizren represented a political alliance across religious, regional and social divides and was the first all-Albanian political institution and the first organization of Albanian national demands" (Endresen 2010:49). Og uavhengig av kva line ein la seg på i byrjinga, var det altså den pluralistiske som skulle komme til å bli den dominerande i den albanske nasjonsbyggingas sjølvmedvit. Prizrenligaen var startskotet for albansk nasjonalisme og nasjonsbygging. For albanarane var det umogleg å tufta nasjonsbygginga på det gamle milletsystemet. Medvitne om at tre (fire)¹⁸ ulike religionsretniger ikkje ville kunne forsona dei, måtte grunnlaget for nasjonal identitet legges på eit anna plan. Språkleg og kulturelt fellesskap blei det berande elementet, og diktaren Pashko Vasa's ord "albanarane sin religion er albanianismen"¹⁹ blei omkvedet (Mønnesland 2006:146). Kva ein meiner med albanianisme kjem eg attende til i neste underkapittel.

Då det ottomanske riket gjekk i oppløysing i 1922, hadde albanarane allereie hatt sitt eige kongedøme i 10 år. 28. november 1912, med den første balkankrigen som bakteppe, erklærte Albania seg uavhengig frå det osmanske riket. 40% av alle albanarane hamna utanfor grensene til staten. Desse var i all hovudsak bosette i Serbia, Kosovo, Montenegro og Makedonia. Allereie frå starten av var frykta for at desse albanarane ville kreve samanslåing med Albania stor. Om denne tanken på eit Stor-Albania i var fødd av serbaranes konspiratoriske frykt,²⁰ eller om den oppstod som mellom albanske nasjonalistar, er det ingen som heilt veit, men at ei samling av alle albanarar i ein stat har vore ein ønskedraum og eller mål for albanske nasjonalistar, er det liten tvil om.

¹⁸ Korvidt Bektashiane skal reknast som ei religionsretning stor nok til å forsvare at ein seier fire er eit stadig pågåande ordskifte i faglitteraturen. Ger Duijzings (2002:60) meiner dei *de facto* må reknast som eit eige, sjølv om dei ikkje var ein eigen millet. Cecilie Endresen har også forholdt seg til Bektashiane som ei eiga konfesjon i sin doktorgradsoppgåve, og grunnlegg dette med at dei på lik line med dei den katolske kyrkja, den ortodokse kyrkja og det (Sunni-) muslimske fellesskap har ein særskild status mellom albanarane (Endresen 2010:12).

¹⁹ "Albanernes religion er det albanske" heiter det i Svein Mønneslands omsetjing (2006:146). På engelsk er strofa oversatt til "The Albanian's faith is Albanianism", og den engelskspråklege faglitteraturen har etterkvart fylt "Albanianismen" med eit innhald som eg oppfatter at femner breiare enn det nemninga "det albanske" gjer på norsk. Eg har difor vald å nytte -isme-omgrepet i oppgåva.

²⁰ Serbaranes frykt for Stor-Albania må sjåast i samanheng med det serbiske synet på Kosovo som heilag mark, og derfor som ein del av Serbia. Kosovosletta var staden der prins Lazar fall, og Patriarken har sete i Péc. Dersom det albanskdominerte Kosovo skulle ende opp som ein del av Albania, frykta ein at det kunne det få fatale konsekvenser for det området ein rekna som "Serbias vugge" (Endresen 2010:56).

I 1939 blei Albania okkupert av Mussolinis styrker, som gjorde landet til eit italiensk protektorat leda av ei regjering italienarane sjølv kontrollerte. Etter at italienarane overgav seg i 1943, tok Nazi-Tyskland over kontrollen, fram til Enver Hoxha og hans partisaner tok tilbake kontrollen over landet i 1944 og sendte tyskarane ut (Endresen 2010:63).

Medan 2. verdskrigen rasta og landet var okkupert, raste i praksis ein borgarkrig i landet. Denne framstod som "alles kamp mot alle", der dei ulike grupperinane var dårleg organiserte og samanstøta tilsynelatande "tilfeldige". Men borgarkrigen spelte ein avgjerande rolle for Enver Hoxhas forståing av det pluralistiske Albania. Han oppfatta nemleg at fleire av grupperingane la religiøse forestillingar til grunn for sitt standpunkt, noko som ytterlegare forsterka den stalinistiske Hoxhas skeptiske haldningar til religion (Endresen 2010:63f).

Kommunistane kom altså til makta i Albania i 1944, men landet blei formelt erklært for ein folkerepublikk først i 1946 (Endresen 2010:66). Kommuniststaten la ned forbod mot alle religiøse organisasjonar i 1967, og i 1968 blei Albania erklært for å vere ein ateistisk stat. Frå 1977 var det ikkje lenger tilatt å bruke bibelske eller koraniske namn. Religionsforbodet blei oppheva i 1990, medan kommunistregimet var på retur (Kværne og Vogt 2002:14). Regiment fall offisielt i 1991 (Endresen 2010:66).

Då Jugoslavia blei oppretta, fekk albanarane ikkje høve til å få sin eigen Jugoslavrepublikk fordi dei allereie hadde eit "heimland". Erik Kihle Halvorsen kallar dette for "Den albanske skjebne" - å vere delt og ekskludert i Jugoslavia. Namnet Jugoslavia viser til dei syd-slaviske folkegrupper, og dette innebar etter Halvorsens meining allereie frå starten av republikken ei implisitt ekskludering av albanarane i staten, og at dette førte til at det mellom albanarane ikkje eksisterte eit "konkret albansk perspektiv" (Halvorsen 2007:61f). Halvorsen, som i sin masteroppgåve skriv om forholdet mellom makedonarar og albanarar i Makedonia, meiner at dette er bakgrunnen for at den albanske nasjonalismen og separatismen ikkje er eintydig mellom albanarane i Makedonia i dag (Halvorsen 2007:61).

4.2 Albanianismen

Wake, Albanian, from your slumber,
Let us, brothers, swear in common
And not look to church or mosque,
The Albanian's faith is Albanianism!

Slik ender Pashko Vasas dikt O moj Shqipni frå kring 1878,²¹ i Robert Elsies omsetting. Diktet, og særleg sistestrofa, er heilt sentral i albansk nasjonalt medvit. "The Albanian society is par excellence ecumenical, based on the famous verse lines of Pashko Vasa" sa den albanske intellektuelle Shekëlzen Maliqi (sitert i Endresen 2010:78). Men kva er eigentleg albanianisme?

Termen Albanianisme rommer ein nasjonalisme som søker etter det særskilde albanske. Nå er ikkje det å søke etter det "særskild nasjonale" særskild for albanarane på noko vis, det vil dei fleste nasjonalrørsler meine at dei gjer. Og til liks med andre nasjonalrørsler, ser ein at innhaldet i dette særleg nasjonale er endra over tid.

Dei første albanianistane, med Vasa som ein av frontfigurane, kalla seg neo-albanianistar, fordi dei meinte at dei verdiane dei fann i sin søken hadde vore gjeldande i lange tidar. For dei første albanianistane handla Albanianismen om å finne eit felles tankesett gjeldande for alle albanarar, og tufta på opplysningstidas ideal, med "europeiske verdiar" og folkeopplysning som grunnstamme. Masseutdanning og forbetra levestandard var målet, og det å fjerne seg frå det osmanske samfunnssystemet eit underliggende mål. Kommunisme og sosialisme var for dei første albanianistane ei vidareføring av ein slik osmansk ovanifrå-styrt-struktur dei ikkje ville ha (Endresen 2010:58f).

Albanianistane mana albanarane til å stå saman, og forenes av felles historie, kultur og opphav. Fordi det albanske språket var eit eige språk, var albanarane annleis enn tyrkarane, og skulle derfor ikkje oppfatte seg som tyrkarar, men albanarar. Albanarane hadde røter i området, og ein politisk rett til å kontrollere territoriet. Religionen skulle vere underordna det nasjonale – og det til tross for at mange av dei som utforma Albanianismen som ide,

²¹ Den engelske tittelen på diktet, i Robert Elsies omsetjing er "Oh Albania, poor Albania"

særleg gjennom Prizrenligaen, sjølv var geistlege (frå begge religionar) (Endresen 2010:49,53). I staden var pluralismen noko ein skulle vere stolt av, fordi det var eit særdrag ved det albanske.

Men også Albanianismen er openbart eit uttrykk i kontinuerleg endring. Enver Hoxha påberopte seg også å vere albanianist, og gjorde eit stort nummer ut av å ha kjempa mot anti-albanske og anti-stalinistiske krefter. Dermed sette han også eit slags likskapsteikn mellom albanianismen og stalinismen – stikk i strid med Vasa og hans likesinnas ynskjer (Endresen 2010:67). Og det er i lys av Vasas berømte ord ein må sjå Hoxhas manøver for å fjerne religionen på det politiske kartet i kommunist-Albania må sjåast. Han erklærte at landet var verdas første ateiststat. I løpet av hans regime endra ein fokus frå å skulle halde fred mellom dei ulike religiøse grupperingene til å bli ein kamp mot religion per se (Duizinger 2002:62f). For han skulle nasjonalismen erstatte religionens plass, ikkje berre som "lim" innad, men også som ideologisk overbygging.

Men også uavhengig av Hoxha maner den albanske nasjonalismen altså til sekulær nasjonalisme. Antropologen Ger Duijzings (2002:60) skriv at albanarane er unnataket på Balkan når det kjem til Millet-systemets effekt på nasjonalismen. For sjølv om også albanske nasjonalistar kan legitimere eige folk i sterke ordelag, er det aldri på religiøs grunn. Snarare er den nasjonalistiske retorikken å dyrke den religiøse diversiteten og framstå som eit folk med høg toleranse.

Mellom albanarane i dag er det framheva som ein sentral del av deira nasjonsbegrep at det er religionspluralistisk. Cecilie Endresens doktorgradsavhandling frå 2010 viste at denne oppfatninga deles også mellom religiøse leiarar i Albania i dag – dei ser på pluralismen ikkje berre som ein nasjonal verdi, men òg som ei heilag plikt (Endresen 2010). Det bør her legges til at sjølv om det absolutt kan bli stilt spørsmål ved om det albanske samfunnet er så tolerant som ein skulle ynskje fordi den store massen sjeldan "utsettes" for andre religionar og religiøse retningar enn den dei sjølv høyrer til i, er det ingen tvil om at ynskjet om at albanianismen skal råde som ideologi faktisk er heilt reelt, også mellom dei ulike trussamfunna. Alle dei religiøse leiarane Endresen intervjuar (27 i talet), oppgir forøvrig også at dei meiner staten må vere sekulær og at blandingsekteskap på tvers av

religioner er heilt ok. Så det vil vere ganske feil å avskrive "albanianismen" som utelukkande å vere munnhell – for i dei religiøse institusjonane har den åpenbart ein plass.

Like fullt meiner Ger Duijzings at religiøse skilnader har eksistert i det albanske samfunnet sjølv med albanianismens religionstolerante lys. Han meiner at desse skilnadene var eit hinder mot reell nasjonal samling mot slutten av attenhundretalet. Til tross for nasjonalt medvit lot dei ulike religiøse retningene seg påvirke av impulsar utanifrå i henhold til si religiøse overtyding – slik at albanarane i sør blei nærare sine greske trusfellar medan sunnimuslimane framleis var definerte som tyrkarar. Det blei derfor viktig å finne ei religionsfri plattform som kunne foreine albanarane. Denne plattformen blei språket, fordi det albanske språket, som har lite til felles med dei andre Balkanspråka, kunne fungere som bru mellom religiøse og regionale identitetar (Duijzings 2002:60f). Den albanske nasjonalismen er altså å rekne som ein språknasjonalisme.

Sosialantropologen Gilles de Ripper (2002:190) meiner at Vasas påstand har blitt eit nasjonalt dogme, og folk forhold seg til utsagnet som nettopp eit nasjonalt dogme. Utfordringa er at albanianismen som religion høver betre på papiret enn i møte med lokal røynddom. For til tross for at religiøs toleranse er eit nasjonalt mantra, lev folk frå dei ulike religiøse konfesjonane side om side – i separate landsbyer eller separate nabolag. Folk er medvitne si religiøse tilknytting, og den religiøse identitetetn er viktig. Interessant er det også at kristendom har ein høgare status enn islam, fordi kristendommen er rekna som meir "ekte" sidan desse åpenbart har klart å stå imot ottomansk "press"

4.3 Illyrerteorien

For dei fleste folkeslag har det vore viktig å kunne sjå seg bakover i tid, og finne sine historiske røter. At den nåverande norske kongen er rekna som den femte Harald'en i den norske kongerekka, sjølv om dei fire første var døde meir enn 600 år før han blei fødd, er eit godt døme på dette. For albanarane sin del er det lite historie som er bevart, truleg fordi dei tradisjonelt har vore eit klansamfunn med lite kontakt mellom dei ulike landsbyane. Denne folkegruppa som altså har eit språk som er indoeuropeisk, men som skil seg kraftig frå andre indoeuropeiske språk. Og derfor var det albanske historikarar sette seg ned frå slutten av 1800-talet for å finne den albanske vugga. Fleire ulike historiske folkeslag som

alle forsvant ut av saga kring år 0 blei "undersøkt" om dei kunne ha noko til felles med albanarane.

"Albanerne stammer fra et folkeslag som har bodd på Balkan fra før vår tidsregning. Sammen med grekerne er albanerne dermed urinnvånere på Balkan" skriv Svein Mønnesland (2006:141). Premisset i påstanden er at albanarane stammar frå dei historiske illyrarane. I 1918 kunne medlemsbladet til den albanske forsamlinga i USA, Vatra, meddele at det var bevist at albanarane var etterkomarar av illyrarane (Malcolm 2002: 70f).²² Valet av forfedre var sjølvsagt ikkje tilfeldig; illyrarane kontrollerte områda som i dag er Albania og Kosovo, og ein veit at desse snakka eit "felles illyrisk språk", som ein antek at er indoeuropeisk. Ved å kunne gripe til at desse er eins forfedre, vinn ein også ein legitim rett på området. (Mønnesland 2006:141; Vickers 2008:1). Denne illyrerteorien er ein omdiskutert teori som det er vanskeleg å finne bevis for – og mot. "Albanerne hevder å være etterkommere etter illyrerne, men påstanden har tvilsom vitenskaplig status" skriv Elisabeth Bakke (1994:2). Den tyske Balkanhistorikaren Jens Reuter (1982:11) skriv at denne tesa er herskande blant albanske historikarar, men bestridt av deira utenlandske kolleger. Problemet kan ikkje bli oppklart fordi ein ikkje kjenner til ein einaste innskripsjon eller annan form for bevart tekst av det illyriske språket (Reuter 1982:11). Dei som stør teorien, viser mellom anna til at den kan forklare to "mysterier". Ein veit at det i byen Kruja i dagens Albania bodde ein illyrisk stamme som blei kalla "albanoi" i det 2. hundreåret e.Kr., og det er ikkje utenkeleg at dette stammenamnet er opphavet til vår tids folkegruppenamn "albanere". Dessutan kan teorien bidra til å forklare kvifor det er så mange likheitstrekk mellom albansk og rumensk, fordi ein veit at illyriske stammer har holdt til på nord-aust-Balkan (Mønnesland 2006:141f).

Men kvifor er det så viktig å spore røtene sine tilbake i tid? Mønnesland (2006:141) skriv at det å kunne spore anane attende til eit "kulturfolk som illyrerne" gjev albanarane "en avstamming som kan måle seg med grekerne eller rumenerne. I denne sammenhengen blir slaverne "nykomlinger". Slike argumenter har stor gjennomslagskraft på Balkan".²³

²² Den albanske jakta på illyriske røter må ikkje bli forveksla med den kroatisk. På byrjinga av 1800-talet freista den kroatisk nasjonalrørsla å ta ibruk termen "illyrisk" som eit synonym for sydslavisk. Tanken deira, forma i ei tid der ein var underlagt Ungarn, var å samle det sydslaviske språket og folket, etterkvart også i form av ein felles "union" (Mønnesland 2006:82ff). Interessant er det også at Skanderbeg skal ha oppgitt å kunne "illyrisk". Med det meinte han slavisk. (Schmitt 2009:39)

²³ Her brukes Balkan i ordets opphavlege form, altså om den delen av Balkanhalvøya som ligg sør for Donau, og ikkje berre vest-Balkan.

5. Presentasjon av informantar

I alt har eg intervjuet seks personar. Eg har vald å gje dei "namna" Jente 1, Jente 2, Jente 3, Jente 4, Gut 1 og Gut 2. Tala indikerer rekkefølgen eg har transkribert intervjuet i, og ikkje alltid intervjurekkefølgen. Intervjuspråket er norsk, og eg opplev at alle informantane kan språket flytande.

Namn	Alder	Opphavsstad	Til Noreg (alder)	Norsk oppvekststad
Jente 1	25	Kosovo	8	Sørlandet
Jente 2	26	Albania	20	-
Jente 3	24	Montenegro	4	Austlandet
Jente 4	22	Kosovo	Fødd i Noreg	Vestlandet
Gut 1	25	Kosovo	2	Austlandet
Gut 2	25	Makedonia	Fødd i Noreg	Austlandet

Ifølge ordboka er eit morsmål "det første språket mennesket lærer". For informantane mine er albansk *de facto* morsmål. Men på spørsmål om kva dei rekner som morsmålet sitt, svarer fleire av dei som er fødd her eller kom hit tidleg, likevel norsk, sjølv om det kjem fram at ein berre bruker albansk i heimen. Dei opplev at dei kan norsk betre enn dei kan albansk, og rekner difor norsk som sitt morsmål. Albansken deira har sterke norske innslag, det norske ordforrådet er større enn det albanske og dei kan ikkje skrive grammatisk og ortografisk korrekt albansk. Her er det ingen tydelege kjønnskilnader. Blant dei som har vokse opp i Noreg, men som oppgir albansk som morsmål, varierer det kor gode dei rekner seg for å vere i språket.

Informantane har variert bakgrunn. Brorparten er i midten av 20-åra, og (delvis) oppvaks i Noreg. Nokon er fødd her. Dei som har innvandret til Noreg, har kome av ulike grunner og på ulike tidspunkt i livet. Dei har bakgrunn frå ulike delar av det albanske området, og er i varierende grad knytt til sitt albanske opphav. Somme av dei gjev uttrykk for at det albanske berre er ein del av deira norske identitet, andre opplev det norske som ein del av deira albanske identitet – og atter andre opplev å vere ein stad midt imellom.

Ganske overraskande, i alle fall for meg, var det at så godt som ingen av informantane hadde eit nært forhold til organisert religion. Mange av dei opplev moskeen²⁴ og det organiserte truslivet som noko som er "på sida" av deira eigne liv, anten dei er djupt religiøse eller forhold seg til islam som ein kulturell kategori. Fleire av dei har foreldre og omkrins med sterke band til moskeen, men opplev likevel den organiserte rammen for trua som lite relevante for deira trusutøving. Dette er sjølv sagt ikkje noko typisk "albansk" trekk, men det er interessant. Eg vil sjå nærare på kva dei opplyser som grunner til at dette skjer, og på kva det gjer med deira sjølvforståing som muslimar.

Informantane har ein variert bakgrunn, både sosiokulturelt og geografisk. Nokon har vakse opp i heimer med stort medvit kring det albanske, for andre har "den albanske dimensjonen" av oppveksten nesten utelukkande vore knytt til at dei talar albansk i heimen. Men to forhold er alle informantane, uavhengig av opphav, heilt samde om at utgjer eit grunnlag i oppfattinga av "det albanske" - språket og flagget.

Som eg var inne på i kapittel 4, er albanianismens sjølvoppfatting av det albanske som noko adskilt frå og overordna religion veldig tydeleg. Difor er det interessant at samtlege informanter, på ulikt vis og med ulike grunngevingar, skil religion og nasjonalitet tydeleg ifrå kvarandre. Dette handler ikkje nødvendigvis om eit medvit om at albanarane er delte inn i fleire ulike religiøse konfesjonar, men tilsynelatande ei forestilling om at den nasjonale identiteten og den religiøse identiteten er ulike deler av ein identitet, og såleis ikkje er samanvevd. Det er interessant å sjå at denne forestillinga er å finne att hjå alle informantane, både dei som openbart er skolert i albanianismen og dei som i utgangspunktet ikkje har eit medvite forhold til det ideologiske grunnlaget hjå sine røter. Fleire av informantane har likevel ikkje eit medvite forhold til kva høgtider som er nasjonale og kva som er religiøse – men så er vel heller ikkje det noko ein kan anklage norskætta ungdom for å klare.

²⁴ Alle informantar blei spurt om kva forhold dei hadde til "moskeen". Då eg formulerte spørsmålet, meinte eg å henvise til Albansk islamsk kultursenter, som er moskeen i Oslo. Det viste seg at fleirtalet av informantane ikkje såg føre seg ein konkret moské, men svarte på spørsmålet på generelt grunnlag.

6. Informantane sine religiøse og nasjonale identitetsoppfatningar

I intervjuar har eg prøvd å få ei forståing av korleis informantane definerer seg sjølv. Kva meiner dei at det er som definerer dei; kva sjølvforståing har dei? Ettersom fokuset i oppgåva mi er religions- og nasjonsoppfatningar, er det ganske openbart at det berre er ein liten del av informantane sine identitetar eg har freista forstå – som menneske er vi mykje meir samansette enn at vi kan definerast ut frå religion og nasjon aleine, uansett kor framtrudande desse ”kategoriane” måtte vere for vår sjølvforståing.

Ettersom alle informantane mine snakkar flytande norsk, og ettersom dei fleste av dei har vakse opp i Noreg, har det vore naturleg at dei ved spørsmål om ”nasjonal” identitetsdanning har blitt spurt om både den albanske og den norske dimensjonen ved sine identitetar. På spørsmålet om kva nasjonalitet dei reknar som sin, svarar samtlege ”albansk”, sjølv om mange av dei oppgjev at dei talar betre norsk enn albansk, og sjølv om statsborgarskapet til alle unntatt ein av informantane er norsk. Eg vil derfor sjå nærare på korleis dei opplev ”balansen” mellom den norske og den albanske delen av identiteten sin. I det første underkapitlet vil eg sjå nærare på informantane sine svar kring personleg identitetsdanning. Fordi informantane sjølv opplyser at dei ikkje skil mellom sitt ”norske eg” og sitt ”albanske eg”, finn eg det søkt å skulle konstruere dette skiljet i oppgåva, og eg ser desse sidene under eitt. I dette underkapitlet har eg vald å ikkje ta med perspektiva til den informanten som kom til Noreg i vaksen alder. Det er naturleg at det er stor skilnad på ein identitetsdanningsprosess hjå ho som har vakse opp som ein del av majoritetsbefolkninga og hjå ei vakse opp med eit medviten om at ho er ein del av minoritetsbefolkninga. Jente 2 sine oppfatningar av sin eigen identitet skil seg dermed frå dei andre, og eg fann det ikkje fruktbart å inkludere hennar uttalar i dette underkapitlet. Men hennar oppfatningar av kva det inneber å vere albanar spelar sjølvstundt ein viktig rolle vidare i oppgåva!

For oppgåva som heilskap er informantane sine ”albanske sjølvoppfatningar” mest interessant, og kanskje særleg når ein kan sjå desse i samanheng med albanianismens ibuande førestillingar om kva ein albansk identitet rommar, slik det blei presentert i første delen av denne oppgåva. Eg opplev at dei eg intervjuar hadde god kjennskap til albanianismens offisielle historieskriving (t.d. refererer fire av seks til at albanarane

stammar frå illyrarane), og at dei i stor grad er samde om at språket og flagget spelar ein heilt sentral rolle når ein skal freiste forstå den albanske nasjonen. Fordi informantane sine oppfatningar av kva det betyr å vere albanar og kva den albanske nasjonen rommar går rett i kjernen av problemstillinga mi, blir dette presentert i eit eige kapittel (kapittel 8), men det er naturleg å også i dette kapitlet sjå nærare på korleis dei identifiserer seg med det albanske.

Alle informantar med oppvekst i Noreg fortel at dei korkje kjenner seg heilt norske eller heilt albanske. Desse utsegnene kunne vore interessante å lese gjennom auga til diasporateori. Eg har likevel teke eit medvite val om å ikkje gjere det, fordi eg opplev at ein slik analyse ville vere på sida av det eg er på leit etter i oppgåva, altså å sjå korleis informantane sine albanske og muslimske identitetar samsvarer med albanianismen sine hovudliner.

”Kva religion reknar du at du tilhøyrer?” spurte eg i intervjuet. Samtlege informantar svara ”islam” eller ”eg er muslim”. Når dei så blei spurd om å utdjupe i kva grad dei var religiøse og på kva måte dei rekna seg som praktiserande, viste svara ein stor variasjon. Spennvidda i svara viser mange ulike måtar å tenke religion på, og mange måtar å knytte saman religion og identitet på. Eg kjem til å sjå nærare på korleis informantane forhold seg til islam *som* praksis og til religionen *i* praksis i kapittel 7, men fordi svara deira i stor grad også inneber ein refleksjon kring deira religiøse eigenidentitet, vil eg i dette kapitlet vie plass til kva det er som gjer at dei definerer seg som muslimar, og på kva måte dei meiner at denne muslimske identiteten spelar ein rolle for deira identitet. Ingen av informantane har gjer bruk av moskeen eller andre former for religiøs organisering, og moskeane spelar med andre ord ein liten rolle i deira religiøse identitet, og drøftinga av tilhøvet til moske blir dermed ikkje naturleg å inkludere i dette kapitlet.

6.1 ”Som sjokoladecake med strø på” – å vere norsk og albansk samstundes – nasjonal identitet

”Nei, altså, jeg har jo utrolig mange norske venner. Og det er mange av dem som sier at ”vi ser på deg som en norsk gutt”. Og da svarer jeg at ”uansett, jeg kommer aldri til å se på meg selv som en norsk gutt, fordi jeg er ikke norsk”. Slik oppsummerte Gut 1 sine diskusjonar med kameratflokket om hans identitet. Venane hans rekner han som norsk, for han er jo *ein av dei*.

Men sjølv oppfattar han seg ikkje som norsk. ”Jeg ser på meg selv som albaner, men jeg er veldig *norsk*-albaner.”, legg han til.

”Det er i Norge jeg har bodd mesteparten av livet mitt, men jeg er ikke norsk” seier Jente 1, og litt seinare i intervjuet legg ho til ”(..) og det er jeg også veldig klar på: Jeg er albaner. Jeg er 100% albaner med norske inntrykk. Jeg er litt som sjokoladecake med strø på!”.

Dei fem som har vakse opp i Noreg, definerer seg sjølv som noko mellom heilt albanske og heilt norske. Dei gjev alle uttrykk for at dei opplev å ha vakse opp med eit bein i den norske og eit bein i den albanske kulturen, og at dette spennet i større eller mindre grad har vore ei konflikt. For alle har denne konflikta vore vanskelegast å forhalde seg til i ungdomsåra. Samtlege fortel også at dei ikkje lenger opplev det å leve i og med to kulturar som eit problem, og at det med åra har blitt mindre viktig kva for ein del av identiteten som kjennest mest framtrædande. Dei peiker på at det som først og framst har gjort det utfordrande å finne sin eigen balanse mellom det albanske og det norske har vore at foreldra óg har jobba med å finne denne balansen, men under andre føresetnader. Jente 1 er nok den som tydelegast forklarar korleis det å leve i og med to kulturar har utspelt seg i hennar familie:

Enhver familie har jo sine verdier. Måten de definerer sine verdier på.. Og det har jo vi også hatt, og da har det albanske stått veldig sentralt. Når det gjelder språk, verdiene har knyttet seg til det igjen. Med ære. Stolthet. Det å kunne stole på andre personer. Rely on someone. Og det har vært vanskelig for mine foreldre her i Norge, fordi det her er en annen individualisme enn det vi er vant med i kulturen vår. (..) Og derfor så har vi måttet stole på hverandre. Og her i Norge har ikke mine foreldre kunnet snu seg til nordmenn og be om hjelp, betro seg til nordmenn om et problem, fordi man ikke har ansett det for å være så veldig åpent, og så har mine foreldre kvidd seg for å fortelle alt om seg, for ofte har folk blitt litt redde på grunn av intensiteten. Og sånne ting. Men for meg har det vært ganske naturlig.

”Om eg hadde møtt deg i festleg lag og spurt kor du kom ifrå, kva ville du svart då?”, har eg spurt informantane. Samtlege svara at dei ville fortald meg om sitt albanske opphav. Jente 4 skil seg her frå dei andre, fordi ho ville fokusert på at ho er kosovar, medan dei andre fire ville ha gitt eit svar der ordet ”albanar” i ein eller annan form ville inngått. Ettersom spørsmålet har blitt stilt såpass langt uti intervjuet at informantane har ei ganske klar førestilling om at eg er på jakt etter deira albanske identitet, spurte eg tillegg om svaret deira ville vere avhengig av sosial kontekst. Då var svaret ikkje lenger like eintydig. Fleire peiker på at svaret kunne vore avhengig av korleis eg stilte spørsmålet. To av jentene

eg intervjuar skil seg ikkje utsjånadsmessig frå majoritetsbefolkninga i Noreg, og ein kan heller ikkje høyre på norsken deira at dei har eit anna morsmål. Begge desse seier at dei kunne ha vurdert å svare staden dei vaks opp, avhengig av korleis dei oppfattar spørsmålet stilt. Men aller helst ville dei ha svart foreldra sin fødestad: ”Jeg synes det er kjekt om folk ser at jeg er utlending! For det er mange som har utfordringar med å plassere meg og hvor jeg kommer ifra”, seier Jente 4. Gut1 svarer lattermildt at han nok ville svara Kosovo-albanar uansett, fordi det er mindre belastande å vere Kosovo-albanar enn å komme frå den byen der han har vakse opp. Jente 1 er tydeleg på at med mindre ein spør ho spesifikt om kor i Noreg ho har vakse opp, har ho alltid bare eit svar på spørsmålet: ”Da sier jeg at jeg er albaner (..) Men i utlandet (..) ville [jeg] nok svart, og det har jeg alltid gjort, at jeg er albaner. Og så sagt ”men jeg bor i Norge””. Gut 2 seier at han ville svara at han er norsk-albanar uansett kor i verda han er og uansett korleis spørsmålet er formulert, for det er det han føler seg som.

Jeg ville svart at jeg var norsk-albaner. Men jeg er jo drilla i dette, for jeg har jobbet i et minoritetsprosjekt, og for meg er det naturlig.... Jeg skriver for eksempel aldri på CV'en min at jeg kan norsk. Det er mange som er født og oppvokst i Norge som skriver at de kan norsk. Og det er sånne små, enkle ting. Akkurat nå har jeg ikke noe problemer med å være begge deler. For meg er det veldig naturlig. Jeg vet hva jeg står for, og det er ikke så mye mer å tenke på, mens det er mange som dweler ved dette – ”hva er jeg egentlig? Hva skal jeg si at jeg er?”, fortsatt den dag i dag. Selv om de er like gamle som meg.

Han er ikkje aleine om å oppleve seg som både norsk og albansk. På spørsmål om korleis ho ser på den albanske arva, svarer Jente 4 at ho har vanskar med å skilje ut dei albanske sidene av identiteten sin:

[F]or jeg har alltid tilpasset meg og tatt den norske kulturen og den albanske kulturen og tatt det gode fra begge sider til meg selv, da. For jeg tror det at bare fordi foreldrene tror på en ting eller de gjør en ting, så betyr ikke det at du skal gjøre det samme. Du har friheten til å ta ut det gode fra begge to.

”Jeg er først og fremst albaner, og så er jeg alt annet.” seier Jente 3. Tilsvarende utsegner kjem også frå Jente 1, som gjev eit godt døme på korleis oppfatninga av nasjon er for hennar del. Ho søkte ein gong på ein jobb i ei statleg verksemd som har som hovudregel at dei tilsette må ha norsk statsborgarskap. Ho blei spurt om å komme på intervju, men før dei ville endeleg spikre intervjuavtalen, måtte dei få ei endeleg stadfesting av at ho hadde norsk statsborgarskap. I søknadsskjemaet måtte søkarane oppgje kva nasjonalitet dei hadde. Ho skreiv albansk. ”Åja, nei, jeg har albansk opprinnelse, men jeg har nok norsk

statsborgerskap, og kun det!” var svaret ho gav – og fekk med det komme på intervju likevel.

Dei fire som har vekse opp i Noreg, seier at dei først og framst er albanarar, sjølv om ingen av dei har opphav i Albania.”Da sier jeg at jeg er albaner. Jeg sier ikke stedet, fordi at jeg anser ikke Kosovo som en del av min identitet. Jeg er albaner, og da sier jeg at jeg er albaner” seier Jente 1, som er den som er aller mest tydeleg på å berre identifisere seg albansk. ”Vi deler jo mange oppfatningar. Vi møtes jo ofte, vi albanere, det er konserter 1-2 ganger i måneden, for eksempel” seier Gut 1 om fellesskapet albanarar imellom. I lys av desse to utsegnene er det ekstra interessant å sjå på Jente 4 sin eigenidentifisering. Ho omtalar seg sjølv som albanar, og er oppteken av å kunne det albanske språket (og vil også vidareføre det til sine barn), men på spørsmål om kva ho reknar seg sjølv som, er svaret tydeleg: ”kosovar”. Ho er den som har vore minst i ”heimlandet”, og ho opplyser at ho har lite kontakt med andre albanarar. ”De eneste jeg har kontakt med som er albanere, er familien min, og that's it.”, seier ho. Familien hennar er bosett på ein stad der det er få albanarar, og ho har heller ikkje kjent noko behov for sjølv å oppsøke eit albansk miljø etter å ha flytta til Austlandet for å studere. Dette står i sterk kontrast til dei andre informantane, som er på Balkan kvar sommar, og som alle vektlegg det albanske fellesskapet i Noreg som sentralt for deira albanske identitet. Det kan med andre ord tyde på at det er ein samanheng mellom å fysisk vere i ofte det albanske området, og/eller å vere i eit albansk miljø her i Noreg og å oppretthalde ein albansk identitet sjølv med nye landegrensar på Balkankartet. Også i svara knytt til nasjonsforståing og albanianismen skil svara hennar seg frå dei andre, og det er freistande å legge til: naturleg nok.

Fire av dei fem informantane som har vekse opp i Noreg reknar albansk for å vere sitt morsmål, sjølv om dei fleirtalet av desse sjølv meiner dei er betre i norsk enn i albansk. Den siste informanten, Jente 4, reknar at både norsk og albansk er hennar morsmål, for i heimen hennar har begge språk vore brukt så lenge ho kan minnest, sjølv om albansk har vore mest brukt. Ingen av dei som har vekse opp i Noreg er heilt sikre på om dei skriv albansk like godt som dei skriv norsk. Dei kan alle skrive albansk, men, for å sitere Jente 4 ” men om jeg skriver bra eller ikke...”. Gjennomgåande skriv dei i stor grad som dei snakker, og er ikkje alltid sikre på om dei følger skrivereglane. Alle har akademisk utdanning, og fleire av dei understreker at det stundom byr på språklege utfordringar, for

det hender jo at dei vil det skal skine gjennom. ” Prøver å formulere meg litt sånn akademisk, da, men vet ikke helt hvor bra det går..”, seier til dømes Jente 4. Jente 1 fortel at ho byrja på ein albanskspråkleg skole før familien flykta, og at foreldra hennar har vore opptekne av at ho skal halde skriftsspråket ved like. Men ho skriv best på norsk, og ho er i den paradoksale situasjonen at ho har eit språk ho er best i muntleg og eit anna ho er best i skriftleg. ”Skriftlig er jeg kanskje litt bedre i norsk, men når jeg snakker så blir det nok litt bedre på albansk enn på norsk, og det tror jeg har årsak i at jeg jo har kun snakket albansk til jeg var seks, som også er den perioden hvor barn utvikler talespråk, blant annet.”

Alle informantar har føre- og/eller etternamn som gjer at dei skil seg ut som ikkje-norske. Dei seier alle at spørsmålet om kor dei kjem ifrå ofte melder seg i samanhenger der den dei talar med dveler ved namnet deira. ”Ofte tror folk jeg heter [norsk gutenamn som minner], eller så spør de om hvor jeg er fra” seier Gut 2, og tilsvarande kommentarar kjem frå mange av informantane. Alle fem opplyser også at dei ikkje har noko imot å få spørsmål om kor dei kjem ifrå, men Gut 1 tar eit lite atterhald om at han ikkje set pris på spørsmålet dersom han høyrer at det er meint nedverdiggande. Jente 1 fortel at ho særleg får spørsmål om sitt opphav når ho er på jobb. ”Spesielt når jeg bærer navneskiltet mitt med meg! Her på jobben får jeg spørsmål om det hele tiden, og jeg synes det bare er hyggelig. Jeg liker at folk spør” seier ho, og avslører at ho bruker det at dei ho talar med er nyfikne til å spreie litt kunnskap om folket sitt:

Noen ganger snakker jeg mer gebrokkent enn jeg egentlig gjør for at folk skal merke det, for det er alltid interessant å se hvordan folk reagerer, det er det. Spesielt siden jeg er albaner er det mange som ikke forventer at jeg er høyt utdannet eller har foreldre som er høyt utdannet, for det er mange som ikke kan så mye om albanere, eller som anser det som en del av Europa, for eksempel. (...) Og jeg er opptatt av at folk skal få vite så mye som mulig. Jeg synes det bare er positivt.

Sjølv om dei alle har slått seg til ro med å vere både norske og albanske, er det ikkje det same som at det er uproblematisk å vere begge deler. Styrkeforholdet mellom den albanske og den norske delen av identiteten deira vekslar med den sosiale settinga dei er i, og med kor dei er. Mange av informantane opplyser at dei opplev at dei eigentleg er korkje norske eller albanske, anten dei er her eller der. Desse to utsegnene illustrerer det dilemmaet informantane føler på ein god måte:

Du vil alltid bli akseptert av mange i samfunnet, men det vil alltid være noen som ikke aksepterer deg. Sånn er det også i Kosovo. Altså, de aksepterer oss fra utlandet, men de ser fortsatt på oss på en annen måte enn det gjør med de som er derfra. Det er det som er litt dumt med å bo i Norge og være albaner, for du er alltid midt i mellom. Du blir ikke akseptert her, du blir ikke akseptert der. Jeg ser

på meg selv som albaner, men jeg er veldig norsk-albaner. Har veldig mange norske venner og trives godt med dem og feirer jul og liksom.. Men fortsatt så er vi albanere innerst inne. (Gut 1)

Når jeg er i Kosovo anser de meg som litt spesiell. Når jeg er her, er jeg ikke helt nordmann. Føler meg ganske godt intergrert begge steder. Når det gjelder blant folk, i alle fall, men jeg er verken 100% det ene eller det andre, selv om jeg ikke merker forskjellene for mye. Men det er noe jeg tenker på. Jeg kan tenke på det, bli bevisst over det. Det er ikke noe objektivt – som at jeg har kastanjebrunt hår, men jeg er albaner og jeg bor her, og har latt meg påvirke av det norske. Det er her i Norge jeg har bodd mesteparten av livet mitt, men jeg er ikke norsk. (Jente 1)

Nett korleis den norske delen av identiteten gjer seg gjeldande er det få som klarer å sette ord på. Samfunnsforståing, språkbruk og evna til å lese og ta del i dei norske kulturelle kodane ligg implisitt i mange av svara, utan at nokon av dei heilt klarar å spesifikt identifisere kva det er dei reknar som det norske. Men då er det lettare å samanlikne den albanske og den norske kulturen med kvarandre. Og ein ting alle seks informantar er samde om, er at familien, og så spesielt storfamilien, spelar ein annan og meir sentral rolle i den albanske kulturen enn han gjer i den norske. ”Det viser seg ganske tidlig at de [nordmenn] er selvstendige vesener, og de er kanskje ikke i like stor grad bundet til en gruppe, da, altså familie, mens vi albanere er forankret veldig mye i familien” seier Jente 3, og liknande svar kjem også frå dei andre. Forholdet til familien er det punktet der dei opplev at dei skil seg mest frå sine norske vener, ikkje minst fordi vennene i større grad bor for seg sjølv. Berre ein av informantane med familie i Noreg fortel at ho ikkje bor i lag med familien på intervjudispunktet, mellom anna fordi ho er student og familien hennar bor på motsett side av Langfjella. Fleire av informantane meiner at dei sterke familiebanda er ein av dei sidene ved den albanske kulturen dei set mest pris på, og at tilhøvet til familien er noko av det viktigaste dei kan bringe vidare til sine barn. På spørsmål om han trur han lev annleis enn sine norske venner, svarer Gut 1: ”Jeg tror jeg har det bedre, egentlig. En av mine kompiser betaler for å bo hjemme, den dag i dag. Jeg har aldri betalt en krone for det, har bodd gratis hjemme hele tida.”. For fleire av informantane inneber dei sterke familiebanda også at familien er ein felles økonomisk einskap, slik at sjølv om dei er vaksne, blir det venta at pengane dei tener går inn til familien som fellesskap, og ikkje til dei sjølv. Ein av informantane har barn, og han peiker på at det å bo tre generasjonar under same tak også betyr at det som regel alltid er nokon som kan passe barnet, i tillegg til at det gjev ein god tryggleik å vite at barnet får gode høve til å bli kjend med sine besteforeldre.

Fleire av jentene gjev uttrykk for at kjønnsrollene i den albanske kulturen kan bidra til at dei skil seg frå sine norske venninner, men dei påpeiker alle at dette ikkje er noko dei reknar som vanskeleg. ”Det er kanskje litt klarere kjønnsroller i den albanske kulturen enn det er i den norske. At de kjønnsrollene har blitt mer viska bort i den norske kulturen enn de har blitt i den albanske – men selvfølgelig, der også er det litt sånn forandra.” seier Jente 3, og fortel at det til dømes betyr at ho har vertinneoppgåver når hennar (komande) svigermor får besøk. Men, understrekar ho, ”sånn i det store og det hele lever jeg nok ikke så forskjellig fra norske folk på min alder!”.

6.2 ”Muslim, på både mamma og pappa si side” – religiøs identitet

Alle informantane svarte ”muslim” på spørsmålet om kva dei rekna seg som religiøst. Men kva dei legg i å vere muslim, og korleis dei forhold seg til religionen, varierer sterkt. To av informantane trekk parallellen mellom deira religiøse identitet og dei ”statskyrkjekristne”, altså dei som står som medlemmer i Den norske Kyrkja, men som ikkje har eit forhold til kyrkja utover dei store overgangsruta. Andre reknar seg som truande, somme også som praktiserande. Men interessant nok er det ingen av informantane som har eit nært forhold til moskeen og til dei religiøse autoritetane.

”Jeg er muslim, både på mamma og pappa si side” var Jente 3 sitt svar på spørsmålet om kva religion ho rekna å tilhøyre. ”Vi tilhører egentlig.. altså, familien da, tilhører islam” svarte Jente 1, før ho gjorde greie for korleis hennar tankar kring religionen var. Felles for alle informantane er at dei gjev uttrykk for at deira muslimske identitet på mange ulike plan kan seiast å vere knytt til storfamilien. Samtlege bruker familien som utgangspunkt for å skildre sin eigen religiøsitet, anten det er for å skildre korleis dei opplev eit religiøst fellesskap med sin storfamilie eller det er for å seie at dei går på tvers. Rett nok har eg i intervjuet også spurt om på korleis foreldra til informantane forhold seg til religion, men i mange tilfelle har eg fått svar på det spørsmålet før eg har stilt det, fordi informantane finn det naturleg å inkludere familien i skildringa av seg sjølv. Gutt 1 sitt svar på spørsmålet om kva religion han reknar å vere ein del av er eit godt døme på dette:

Altså, opprinnelig så er vi.. Jeg er litt miksa da, for [en forelder] er sunnimuslim, og [en forelder] er shiamuslim, og det er jo egentlig en kræsj, men det gikk greit denne gangen, hehe. Men jeg, *vi*, er jo

også muslimer, men jeg vil si muslimer på samme måte som nordmenn er kristne. Vi er ikke sånn blant de mest ekstremistiske, da.²⁵

Eit anna døme på korleis familiens religiøse identitet går saman med den personlege, viser Jente 3. Ho utdjuar korleis familien hennar oppfattar seg sjølv, og seier ”jeg tror [foreldrene mine] oppfatter seg selv som religiøse i den forstand, men ikke at de er sånn overreligiøse. Men de er jo på en måte på en lik måte som de albanske vennene sine. De spiser ikke svin, men vi faster ikke”. Skiftet av subjekt som ho gjer i siste setninga her er ho på ingen måte aleine om. For fem av seks av dei formulerer seg tilsvarande i løpet av intervjuet, og kanskje er det fordi den kollektive og den personlege identiteten er så tett samanvevd.

Sjølv om ikkje alle informantane opplev at deira religiøse oppfatningar går på tvers av familiane sine, gjev alle uttrykk for at deira forhold til religionen og familiens forhold til religion ikkje nødvendigvis er det same. Samstundes er det ingen av dei som uttrykker at ulike perspektiv på islam og religionens rolle har vore kime til konflikt internt i familien. Jente 1 fortel om ein familie med mange diskusjonar med utgangspunkt i islams lære. ”For jeg er litt politisk engasjert, og de mener at jeg kanskje har fått en annen vinkling på religion, et annet syn enn de, eller som skiller seg mer ut fra synet deres nå enn før.” Men sjølv om ho og resten av familien kan vere usamde i religiøse spørsmål, og sjølv om diskusjonane handlar om alvorlege tema, opplev ho ikkje at diskusjonane er problematiske.

Jente 4 svarte følgjande då eg spurte om eg kunne forstå svaret hennar som at ho rekna seg som ein kulturell muslim: ”Ja, for kulturen min innebærer en del av det islamske. Men personlig er det jo litt forskjellig”. Og dette skiljet mellom den kulturelle bagasjen og den personlege trua er ho ikkje aleine om. Tre av seks informantar seier, anten av seg sjølv eller på direkte spørsmål, at dei oppfattar seg som muslimar som ein kulturell kategori²⁶. Med det meiner dei at islam er den primære religiøse referanseramma i livet deira, og at dei reknar seg som muslimar fordi familien gjer det. Jente 1 svarer slik når eg bed ho skildre kva ho legg i at ho reknar seg som kulturell muslim:

²⁵ Det kjem tydeleg fram av samanhengen at han med "vi" her viser til familien sin, og ikkje til "det albanske vi"

²⁶ Eg har vald å bruke uttrykket "kulturell muslim" fordi dei to første eg intervjuet sjølv tok uttrykket i bruk. Eg oppfatter at desse to sin definisjon av kva uttrykket inneber ikkje skil seg nemneverdig frå Oddbjørn Leirvik (2009) sin definisjon. Eg har likevel vald å ikkje ta utgangspunkt i Leirvik sin definisjon fordi eg ser ein risiko for at eg ved å bruke hans definisjon legg ord i munnen på den siste informantane.

Jeg tror det gjelder mange albanere også, selv om mange vil omtale seg som muslimer, så er det ikke det at de er så sterkt knyttet til religionen. Likevel, at de bare godtar det som en del av sin kultur, rett og slett, eller anser det som en del av kulturen.

Eit tilsvarende svar kjem også frå Gut 1, som meiner det er historiske og kulturelle årsaker snarare enn gudstru og praksis som gjer at så mange albanarar reknar seg som muslimar:

Og jeg vil mene at de fleste albanere generelt, kosovoalbanere spesielt, det er på grunn av kulturen at vi er muslimer, ikke på grunn av at vi er så troende. Det er mer det at det henger igjen. Tyrkerne satte i gang en kultur, og så har den kulturen bygd seg opp, og nå, et par hundre år seinere, er det mye av det som sitter igjen. Og det ser man igjen, som for eksempel tyrkerne, det er ganske mye likt med dem på en del punkter, og mye likt som grekerne på en del punkter, og italienerne på en del andre punkter. Så det er egentlig bare bygd, samla, fra en del steder og blitt en egen greie.

På spørsmål om kva ho reknar seg muslimske verdier, svarer Jente 4 ”Da tenker jeg nok mer på ekstremister. Kanskje sjal og burka og gå i moskeen en gang i uka og be fem ganger om dagen. Avstand til alkohol og synd og alt som har med det som er tabu å gjøre”. Ut frå det ho hadde sagt om seg og sine næraste sitt forhold til mange av dei same religiøse ritane tidlegare i intervjuet, korleis passa desse verdiane så overeins med at ho sjølv rekna seg som muslim? Jo, fordi ho først og framst oppfatta at ho var muslim fordi det var ein del av den kulturelle arva hennar.

Nei, det er grunnleggende verdier for muslimer, eller ekstremister, om jeg kan si det på den måten, mens min definisjon av en muslim.. Eller, du kan kalle det for ”en typisk muslim” det der som jeg nettopp sa. Men det som er muslimer generelt, da, er at alle kan være muslimer så lenge du kommer fra et muslimsk område eller et muslimsk land, og om du praktiserer det eller ikke, det har vel ingenting å si.

”Ellers har jeg jo bekjente som er litt sånn ”skikkelige muslimer”, da, om man kan si det sånn. (.....) Jeg bryr meg egentlig ikke om om de mener jeg er en ”god nok” muslim til å være muslim. (...) Jeg gjør det jeg vil, men samtidig sier jeg jeg er en moderne muslim” seier ho litt seinare i intervjuet. At Jente 4 ikkje distanserer seg frå det ho har kategorisert som ” typisk islam” kan også komme av at ho opplev at albanske muslimar gjennomgåande oppfører seg annleis enn det dei ho altså kallar ”typiske muslimar” gjer.

Du kan vel si at de albanske muslimene er ganske moderne. De drikker alkohol, de går ut og fester og sånn. De er veldig sosiale, og mange av dem er veldig integrerte, da. Jeg kjenner ikke så mange her i Oslo, men de fleste albanske muslimer jeg kjenner til er veldig moderne. De går ut, fester og drikker og har det gøy og lever sitt eget liv mens de sier de er muslimer, da. Mens andre muslimer kanskje tar det litt mer på alvor, da, når det kommer til Koranen og being og diverse. Religionen, da. Det ligger mer integrert i kulturen deres også, tror jeg

Jente 3 har gjennomgåande mange svar på korleis ho forhold seg til (eller snarare ikkje forhold seg til) islam som praksis som samsvarer heilt med dei tre som meiner dei er muslimar i høve til ei kulturell kategorisering. Men på direkte spørsmål svarer ho at ho

ikkje vil rekne seg slik, og svaret hennar er interessant fordi det også antyder kva ho reknar at islam som kultur inneber:

Hvis jeg tenker på mine katolske venner, er det jo noen kulturelle forskjeller, men jeg føler jeg har mer til felles med de enn jeg har fra en muslim fra for eksempel Somalia. Vi er litt mer, kulturelt sett, mer på bølgelengde enn det jeg vil være med en som er fra Somalia eller Saudi-Arabia eller noe annet sted. Så jeg vil på en måte ikke kulturelt sett gi den definisjonen til meg, men heller at det er det min religion er.

Men sjølv om tre av seks først og framst definerer seg som ein slags kulturelle muslimar, betyr det ikkje at dei ikkje trur på Gud. Alle informantane svarer at dei har ei gudstru, men halvparten vil altså ikkje nødvendigvis knytte denne gudstrua til islam. For Gut 1 handlar det til dels om at religionane har blitt brukt til å legitimere urett, og til dels om at han finn det problematisk å bruke religion som kategori, kanskje fordi religionen/religionane blir opplevd som låste og innsnevra?

Jeg er jo muslim, men jeg tror heller på at det er en Gud der, men jeg vil ikke definere meg selv som muslim eller kristen. Jeg har muslimsk bakgrunn, men jeg er mer sånn som tror på at det finnes en gud, og hvis jeg er troende i den forstand, er det han jeg snakker til, på en måte. Jeg vil ikke kalle ham Allah, jeg vil ikke kalle ham Gud, jeg vil bare kalle ham en skapning der oppe. Jeg mener at religion har ganske mye av skylden for at det har skjedd mye galt rundt om i verden, og jeg vil ikke være en del av det på den måten. Så kall meg troende, ja, for jeg tror på at det finnes en gud, men hva han heter, og om jeg er muslim eller kristen, det... Jeg er nok muslim primært som en kulturell kategori. (...) Men vi er muslimer fordi.. [Pappa] er det på grunn av pappaen sin,²⁷ ikke sant, han føler at han må liksom være det. Mens jeg føler at det er ikke helt det jeg vil. Det er ikke noe gærent med islam, det er ikke noe gærent med kristendommen, men jeg vil ikke kalle meg verken det ene eller det andre.

Jente 1 opplev det også som problematisk å knytte si tru til religiøse kategoriar. For hennar del står religiøse mytane i strid med dei naturvitskaplege forklaringane ho trur på, samstundes som ho legg til grunn nokre grunnleggande moralske og menneskelege prinsipp som basis for sitt liv:

Jeg har egentlig aldri følt meg helt, at jeg tilhører islam. Vi har ikke blitt opplært, eller, vi har vært oppvokst i den ånden, kan du si. Selv om mine besteforeldre både ba og ... så pappa har egentlig alltid lært oss å basere oss på enkelte moralske og menneskelige prinsipper. Og det er det jeg også har basert mitt liv på. Det er det jeg også tenker. (...) Jeg ser det guddommelige egentlig i naturen. Jeg tror på Gud, men jeg anser meg selv ikke som muslim eller kristen eller noe annet. Jeg tror også på både evolusjonsteori og den naturlige utviklingen, eller forskernes forklaringar, men jeg tror også at det er et eller annet utenfor som har fått det her til å skje. For tatt i betraktning at vi er så.. hele naturen og ekosystemet fungerer så bra sammen, så tror jeg egentlig ikke at det kan være en tilfeldighet, og det er det ingen forsker som kan overbevise meg om! Men, det som er, er at, og derfor tror jeg på egentlig mennesket. Selv om vi er skapt på en naturlig måte, har vi fått en sjel. Ellers ville jo livet bare vært, tror jeg da, livet vært på samme måte som en telefon eller annet som ikke har noen sjel – ut ifra det jeg vet.

²⁷ Legg merke til korleis det her signaliseres at det er menn som står for religionsoverleveringa – til sine søner. Dette er eit særst interessant trekk ein finn hjå mange av informantane, og eg tykkjer det er særst interessant.

”Men jeg definerer meg selv som at jeg tror på Gud. Jeg kan ikke definere meg selv som ateist. Men jeg er ikke så religiøs at jeg sier at islam er det eneste rette og at det er det som er veien til Gud og sånn.” seier Jente 3. Litt seinare legg ho til, som eit hjartesukk retta mot dei religiøse leiarane: ”Det heter jo å tro – ingen av oss sitter her og VET noe om hva som skjer etter det livet her”.

Fleire av dei framhever at når dei ikkje reknar seg som ”fullt ut muslimar” (for å låne eit uttrykk frå Jente 1), så skuldast det at dei ikkje forhold seg til det dei oppfattar som strenge religiøse ritar i islam. Fleire av dei peiker t.d. på at dei ikkje kan be på riktig islamsk vis, og at dei ikkje klarer eller vil følgje islamsk praksis. Jente 4 fortel t.d. at ho bruker mykje tid på å fordjupe seg i Koranen og andre religiøse skrifter, slik at ho kan lære meir om religionen ho reknar som sin, men at ho ikkje praktiserer nok til å kunne rekne seg som muslim. For Jente 3 er det ingen spesiell grunn til at ho ikkje praktiserer alt det ho oppfattar at islam eigentleg krev av ein truande. ”Det har bare vært sånn. Jeg har jo vokst opp med at vi følger visse ting, men ikke alt. Det er bare sånn”. Denne førestillinga om at ein må vere fullt ut praktiserande for å vere ”ekte” muslim blir spesielt interessant når ein ser på kva dei to som reknar seg som religiøse seier. Gut 2 fortel at det for han er viktig å overhalde dei religiøse pliktane, og at han reknar seg som ein truande muslim. Han faster, men legg til at ”per dags dato vil jeg ikke si at jeg regner meg selv som praktiserende. Det er kanskje litt merkelig å si, men det er sant. Man skal ikke lyve om sånne ting, og jeg er ikke den mest praktiserende muslimen”. Så fortel han at noko av grunnen til at han ikkje kan rekne seg som praktiserande, er at heller ikkje han kan be:

En person som sitter på kontoret ved siden av meg og er etnisk norsk, hun er veldig praktiserende muslim, og jeg er veldig stolt av det. Jeg er veldig stolt av det på andres vegne, men jeg klarer ikke å være det selv, og det er liksom ikke... Det er veldig interessant, for her om dagen så banket hun på på en fredag og spurte ”hei, skal du være med og be fredagsbønn?” Og jeg bare ”nei, jeg har så mange saker..” og jeg bare gravde meg inn i det. Og egentlig handler det bare om at jeg kan ikke be. Rett og slett. Hvis jeg skulle be, måtte jeg be etter henne, og vi kan liksom ikke be på samme område. Vi må skilles med en vegg, og da.. Da tenkte jeg ”faderullan, jeg må lære meg det, for barna mine si skyld liksom, hvis jeg skal videreføre det her, så må jeg”. Det er foreldrene mine si skyld, i bunn og grunn, for de har ikke lært meg det.

Gut 2 understrekar at han har eit positivt gudsbilete, og at det gjer at han ikkje opplev det som vanskelig at han ikkje praktiserer. Han er oppteken av at Gud ikkje skal skildrast som dømmande, og reagerer på måten ein gjer nettopp det i lokalsamfunnet hans foreldre kjem ifrå.

Jeg synes det er litt feil, for i vår kultur, så pleier man å bruke Gud som et onde i blant. Det slo meg for 3 dager siden. Min sønn er 2 år, og han er over alt. En dag så klatret han opp på et lite skap som

vi har, og da skal det ikke så mye til for at han kan hoppe ut og skade seg. Og hva er det som kommer ut av mammaen min sin munn? Jo, ”klatre ned derfra, for Gud kommer til å ødelegge, eller du kommer til å miste synet ditt”. Altså, hvor i all verden kom det her fra? Hvorfor skal Gud frata ham synet fordi han klatrer opp? Jeg synes det er kjedelig, for han kan bli redd for Gud, og Gud er bare noe de bruker, på en måte. Og jeg skjønner liksom ikke helt hvorfor, men ofte i [staden i Nord-Makedonia der familien hans kjem frå] så er dette faktisk veldig utbredt.

Jente 2 er den einaste av informantane med bakgrunn frå Albania. Bestefaren hennar var imam, ”men da kommunismen kom til Albania i 1940-tallet var det ikke lov å praktisere religion, så da gjorde man ikke det”. Ho fortel at familien hennar reknar seg som religiøse også i dag, men at dei har ei audmjuk haldning til at dei truleg har mista nokre av dei skikkane og tankesetta som tidlegare definerte det å vere muslim. Også Jente 2 fortel at ho ikkje kan be, og også ho legg lattermildt til at det er ein mangel ved oppdragelsen. Ho faster, men heller ikkje ho reknar seg som ”så veldig praktiserande”.

I islam er det jo fem søyler som en muslim skal følge, på en måte. Jeg har klart å forholde meg til *noen* av dem, og ikke alle fem. Men jeg føler at man må være veldig klar over at det ikke er noen vei tilbake når man først bestemmer seg for å gjøre noe. Så jeg synes det er kjempeviktig, men jeg må bare føle meg klar for å gjøre noe, og jeg er kanskje ikke det akkurat nå.

Alle informantane fortel at dei ikkje kan be, fordi dei ikkje veit korleis ein skal gjere det. For nokon er dét det avgjerande for at dei ikkje vil rekne seg som praktiserande muslimar, for andre er det ei forklaring for kvifor dei ikkje er praktiserande nok. Det dei to som definerer seg som truande muslimar har til felles, og som skil seg frå dei fire andre, er at dei faster. Eg har ikkje grunnlag for å hevde at fasta er "grensa" i informantane sitt medvit for om ein praktiserer nok til å definere seg som "truande muslim", og kva som "kravst" er dessutan truleg individuelt, men det er like fullt interessant at dette er det punktet som først og framst skil dei frå dei andre.

Somme av dei informantane som har vakse opp i Noreg fortel at dei har arbeidd med å finne sin religiøse identitet, og dette gjeld særleg dei informantane som har vakse opp med eit religiøst medvit, men utan at foreldra har vore tydeleg praktiserande. I to av intervjuar blir det antyda at nokon utanfor informanten sjølv²⁸ legg til grunn asiatiske og afrikanske måtar å praktisere islam på som ”riktig islam”, og at informantane har opplevd dette som fjernt frå den albanske måten å vere muslim på. Samstundes seier dei alle at dei i dag har slått seg til ro med sin noverande religiøse identitet. Jente 1 skildrar si vandring blant dei religiøse identitetane slik:

²⁸ Kven desse ”andre” er, kjem ikkje tydeleg fram i intervjuar, men det ut frå samanhengen sjå ut til at ein meiner det er (det norske) storsamfunnet eller muslimar med ein ikkje-europeisk bakgrunn

Jeg har vært så i tvil om min identitet at jeg har skiftet som vinden. Fra å prøve å bli mer religiøs til å bli kontrareligiøs til å stabilisere meg selv. Men nå som jeg er mer sikker på meg selv, er jeg ganske åpen for det. Vil noen fortelle meg om islam, hører jeg gjerne på. Jeg stiller spørsmål og setter pris på svar så lenge det ikke er ulogiske, og jeg prøver å ikke fornærme folk med spørsmålene mine, men vise at jeg bare er nysgjerrig.

Fleire av informantane peiker på at det ikkje alltid er like lett å vere muslim i Noreg. Alle antyder dei at dei trur at dei albanske muslimane, som europearar, har det betre enn muslimar med andre bakgrunnar fordi dei ikkje skil seg utsjånadsmessig sterkt ut frå majoritetsbefolkninga. Dei som nemner at dei på noko tidspunkt har funne det utfordrande å vere muslimar i Noreg meiner alle at media har noko av skulda. Men det hindrar dei ikkje i å vere stolte over sine muslimske og albanske identitetar. Eg let Gut 1s ord oppsummere dei resonnementa informantane typisk gjer: ”Selvfølgelig er det ikke, med dagens mediebilde, akkurat positivt å være muslim, fordi ting blir vinkla sånn at muslimer er verdens verste mennesker, og det er takket være media. Sånn sett er det litt kjipt, men på den andre siden er jeg stolt over å være albaner og muslim!”

6.3 Oppsummert

Informantane gjev tydeleg uttrykk for at dei både er norske og albanske, sjølv om det varierer mellom individa kva for ein av desse to dei rekner som mest framtrødande.

Det religiøse kan ha mange uttrykk. Sjølv om alle informantane rekner seg som muslimar og sjølv om alle seier dei har ei gudstro, er det individuelt korleis dei forhold seg til islamsk praksis – og til islam som sådan. Somme reknar seg som muslimar som ein kulturell kategori, andre knytter sin islamske sjølvidentifisering til religion.

7. Religionsutøving

I dette kapitlet skal eg freiste å svare på kva det er som særpreger religionsutøvinga til albanske muslimar. Denne oversikten er sjølvstøtt ikkje uttømmende, og det er mogleg at det er moment knytt til det å vere muslim og albanar som eg ikkje har sett på. Men med bakgrunn i intervjuet meiner eg at dette kapitlet gir eit godt grunnriss i viktige delar av albansk religionsutøving.

Som ein har sett i førre kapittel, rekner alle informantane seg som muslimar, og alle har ei gudstru. Men mange av informantane definerer seg ikkje som truande muslimar, somme av dei kallar seg kulturelle muslimar, og berre to av seks rekner seg som praktiserande, i større eller mindre grad. Men korleis er deira religiøse praksis, og korleis forhold dei som ikkje definerer seg som truande og praktiserande muslimar seg til islams lære? Som det går fram av intervjuguiden, hadde eg ikkje stilt spørsmål om korleis informantane forholdt seg til faste, pilegrimsreiser og islams eteføreskrifter. Faste, svin og til dels alkohol blei naturleg eit tema i intervjuet, mens pilegrimsreisene er fråverande som tema i så godt som alle intervjuet. Fleire av informantane taler om islams fem søyler som eit omgrep, men det kjem aldri fram om dei er innforstått med kva dei fem søylene eigentleg er.²⁹ Bønn og faste har vore tema i alle intervjuet, medan trusvedkjening og almissar aldri er nemnd, korkje frå informantane eller meg. Informantane sine tankar kring bønn blei skildra i kapittel 6.2, og var aldri eit tema utover informantane sine egne religiøse praksisar. Men forholdet deira til moské, religiøse høgtider, religiøse symbol og svin og alkohol krev ei nærare utgreiing, og bidreg til å få fram på kva måte informantane forholdt seg til dei ulike sidene av den religiøse praksisen.

Informantane har både sunni- og shiamuslimsk bakgrunn. Nokre få har bakgrunn frå begge, t.d. gjennom at foreldra er heimehøyrande i kvar sin konfesjon. Men uavhengig av kva bakgrunn dei sjølv har, har det vore eit gjennomgåande trekk i intervjuet at informantane har vore lite villige til å forholde seg til konfesjonane. "Alle albanske muslimar er albanske muslimar", sa Gut 2 då eg spurte om det virkelig var tilfelle at det blei rekna for å ikkje spele nokon rolle. Slik eg tolker informantane, ser det ut som om det er viktigare at ein er muslim "på den albanske måten" enn at ein rekner seg som sunni eller shia. Moskeen i Oslo er sunnimuslimsk, men ein av informantane antyder at denne nok

²⁹ Islams fem søyler er eit teologisk bilete på dei sentrale delane i den muslimske religiøse praksis, og desse er: (1) trusvedkjeninga, (2) bønnen, (3) fasta, (4) pilgrimsreise og (5) almissar (Vikør 2006:81ff).

også kan vere i bruk for shiamuslimar, utan at eg har grunnlag for å hevde at dette er rett ut frå det materialet eg har. Fleire av informantane seier dessutan konsekvent at albanarane er inndelt i "tre religioner", som blir forklart som islam, katolisisme og (gresk-) ortodoksi. Kva uviljen til å dele dei to islamske retningene kjem av, har eg ikkje fått klarheit i, men det er tydeleg i intervjuet at det ikkje betyr at dei ikkje anerkjenner begge retningar som islam.

7.1 Moskeen

Ingen av informantane har nære band til moskeen. Mange av dei kan ikkje hugse å ha vore i ein moské i Noreg, sjølv om dei fleste seier dei har vore innom moskeen når dei har vore i albanske område.³⁰ Samtlege fortel at familien gjer seg nytte av moskeane i samband med dødsfall, men at kontakten elles er begrensa. To av informantane fortel at foreldra har noko kontakt med imamane, men at kontakten er knytt til organisert aktivitet i det albanske miljøet i Noreg, og ikkje til religionsutøving – og det siste blir tydeleg understreka. To av informantane fortel at foreldra kanskje besøker moskeen ei gong eller to under Ramadan, men ikkje elles. Dei to informantane som fortel at fedrene³¹ med ujamne mellomrom tek del i (den ordinære) fredagsbøna i moskeen, er også dei to informantane som rekner seg som truande muslimar. Det er ikkje utenkeleg at det er ein samanheng mellom å erfare at foreldra tek i bruk dei religiøse institusjonane og å sjølv definere seg som truande, utan at eg har grunnlag i materialet mitt til å hevde at denne samanhengen er veldig framtreddande.

"Jeg har vært i moskeen noen ganger, men det er ved dødsfall og sårne ting. Når jeg er i hjemlandet pleier jeg å ta en tur. Jeg har en fetter som er litt religiøs, og han skal alltid ta meg med dit. Men jeg er vel ikke den som er hyppigst der, for å si det sånn." seier Gut 1, og han er ikkje aleine om å ikkje besøke den. Jente 3 er og av dei som av og til legg turen innom ein moské når ho er i dei albanske områda, men heller ikkje her er det religiøse forhold som er bakgrunnen for visitten. "Jeg kan telle på en hånd hvor mange ganger jeg har vært i en moske, og somregel har ikke det vært i forbindelse med bønn... Det har vel mer vært bare for å se. Jeg liker gamle bygninger og historien rundt det". Men sjølv om

³⁰ I to av intervjuet har det å vere i moskeen når ein er på ferie i dei albanske områda ikkje vore eit diskutert tema, og sjølv om alle dei resterande fire har vore i moskeen i foreldras heimland, har eg følgeleg ikkje grunnlag for å hevde at alle har vore innom.

³¹ Gjennomgåande er det berre fedrene sitt forhold til moskeen som blir nemnd. Samstundes er det ingen av jentene som gjev uttrykk for at dei ikkje har høve til å ta del i aktivitetene i moskeen, sjølv om det kan sjå ut til at mødrene ikkje blir hugsa når temaet er relasjonen til moskeen.

"ingen i familien er moskégjengere, liksom" presiserer ho at familien hennar har hatt litt kontakt med imamane når dei har kjent bruk for det. "Jeg husker da vi flytta inn i det nye huset, da vi bygde det, så hadde vi en imam til å ha noen seremonier og velsigne huset og sånn, da".

Jente 1 forhold seg medvite ikkje til moskeen. "Det er ikke det at jeg ikke vil gå dit. Det er bare det at jeg ikke ser på det som en nødvendig del av det å tilbe Gud. Jeg har min egen måte å verdsette det Gud har gitt på". Ho fortel at ho verdset skaperverket gjennom å spare på ressursane i det daglege, og rekner det som mykje viktigare i sitt forhold til den guddomen ho trur på enn at ho bruker moskeen. "Jeg er veldig glad i mennesket, og jeg er veldig glad i naturen, og jeg synes det er viktig å sette stor pris på det, på alle måter man kan. Derfor anser jeg ikke moskeen som et nødvendig sted for å gjøre det. Jeg vil vite at jeg er ren i mitt hjerte og i min sjel, og få det ut gjennom de handlinger jeg gjør". Men ho presiserer også at ho er villig til å la sitt ikkje-forhold til moskeen bli endra om omstenda skulle kreve det. "Min bror har valgt å bli mer troende og vil han lære meg mer om Koranen og islam, er jeg åpen for det. Og det har jeg også sagt til ham. Men jeg vil leve livet mitt på den måten jeg mener er best."

Som eg nemnde tidlegare, har heller ikkje dei to som rekner seg som truande muslimar eit nært forhold til moskeen. Jente 2 fortel at ho har eit nært forhold til moskeen der ho har vakse opp, men meir som eit symbol på heimstaden enn som ein religiøs arnested. Foreldra hennar har i dei seinare åra byrja ta moskeen i bruk, men sjølv bygger ho i liten grad sin religiøse identitet kring moskeen, fordi hennar religionsutøving, i den grad den skjer, finn stad i heimen. Heller ikkje Gut 2 har noko nært forhold til moskeen som ein del av sitt religiøse liv. Men då eg bad han skildre sitt forhold til moskeen, laga han eit tydeleg skilje mellom den albanske moskeen i Noreg og moskear generelt. Mens han har eit dårleg forhold til førstnemnde ("det opplever jeg som et sted hvor folk rotter seg sammen"), har han eit godt forhold til moskeane i familiens heimby, men det kan virke som om det då er mest på same måte som Jente 3, at det er bygningene, historia og det dei representerer som er det interessante, ikkje den religionsutøving ein kan ta del i i moskeen. Gut 2 understreker ved fleire høve at moskeen for han først og framst er eit heilag rom. "Men hvis du mener en moske som et gudshus, opplever jeg det som et Guds Hus. Du skal be. Du skal oppføre deg, og det er mye du ikke gjør i et gudshus." Han opplev at ein moské er

eit gudshus på same måte som ei kyrkje og eit tempel er det. Det er ein heilag plass for dei som trur, og denne heilagdomen krev respekt i seg sjølv. "Det er jo et Guds hus. Så lenge den pesonen som er med meg har den religionen og regner det som Guds Hus kan ikke jeg hoppe og sprette og tjo og hei og dette gidder egentlig ikke jeg, liksom".

Gut 2 fortel om korleis familien har kontakt med det han kaller for "imamkvinner". Nett kven dei er, er han ikkje heilt sikre på, men han trur dei kanskje er konene til imamane. Desse kvinnene fungerer som bønneleiarar og rettleiarar for kvinnene, og mor til Gut 2 tek kontakt med dei når ho føler ho treng dei. Han fortel mellom anna at sonen hans har stotra ein del når han skal snakke, og at mora meiner dette er stamming. "Så da oppsøker hun imamkvinnene for å få ham helbredet, for det skal bort". Denne koplinga mellom det religiøse og det som elles kanskje ville vore definert som overtru, finn ein også i familien til Jente 4. Ho veit ikkje kva ein har ynskja å bli kvitt av plager, men fortel at både mora og begge bestemødrene hennar kontakter moskeen "når det har vært sånn overtroiske ting, da".

Jente 2 gjev uttrykk for at ho stundom sakner det fellesskapet som ein moské kan vere. Fordi familien hennar ikkje held til i Noreg, merka ho at ho blei einsam då Bajram kom. Ei ikkje-fastande venninne av ho kom rett nok på middagsbesøk, men den store feiringa blei det ikkje. Dette hjartesukket viser godt korleis moskeen har fleire funksjonar enn å vere ein stad ein bruker for å be:

Det er mange som feirer i moskeen, og samles her i Oslo, og som har spist sammen under Ramadan og sånn, og en kan jo lure på hvorfor de ikke har tatt kontakt, da. Jeg vet ikke helt, jeg, men. Så det savner jeg litt, da, og kanskje under høytider og sånn. Å være sammen med andre som faster og sånn. Så du kan si at jeg er kanskje sånn selv, jeg, at jeg har blitt litt sånn selv, jeg... blitt litt norsk og ikke så flink til å ta kontakt.

7.2 Religiøse høgtider

"Er feiring av religiøse høgtider viktig i din familie?" var eit av spørsmåla informantane fekk. Til det svarte samtlege ja, og då var det først og framst høgtida bajram, høgtida som er mest kjend som id, dei hadde i tankane. Fire av informantane trekte også fram faste som ei viktig høgtid, også for dei som ikkje faster. I dette underkapitlet vil eg derfor sjå nærare på korleis informantane presenterer desse høgtidene, og kva det er som gjer at dei meiner dei er sentrale for høgtider for albanske muslimar.

Ein av informantane trekk fram mannleg omskjæring som ei viktig feiring blant albanske muslimar. Omskjæring rett etter fødselen er ikkje vanleg, og det heile blir feira med ein storstilt fest der vener og familie er invitert. Men fordi ingen av informantane nemner dette som ei viktig høgtid, og eg har vald å ikkje ta med omskjæringa i den vidare presentasjonen.

7.2.1 Faste

Den niande månaden i det islamske året, Ramadan, er månaden der muslimar skal faste mellom soloppgang og solnedgang. Ein skal korkje smake vått eller tørt, og ein skal avstå frå seksuelt samkvem (Wiik og Waale 2000:20). Fasten er ei religiøs plikt, og har fleire ulike funksjonar. Den er både ei feiring av at Muhammad denne månaden mottok dei første versa av Koranen, og ein måte for den einskilde muslim å utvikle sjølvkontroll, åndeleg styrke og sympati med dei fattige, for å nemne noko (Wiik og Waale 2000:21ff).

Berre to av dei eg intervjuar fasta, og for desse to spelte faste naturleg nok ein stor rolle for deira religiøse identitet, og på ein ganske annan måte enn for dei fire som ikkje fasta. Eg vil difor byrje med å sjå på kva dei to som faster seier om kvifor dei gjer det og på kva måte det påvirker deira religiøse liv.

Tilfeldigvis intervjuar eg Jente 2 berre nokre dagar etter at Ramadan var omme. Ho fortalde, med stoltheit i stemmen, at faren hennar for første gong hadde fasta heile månaden. "Han har fasta under de viktigste dagene under ramadan tidligere, sammen med mamma". Sjølv byrja ho å faste på dei viktigaste dagane under Ramadan³² som barn fordi ho fulgte foreldra sine døme, men utvida det etterkvart til å vere heile månaden:

Jeg begynte å faste da jeg var 6, og da fastet jeg bare de viktigste dagene. Jeg visste ikke helt var religion var og hva islam var og sånt, og jeg tror jeg gjorde det bare fordi mamma og pappa gjorde det. Og bestemora mi gjorde det. Men da jeg ble litt eldre, kanskje 13, begynte jeg å faste hele måneden. Og da var det i forbindelse med at mange av venninnene mine gjorde det, så da gjorde jeg det og. Og så begynte jeg å lese litt Koran og, og så skjønnte jeg viktigheten med det, da, og siden, så har jeg fasta, da.

Også Gut 2, den andre som faster, har fasta sidan han var seks år, og også for han kom det av at han kjem frå ein familie der ramadan er det han kallar "veldig implementert". Alle i

³² Som vi skal sjå er det fleire av informantane som fortel at fasten i deira familie begrenser seg til "dei viktigaste dagane". Nett kva dager dette er, var det ingen av informantane som heilt kunne hugse.

familien hans faster, og han meiner at fasta bidreg sterkt til at han rekner seg som muslim. "Det sitter i huden på [familien min], det er veldig viktig. Ramadan er en av de viktigste tingene vi gjør, og det er det som får meg til å føle meg som muslim. Ellers så hadde jeg ikke hatt noen form for islam, føler jeg, i meg."

I familien til Jente 1 er det andre forhold enn det religiøse som avgjør om det blir fasta. Dersom ramadan fell på sommaren, slik at fastedagane blir lange, står foreldra over av helsemessige grunner. "De har prøvd de første dagene, og jeg tror det er sann at hvis man faster de første dagene så. Altså, det viktigste er at man faster de første dagene, tre eller fire første. Litt usikker. Så de har prøvd å forholde seg til minimumet. De har fastet lengre før, men med årene gjør de det mindre". Sjølv faster ho ikkje lenger, men fortel at ho gjorde det då ho var yngre. "Kanskje et par dager, og det var alt. Og det var egentlig andre grunner til det. For da jeg var veldig, veldig ung, sann cirka 17, da hadde jeg en kjæreste som var ganske religiøs".

"Jeg prøvde å faste en dag, men det gikk ikke så bra. Klarte faste halve dagen, i alle fall. Men har ikke gjort det etter det" seier Jente 4. I hennar næraste familie er det ingen som faster, men ein av foreldra hennar har prøvd å faste på nokon av dei viktigaste dagane, utan alltid å få det til. Ho har familiemedlemmer på begge sider av slekta som faster under heile ramadan, men dei tilhøyrrer i all hovudsak den eldre garde. Ho forklarar dette med familiens bakgrunn frå Kosovo, som i foreldras oppvekst var ein del av Jugoslavia.

Altså, du må jo forstå det at Kosovo var jo okkupert av Serbia da foreldrene mine vokste opp, og da var det kristendommen og sann, eller, de lærte veldig mye om serbisk kultur og sann på skolen. Så de var ikke så påvirka av den islamske religionen og kulturen sann sett. Så de har aldri besøkt moskeen eller fastaeller.. Eller, [den ene foreldereren] mamma har jo fasta litt, da. Men [den andre foreldereren] har ikke.

Men når Jente 4 likevel meiner at fasta er ei viktig høgtid også i hennar familie, er det fordi den siste dagen av fasten er spesiell også i familier der ein ikkje faster. For festen venter jo når fasta er over, og den skal bli førebudd. Men denne festen kjem vi tilbake til ganske snart.

Heller ikkje Jente 3 sine foreldre, eller for den del ho sjølv, faster. "Kan godt være at de har fasta før de kom hit, men de siste 20 årene vi har bodd her, har de ikke fasta. Men jeg vet at noen av familiemedlemmene mine i Kosovo og Montenegro faster". Gut 1 har vakse opp i

ein kjernefamilie der ingen i heimen faster, men begge bestefedrene hans fasta. Sjølv har han ikkje gått inn for å faste av religiøse grunner. Flirande svarte han at han forholdt seg til ramadan, men ikkje sånn som ein gjerne ser for seg at ein faster. "Tror jeg har fasta to dager, og det var fordi jeg ikke orka å stå opp etter fyllesjuka".

7.2.2. Bajram

Bajram er det albanske namnet på dei to muslimske høgtidene som elles går under nemninga id. Id al-fitr, også kjend som den lille høgtida, er feiringa over at ramadan er omme. Id al-adha, også kjend som offerfesten eller den store høgtida, markerer at pilegrimsferdene er omme. (Wiik og Waage 2000: 25ff). Det albanske namnet på den lille høgtida er *fiter bajram*, mens den store høgtida er kjend som *kurban bajram*. Eg vel å bruke det albanske namnet på desse høgtidene først og framst fordi det kjem fram av intervjuet at ikkje alle informantane har ei veldig klar forestilling om at id og bajram er det same, og då opplev eg det som mest rettferdig andsynes informantane å bruke denne nemninga, sjølv om det i somme av sitata vil stå "id".

I eit av intervjuet seier ein informant at "Bajram er jo den største. Og så er det jo store id, da". To av informantane henviser til bajram som om det bare finst ei høgtid, og då er det den høgtida som avslutter fasta ein talar om. Ein av informantane talar konsekvent om store-bajram som fasteavslutninga, og lille-bajram som markeringa av at pilegrimsferda er omme. Det kan sjå ut som at informantane i liten grad har eit forhold til pilegrimsreisene, og langt mindre til feiringa som skal avslutte desse reisene. Ja, faktisk er det ingen av informantane som nemner at den bajram som avslutter pilegrimsreisa feires, heller ikkje den informanten som bringer kjennskapen til denne "bajramen" til torgs i utgangspunktet. Det vil seie, Gut 1 nemner i ei bisetning at "vi feirer jo bajram to ganger", og med det antyder han det skjer ei feiring også av pilegrimsreisa, men på kva måte dei feirer id al-adha, seier han ingenting om. Alle informantane er samstemte om at den festen som avslutter fasten er viktig, og kanskje er det nettopp fordi dei opplev fasta som nært, ved at dei sjølv faster eller har nokon nær seg som faster?

Gut 1 antyder at det er ein samheng mellom kva forhold ein har til fasten og korleis ein forholdt seg til bajram som høgtid. "Ingen av oss faster. Grunnen vet jeg ikke, men vi har

bare aldri.. Som sagt, vi er ikke de mest ekstreme muslimene, da. Id har vel aldri vært noen høytid for oss sånn sett. Så det er vel ingen av oss som har fasta så veldig". Når det er sagt – at ein ikkje forhold seg til bajram som høgtid i veldig sterk grad er ikkje det same som at ein ikkje feirer, noko vi kjem tilbake til.

Tre av jentene svarer som om det berre finst ei bajramfeiring. Jente 2 fortel at feiringar av religiøse høgtider er "kjempeviktig" i hennar familie, og bajram er viktigare enn alle andre. "Id er jo en veldig spesiell høytid å feirie i Albania. Id er viktig, og Ramadan, eller slutten, da, og det er jo id". I Jente 3 sin familie er det igrunnen bare bajram som er viktig, og ho kjem ikkje på at det er andre religiøse høgtider som markeres i familien. Til liks med førre sitatet er det også her underforstått at det handlar om den bajram som avsluttar fasten. "Da får vi folk på besøk og drar på besøk, og det er jo litt sånn sosialt, da. Men ingen av oss faster i Ramadan. Så kanskje litt sånn som jul? At den morsomme delen er viktig, mens den andre delen ikke er fullt så viktig?". Heller ikkje Jente 1 kjem på meir enn ein bajram som feires, eller for den del fleire religiøse høgtider enn bajram.

Vi har id, eller som vi kaller bajram, det synes mine foreldre er ganske viktig å feire. Og så har vi jo ramadan, som kommer før id, men det blir jo ikke en slags feiring, kanskje id er mer en slags feiring av det igjen, eller en slags avslutning. Men det er ellers ikke så mange religiøse – ikke som jeg kommer på, i alle fall - religiøse høytider som vi feirer.

"Men det er jo sånn at den siste dagen i fastemåned, når man feirer, da er det sånn at ungene kommer på besøk og man får godteri og sånn, og det er mer den typen feiring. Men det er ikke noe stort, da, sånn som de fleste muslimske islamister gjør". Slik oppsummerer Jente 4 den albanske bajramfeiringa. I hennar familie feirer ein bajram, men ho understreker ved fleire høve at feiringa ikkje er like omfattande som den ho har lese at ein har i andre muslimske kulturar. Jente 4 legg til at det er ein telefon frå familien som gjer at ho veit når det er høgtider. "Mamma ringer meg og bare "Gratulerer med bajram" eller ja, jeg vet ikke, en eller annen sånn høytidsdag. Så hun ringer meg og forteller meg at i dag er det den og den dagen her, og så videre."

Gut 2 fortel at han får "en bedre følelse av å tenke på jul og julaften enn det jeg får av å tenke på id og den dagen du kan begynne å spise igjen etter Ramadan". Også nyttårsaften feires i større og meir førebudde selskaper i hans familie enn det bajram gjer. Men, understreker han, det kjem nok også av at familien bor i Noreg nå. "Jeg vil bemerke at jeg

har vært i Makedonia 2 ganger når det har vært id. Jeg merker måten de er på, det er mer høytidsprega over det."

Jente 4 skildra bajramfeiringa som ein dag der ungane kjem på besøk og får godteri. For Gut 1 er feiringa noko annleis. "Det er tre dager med bare masse mat. Nå blir jo ikke den feiringa så voldsom i Norge all den tid vi ikke har så masse familie her og sånn, men det er jo sånn går på besøk til andre albanske, og de kommer på besøk til oss. Men utover det er det ikke så mye..". Hjø Gut 2 finn vi ein viss frustrasjon over manglande tradisjonar.

Men vi har aldri på en måte hatt noen klare tradisjoner rundt hvordan vi skal feire id. Vi må bare samles alle sammen et sted og så må vi bare feire og liksom gi hverandre gratulasjoner og gi hverandre klemmer og somregel så gråter bestemor hver gang og. Ja, det har aldri vært noe veldig fast, sånn, når det gjelder julaften så vet du hva som skjer. Du er klar over til en hver tid at nå skal folk gå i kirken, nå er det gaver, nå er det sånn.. Så skal folk spise julemiddag og så videre, men for oss, så føler jeg at det ikke er noe system i feiringen, da. Det tror jeg ødelegger litt. Veldig mye for nye generasjoner som kommer til verden.

Samtlege seier dei at religiøse feiringar er viktige i familien deira. Gut 2 er den einaste som fortel kvifor han opplev desse som så viktige. "De religiøse høytidene er viktige, for det første fordi man føler et samhold, da, med islam som religion".

7.3 Skaut – bare for eldre kvinner?

Då eg byrja å formulere tema for masteroppgåva mi, var debattsidene i tabloidavisene fylt med diskusjonar om hijab. Ein albansk bekjent av meg, som har bakgrunn frå Kosovo, fortalte då at kollegaane hennar ikkje hadde trudd ho då ho sa ho var muslim, for ho brukte jo ikkje hijab? Ho hadde då svart at det aldri hadde vore vanleg blant albanske muslimar, og at det å ta på seg skaut var like fjernt for ei albansk, muslimsk kvinne som det var for ei norsk, kristen kvinne. At det var utenkeleg for ho å ta på seg skaut, hadde eg ingen problem med å akseptere, men at det skulle vere normen? På tur i Makedonia hadde eg sett mange kvinner med skaut, og eg lurte derfor på om bruken av hijab kunne vere eit av dei felte der det var tradisjonsskilje mellom dei forskjellige delane av det albanske området.

Då eg skreiv intervjuguiden, hadde eg ei klar forestilling om at det skautet eg hadde sett fleire albanske kvinner bruke, var gjengs å oppfatte som ein hijab. Dette skautet dekker som utgangspunkt berre (delar av) håret, og ikkje halsen. Fordi eg hadde høyrd at desse kvinnene sjølv omtalte hovudplagget som hijab, antok eg at albanarane sjølv definerte

dette skautet som ein hijab. Eg formulerte derfor spørsmålet "bruker kvinnene i din familie hijab?". Det skulle vise seg at sjølv om ein del av informantane likestilte meiningsinnholdet i ordet "skaut" og "hijab", var det også nokre som ikkje gjorde det. For desse siste var ein hijab eit hovudplagg som i tillegg dekker til halsen, og for dei var tanken på at nokon av kvinnene i deira krins skulle gå med eit slikt hovudplagg absurd. Når vi så snakka vidare, kom det fram at det også i deira familie hadde vore eller var kvinner som brukte skaut, men at informantane ikkje såg på dette som eit teikn på at kvinnene var fromme – det handla om tradisjon. At dette skjedde, finn eg spesielt interessant fordi det også seier noko om korleis informantane "grupperer" kva tradisjonar som er å rekne som religiøse og kva som er å rekne som nasjonale.

Eg kjem i det vidare til å omtale hovudplagget som skaut, sjølv om det i fleire av svara vil stå hijab (i mange tilfelle etter at eg og informanten har avklart at eg med hijab meiner "sånn albansk skaut"). På sparket laga Jente 3 følgande definisjon på korleis eit slikt skaut ser ut: "sånn hvit, ikke sånn du knyter, men sånn du putter med sånne nåler". Andre informantar fortel om skaut som knyttes på, og som vi skal sjå, har det i familien til Gut 2 vore ei viss utvikling – frå sjal som ligg laust på toppen til sjal som ein fester med nåler under halsen, nett slik mange gjer med det plagget som for mange av informantane var deira definisjon av ordet hijab.

Ingen av dei kvinnelege informantane bruker skaut, og ingen av dei kunne heller vurdert å ta det på seg. Gut 1 er den einaste som kategorisk avviser at kvinnene i hans krins ville vurdert å ta på seg skaut, mens Gut 2 er den einaste som har ei mor som bruker det til kvardags.

Fleirtalet av informantane meiner at det er tradisjon, og ikkje religion, som er bakgrunnen for at kvinnene i deira familier har tatt på seg skautet. Slik formulerer Jente 2 seg om skautbruken i sin familie:

Jeg husker bestemoren min gjorde det da hun levde. Men sånn jeg kan huske det, var det ikke i forbindelse med religion, men det var i forbindelse med at hun var gammel, liksom og mannen var død. Jeg husker at pappa fortalte at da de var yngre, så brukte tantene mine, hijab, men da kommunistene kom i Albania, så slutta de, for da var det ikke lov å bruke det mer. Men de gjør ikke det nå, da.

At tantene hennar ikkje har tatt på seg skautet igjen etter at det blei lovleg å gjere det i Albania, kan etter mitt syn også støtte teorien hennar om at motivasjonen låg like mykje i

tradisjon som i religion. Ho skildrer storfamilien sin som ein familie med eit tydeleg religiøst fundament, også etter at religionsforbodet i Albania blei oppheva i 1990.

Jente 1 seier at det i hennar familie er heilt utenkeleg for ei kvinne å ta på seg skaut, sjølv om det har vore tradisjon for dette tidlegare. Her er det også interessant at ho utelukker religion som ei forklaring på kvifor hennar bestemor og dei som høyrde til i bestemoras generasjon gjekk med skaut:

Vi har aldri hatt den tradisjonen med å dekke til håret på grunn av religion, men før så dekket kvinnene til håret fordi det var "flaut" å gå uten det skautet som dekket til en del av håret, men ikke hele. Så min bestemor gjør også det, men det har sammenheng med kulturen, og det var liksom "flaut" å gå utenfor huset ikke tildekket med et sjal på hodet enn at det har noen sammenheng med religion. Og så har du på den tiden, i deres generasjon, også ganske mange som ikke er tildekket. Så det kommer også litt an på hvordan man har praktisert det.

Jente 4 fortel at ingen av kvinnene i familien hennar bruker skaut i dag, men at mormora hennar gjorde det då ho kom til Noreg. "Men foreldrene mine og søsknene deres overtalte henne til å ikke bruke det, så nå bruker hun det ikke". Slik eg forstår resten av svaret, kom overtalinga fordi ein ikkje ynskja at ho skulle skille seg for mykje ut i ein norsk kontekst. Jente 3 fortel at begge bestemødrene hennar brukte skaut. "Bestemoren min begynte å gå med skaut, men jeg tror det var fordi hun begynte å få grått hår", seier ho, og legg til at det i hennar familie er vanlig at kvinnene tek på seg et kvitt tørkle på hovudet når dei blir gamle.

Det blir tydeleg antyda av informantane at det er regionale skiller på skutbruk. Fleire av informantane trekk fram makedonia-albanarane som dei som bruker skautet hyppigst, og dette meiner også den informanten med opphav i Makedonia å kunne stadfeste. Men deretter blir det vanskelegare å teikne eit tydeleg bilete. Jente 3 fortel at det i Montenegro er vanleg å bruke skaut i ei sørgeperiode i samband med dødsfall i nær familie, men ikkje elles. Så legg ho til "Men det er ikke vanlig i Kosovo". Jente 3 viser her til sin familie i Kosovo. Det er spesielt interessant fordi hennar familie held til i same byen som Jente 4 sin familie bor i utkanten av. Jente 4 meiner at mormoras bruk av skaut kjem av at det for hennar del var uvant å gå utan skaut. "I Kosovo er det helt vanlig at de gamle, eller de eldre, da, bruker det", forklarar ho. Gut 1, som har opphav i ein annan del av Kosovo avviser heilt kategorisk at det kunne vore aktuelt for nokon av kvinnene i hans familie å ta på seg skaut:

Nei, det skjer ikke. Nei, nei, nei. Det eneste som har vært ordentlig muslim er bestefar på mammas side. Han brukte sånn kalott eller hva det heter. Men ellers har aldri noen av kvinnene våre brukt hijab, i alle fall ikke som jeg vet om. Hva tippoldemor gjorde, det vet jeg ikke. Men i nærmeste familie, nei.

Påstanden om at dei albanske muslimane med opphav i Makedonia er meir religiøse enn dei andre albanske muslimane er ein gjennomgåande påstand i svara. "[D]e som bruker sjal, er som oftest fra Makedonia. Jeg kjenner ingen damer på min mors alder som bruker sjal eller skaut", seier Jente 3, og legg til at ho trur det kjem av at makedonarar og albanarar i Makedonia har brukt religion til å distansere seg frå kvarandre, "mens i Kosovo brukte de nasjonaliteten sin framfor religionen på å distansere seg". Denne teorien gjev også Jente 1 støtte til, og meiner at noko av grunnen til at det har sett annleis ut i Kosovo er at det ikkje har vore så mange serbarar i Kosovo. Gut 2 peiker på at ei forklaring er at det i Makedonia knapt finst ein kristen albanar. Dermed har det blitt slik at det å vere muslim og det å vere albanar er det same. "Der er ikke religion en privat ting, og du er muslim. Det er veldig sjelden du møter en katolikk, og jeg tror nesten ikke en katolikk vil si at hun er det, heller". Islam har blomsta veldig blant dei makedonske albanarane i åra etter krigen, slik han ser det. Han finn også ei historisk forklaring på fenomenet: "Det jeg tror, da, eller min teori, da, er at våre forfedre til enhver tid har blitt undertrykt av de såkalte makedonerene. Dette har da gjort at man er veldig stolt av sine røtter, at man hele tiden vil vise at man er albaner."

Men korleis gjer denne religiøsiteten blant makedonske albanarar synleg på kvinnenes hovud? Gut 1 fortel at kona hans ikkje bruker hijab, men at mora ikkje forlet huset utan skautet på hovudet.

Mamma bruker det bare som et statement, i den forstand at når hun skal ut tar hun det på seg, for ellers kommer mannen i gata til å se henne uten sjal, og det er ikke bra. Men 95% av tida er hun utenfor leiligheta uten sjal, med tanke på at hun står på en balkong og vasker og rydder og holder på. Da er hun uten sjal, og det gjør henne ingen ting. Det trenger hun bare når hun kommer seg ut av døra, da. Selv om på en måte hun er utenfor leiligheta når hun er på balkongen, og det er et veldig stort område og alle kan se inn, men det tenker hun ikke på som det å være utenfor, da. Veldig interessant og veldig spesielt.

Han fortel også at sjalet har blitt meir dekkande enn det var tidlegare. "[M]in mor, eller, alle kvinner i min familie som bruker hijab og som er tildekket, håret altså, har for ti år siden bare dekket halve huet! Bare løst oppå". Han fortel at på bilete av mora frå åttitalet, hadde ho korte miniskjørt og eit skaut som knapt dekkka halve håret. "Hvis du spør henne "har du brukt hijab", vil hun svare "ja, hele veien". For henne var det å bruke hijab."

Han meiner at det ikkje berre er det at islam blømer blant albanarane i Makedonia som er skuld i moras forvandling i klesfronten, men trur det også er eit resultat av at dei bor på ein stad der folk frå alle verdas hjørner er samla, og at kvinnene i nabolaget kan ha inspirert også moras klesvalg. "[J]eg tror at jo mere man holdt seg til andre muslimer fra andre land, jo mer har man blitt inspirert av de, da. Så når den gata vi bor i nå har fått mange somaliere, og disse somalierne har brukt hijab på en mere tildekkende måte, tror jeg det har ført til at også andre har gjort det."

7.4 Svinekjøtt og alkohol

Som ein kunne lese i førre kapittel, trekte Jente 4 fram korleis albanske muslimar skilde seg frå det ho rekna som "tradisjonelle muslimar" ved at dei albanske gjerne drakk alkohol. Ho meinte og at dette var eit teikn på at dei albanske muslimane var å rekne som moderne muslimar. Difor er det i seg sjølv interessant å sjå korleis informantane tenker at islams forskrifter knytt til mat og drikke skal bli praktisert. I utgangspunktet inneheldt intervjuguiden ingen spørsmål om korleis informantane forholdt seg til svinekjøtt og alkohol, eller for den del andre ting som i islamsk lære er å rekne som *haram* og forbode. I alle intervju blir informantens sitt forhold til minst ein av desse delane nemnd, somregel i samband med at informantens skildrar korleis vedkommande sjølv eller andre i hennar eller hans nære krins praktiserar islam.

Informantane sitt forhold til svin har blitt nemnd i samtlege intervju. To av informantane er ikkje svin i det heile. Ein av informantane bryr seg ikkje om han får i seg i svin eller ikkje, mens dei tre resterande prøver å unngå det, men utan å kategorisk avvise mat med svin i.

Jente 4 fortel at dei første åra ho bodde for seg sjølv "kunne du finne litt av hvert av bacon og svinepølser og litt av hvert i kjøleskapet mitt", men at ho nå har ein kjærast som er muslim, "og jeg kom vel til et punkt der jeg hadde lyst til å prøve å praktisere litt islam, da, så. Jeg prøver. (...) Men det er ikke for å bli mer muslimsk, egentlig. Svin spiser jeg ikke fordi at typen min ikke spiser det, så da kjøper vi ikke akkurat det, liksom. (..) For å respektere han, da ". Men det betyr ikkje at ho har ilagt seg sjølv totalstopp mot svinekjøtt

utanfor heimen. "Nei, hvis jeg for eksempel er i kantina på jobb og det er noe med bacon på i kantina og jeg har lyst på det, så tar jeg det. Det er ikke akkurat noe som stopper meg."

Både Jente 2 og Gut 1 svarer at dei ikkje et svin, og ingen av dei opner for å vurdere å ete svin utenfor sin eigen bopæl. Jente 1 fortel at ho i utgangspunktet ikkje et svin, men at ho ikkje eigentleg er nøye på det. Jente 3 har vakse opp i ein heim der den einaste religiøse praksisen som har vore viktig for foreldra å følge, er svineforbodet. Sjølv er ho ikkje like nøye, men ho prøver likevel. "[T]renger ikke være halal eller noe, men jeg prøver å unngå svin". Heller ikkje i Gut 1 sin barndomsheim har det vore servert svin, men sjølv et han gjerne svin. Med ein liten latter seier han "Fort gjort å glemme, vet du. Tar deg en kjempegrill og spiser den pizzaen som ligger der, og..". Han oppfatter at foreldra hans i utgangspunktet legg kulturen, og ikkje religionen til grunn for sitt heimlege svineforbod. Sjølv har han ei ganske pragmatisk haldning til dette, både fordi han bor i Noreg, og fordi det for han er like *etisk* problematisk å ete svin som å ete andre former for kjøt.

Jeg føler ikke det er galt, da. Jeg synes det er like galt å spise lam, liksom. For meg er det sånn at kjøtt er kjøtt. (..) Men vi lever i Norge, og da må vi kunne tilpasse oss litt. Ja, vi er muslimer, men noen ganger er stoda sånn at du faktisk *må* spise svin, og da.. vel, du kan ikke sulte ihjel heller. Men som sagt, jeg er kanskje litt vel fornorska i forhold til andre albanere. Og det gjør at jeg ikke har noe i mot det. Jeg tenker ikke på at jeg spiser svin, liksom. Svinepølse? Jeg tenker jo bare pølse, jeg, ikke sant.

Når det gjeld alkohol er biletet noko annleis. Eg har rett nok ikkje oversikt over korleis alle informantane forhold seg til alkohol, men ut frå det materialet eg har, ser det ut til at alkoholen er meir akseptert, og at det også blant foreldregenerasjonen er det rekna som uproblematisk å foreine islam og alkohol. Jente 3 fortel at ho har ein slektning som er utdanna hojjatolisalm,³³ men som drikk alkohol utan at det blir sett på som rart. (Ho legg riktignok til at slektningen ikkje har ei menigheit han er forstandar for, utan at eg veit om det har tyding for korvidt det er akseptert at han nyt alkohol eller ikkje.) Jente 3 fortel også at det i heimen hennar rådar "et ganske avslappet forhold til alkohol". Ho seier at dei "drikker alle sammen", men legg til at det er måtehald som gjeld. I heimen til Gut 1 er forholdet til alkohol også avslappa, og sjølv seier han han er "glad i å ta meg en fest".. Jente 4 fortel at ho har kuttet ut alkohol, men at det ikkje er av religiøse grunnar. "Altså, det var en periode da jeg drakk masse, men i det siste har jeg kommet til at jeg ikke har lyst til

³³ Geistleg tittel innen shia-islam, og viser til ein som ikkje ennå har oppnådd full status som mujtahid (Kværne og Vogt 2002:151)

å holde på med å gå ut og sånn, og heller fokusere på skolen og fokusere mer på meg selv, da. Vil ikke påføre kroppen min så stor skade, liksom."

7.5 Oppsummering

Nett slik informantane har ulike måtar å forholde seg til organisert religion på, er også forholda deira til religiøse praksisar varierende. Ingen av dei har noko forhold til moskeen, sjølv om nokon av dei har fedre som er aktive moskebrukarar. Alle fleste gjev uttrykk for at det er dei sjølv som har vald å stå utanfor moskeen, men som vi har sett, er det ei av jentene som opplyser at ho sakner det fellesskapet som moskeen kan tilby.

Berre to av informantane faster, og begge desse kjem frå familiar der faste, i alle fall til ei viss grad, har vore implementert i familien. Sjølv om det berre er to som faster, fortel alle informantane om at dei forbind avslutninga av fastemånaden, bajram, med stor fest, og dette er også den einaste religiøse feiringa som blir nemnd frå informantane.

Ingen av kvinnene i utvalet bruker skaut, og alle gjev dei uttrykk for at skutbruk ikkje er noko dei rekner som sannsynleg at dei vil byrje med. Berre informanten med opphav i Makedonia fortel at kvinnene i hans familie bruker skaut, og andre informantar gjev uttrykk for at det kan vere ein samanheng mellom det å vere ein muslim med opphav i Makedonia og synleggjeringa av dei religiøse symbola generelt, og skautet spesielt.

Dei to informantane som faster er dei einaste i utvalet som aldri vil ete svinekjøtt. Dei fleste av informantane vil prøve å unngå svin, men fleirtalet har ei pragmatisk forhold til det. Det prøver å unngå det, men får dei det i seg, er det greitt. Eg har ikkje like omfattande materiale for korleis informantane forheld seg til alkohol. Dei tre som nemner alkohol i sine svar, fortel alle at det religiøse forbodet mot alkohol er eit forbod dei ikkje forheld seg til.

8. Nasjonsforståing

Kva meiner informantane at det inneber å vere albanar? Kva definerer ein albanar? Eg valde medvite å stille dette spørsmålet ope, fordi det elles kunne vere ganske lett å legge (uheldige) føringar for å oppnå, eller for den del ikkje oppnå, eit bestemt resultatet. Overraskande for min del var det å oppdage at samtlege informantar meiner at minst to forhold definerer den albanske identiteten: språket og flagget. Fleire av dei oppgjev også andre forhold som bindeledd, som eg kjem tilbake til.

Eg opplev at fem av seks kjenner til albanianismens ideologiske førestillingar om at språket er limet i den albanske nasjonen og at albanarane er etterkomarane etter illyrerane. Dei same fem har òg eit kjært forhold til det albanske flagget. Den siste av dei seks informantane har i liten grad kjennskap til illyrerteorien, og har eit ikkje-forhold til flagget. Denne informanten er den einaste som har vekse opp utan andre albanarar enn hennar nære familie i nærleiken, og den som har vore minst i dei albanske områda. Samstundes kontakta ho meg og ville vere informant til min oppgåve fordi ho hadde fått ein e-post vidaresendt frå ei som hadde oppdaga at ho hadde albansk namn og snakka albansk. Eg finn hennar "motstridande" svar interessante av fleire grunner. For det første fordi det tydeleg viser at til tross for at både dei albanske ideologane og fleire av informantane påstår det, finst ikkje den kollektive albanske identiteten. Det går an å definere seg som albanar, og bli akseptert som albanar, utan vidare kjennskap til eller kjensle for dei elementa som blir sagt å definere ein albansk identitet. For det andre tykkjer eg dette er interessant fordi det kan tyde på at førestillingane om kva som ligg i ein nasjon er avhengig av at ein er i eit fellesskap for å bløme. For det tredje er det interessant å sjå på korleis hennar svar samsvarer og ikkje samsvarer med dei andre sine – kva tufter ho sin (albanske) identitet på i staden?

Eg vil sjå nærare på språk, nasjon gjennom blod og flagg – nokre av elementa som blir nemnd som sentrale for albansk nasjonsforståing. Men det er mange fleire element som kunne vore nemnd for å gi eit meir utfyllande bilete av den albanske identiteten. Nesten alle peiker på at det gamle albanske æreskodekset "besa" er noko av det som gjer albanarar til albanarar.³⁴ Fleire av dei understreker kor viktige Skanderbeg, Mor Teresa og Adem

³⁴ For meir informasjon om Besa, sjå Asani 2009:33ff

Jeshari³⁵ er som symbol på den albanske nasjonen dei identifiserer seg med. Fem av seks fortel at dei i ei ideell verd gjerne skulle samla heile det albanske området til eit land, men at dei ikkje rekner det for å vere ei realistisk løysing. Alle seks nemner at albanarane er meir patriotiske enn nordmenn, og at denne patriotismen har noko særskild albansk over seg, samstundes som dei understreker at den er udelt positiv, fordi den handler om nasjonalt medvit snarare enn ynskje om å ekskludere alle andre. Men plassomsyn har gjort at eg har måtte foreta eit utval, etter kva som blir nemnd først og av flest.

8.1 "Til syvende og sist er det språket som binder oss sammen" - språket som nasjonsbærer

"Antakelig vil ennå i dag de fleste sette språket på første plass når det gjelder å bestemme hvem som hører med i det nasjonale fellesskap. For individet er morsmålet noe av det nærmeste vi kommer en konkretisering av nasjonaliteten", skriv Peter Normann Waage (1993:73). Han peiker på at eit felles tungemål bidreg til ei kollektiv verdsoppfatning hjå brukarane av språket. Påstanden hans held i alle fall stikk i møtet med det materialet eg sit på. På spørsmålet om kva det er som definerer ein albanar, svarar samtlege språket. Fleire av informantane legg vekt på at språket fungerer som nasjonslim fordi språket ber kulturen og motsett. "Vi har vært opptatt av å stå samla, og det som binder oss sammen mest, er jo språket", seier Gut 1, og peiker på at det albanske språket og den albanske er så sterkt samanvevd at han finn det umogleg ikkje sjå dei i samanheng. Alle seks fortel at dei ynskjer å vidareføre språket til sine barn. Å kunne albansk betyr høve til å kunne kommunisere med familien i opphavslandet, og det inneber kjennskap til nokre elementære kulturelle kodar. Fleire av dei presiserer at det å vere fleirspråkleg dessutan er ein ressurs. Eller, som Jente 4 så fint formulerer det: "man blir rik av det."

Jente 2, den einaste med opphav i Albania, peiker på at språket sin posisjon som hovudpilar i den albanske nasjonen blei styrkt etter at kommunistregimet i Albania innførte religionsforbod i 1967, fordi ein då mista den religionstoleransen som folket var så stolte av. "Men språket har vi jo beholdt, liksom. Så jeg føler ihvertfall at språket har hatt veldig mye å si i forholdet mellom oss".

³⁵ For meir informasjon om desse, sjå Asani 2009:77ff

Det albanske språket er delt i to dialektgreiner, tosk og gheg. Desse er nesten jamnstore, men det er noko fleire brukarar av tosk, og det er også denne greina som har danna utgangspunktet for det albanske skriftsspråket. Dei fleste av informantane taler gheg, som er den nordlege greina av språket. Men skilnadene mellom desse to greinene er ikkje større enn at dei forstår kvarandre på tvers av desse. Fleire av informantane peiker på at det at alle forstår kvarandre er med på å styrke samhaldet. Gut 2 skildrer eit ferieopphold han hadde i Albania, og viser korleis hans stoltheit over å vere albanar blei styrkt av at han kunne bli forstått når han prata med framande. ”Å bare stoppe bilen og bare snakke på albansk og bare bli forstått (..) det er en ubeskrivelig følelse”. Litt seinare legg han til:

Til syvende og sist er det språket som er det som binder alle albanere sammen. Uansett, så er det kjempeviktig. Om du snakker Kosovoalbansk eller om du snakker albansk med makedonske ord i eller om du snakker albansk fra Montenegro (...) De elementære tingene vil alle forstå. Alle vil ha en følelse av fellesskap.

Det styrker også fleire av informantane si nasjonalkjensle at språket ikkje kan bli forstått av dei andre folkegruppene på Balkan. Det gjer albansk i deira auger til noko unikt. Albansk språk har fulgt si heilt eiga utvikling, og er, som Jente 3 så treffande sa det, "ei øy i et slavisk hav". Det har gjort det nasjonale sjølvmedvitet sterkt, og bidreg også til ei forsterka nasjonalkjensle, ifølge fleire av informantane. Jente 1 er den som formulerer det tydelegast:

Språket vårt er helt anderledes fra landene rundt. Det er et språk som, med mindre man har lært det av å bo sammen med dem, hadde man ikke skjønt et ord. Og veldig mange i min generasjon kan ikke serbisk, eller la oss si slavisk. Og det har gjort at språket har vært viktig. Religionen har skiftet hele tiden. Jeg tror religionen har blitt viktig for de slaviske folkegruppene fordi de slik har definert sin forskjell fra de andre slaviske folkegruppene. Mens vi ikke har hatt behov for å definere oss ut fra religion, men fra språk, fordi vi har hatt så forskjellig språk.

Gjennomgåande i mange av svara brukes det slaviske, og særleg det serbiske, som ein motsats, slik det blir i sitatet over. At dei med opphav i Kosovo gjer dette, er ikkje uventa. Men meir overraskande var det, i alle fall for min del, at det serbiske blei nemnd som det ein spegla seg mot frå alle informantar. Historisk oppstod det albanske sjølvmedvitet nettopp med den serbisk-ortodokse tradisjonen som motsetnad, og det er derfor interessant å sjå at dette fortset å vere motsatsen for alle informantane. Dei med opphav i høvesvis

Montenegro og Makedonia, bruker aldri majoritetsbefolkninga i desse landa som ein motsats for å forklare noko som er spesielt albansk. (Som eg kjem attende til i neste kapittel bruker mange av informantane det makedonske som eit døme på kvifor makedonia-albanarane oppleves som meir religiøse enn andre albanarar.) Interessant er det å sjå at denne forklaringa av sitt eige folks annleisheit, jamført med naboane, berre blir brukt når det handlar om språk. Det kan til ei viss grad forklare kvifor alle oppgjev språkkunnskap som grunnleggande for å kunne vere og bli oppfatta som albanar. Som eg gjorde greie for i kapittel 3, oppstod den albanske nasjonalismen då folket frykta ei splitting etter freden i San Stefano,³⁶ og ein brukte det serbisk-ortodokse som ein motsats religiøst. At det er nettopp serbisk som blir brukt som motsats kan derfor forklaras med at det blant informantane finst eit nasjonalt sjølvmedvit om at ein er noko anna enn serbisk, men det kan sjølvstøtt også vere heilt tilfeldig.

Gut 2 kjem med eit heilt konkret døme på korleis språket fungerer som eit lim mellom albanarar. Legg merke til at dette dømet tyder på at albanianismens prinsipp om at religionen ikkje betyr noko for albansk samstende ikkje er så universelt som ein gjerne vil ha den til å vere..:

[J]eg [har] fått en person i min enhet som er praktikant, og som skal jobbe hos oss i seks uker. Hun er albansk med katolske røtter. Hun gikk i veggen fordi jeg var muslimsk, hun orket ikke snakke med meg. Og hun gadd liksom ikke ha noe forhold til meg fordi jeg var muslim. Helt til jeg fikk satt henne på plass og fikk fortalt henne at unnskyld meg, men herregud, det går jo an å kommunisere på ett og samme språk. Da lyste hun opp.

8.2 Kan ein BLI albanar?

Albanianismen er ein språknasjonalisme, hevdar ideologane bak. Det skal kunne bety at om ein lærer seg språket og dei kulturelle kodene som er knytt til eit språk, skal ein kunne bli albaner. Samstundes som alle informantane seier at det er det at dei talar albansk som er hovudgrunnen til at dei er albanske, opplev eg at dei opererer med ein nasjonsdefinisjon som er snevrare enn som så. Somme seier det direkte, andre antyder det i sine undrande forsøk på å reflektere kring førestillingar dei aldri heilt har satt ord på. Men det ser ut til at det ligg ei førestilling i botn om at albanar ikkje er noko du kan bli gjennom å lære deg

³⁶ Sjå side 34

albansk, lære deg om albanarane si historie og albanske kulturelle kodar. Du kan berre bli albanar om du er fødd albanar. Det handlar til sjuande og sist om du har albansk blod.

”Dersom eg lærer meg albansk og albanske kulturelle skikkar, kan eg då bli albanar, sjølv om eg har norsk morsmål og eit norskætta opphav?” Det har eg spurt mange av informantane om. Mange av dei har heilt intuitivt og med ein liten fleipande latter svara noko i retning av at eg jo er litt albanar når eg skriv oppgåve om dei, for så å tenke seg om og svare at nei, eg kan nok aldri bli albansk, uansett kor godt språköyre eg måtte ha. Men om eg finn meg ein albansk mann, vil våre barn kunne bli albanske om dei får albansk som morsmål, muligens. Men framleis bare kanskje.

For førestillinga om at den albanske nasjonen blir vidareført gjennom arv. Ein kan ikkje lære seg å bli albaner, ein må vere det. Blodsnasjonalismen ser altså ut til å vere ganske framtreddande. Jente 3 er tydeleg på at det er genene som avgjer om ein er albanar "vi albanere definerer jo etnisitet utifra den tyske, øst-europeiske formen for nasjonalitet: at det går via blod". Litt seinare fortel ho at denne måten å vere definere det albanske på, har vore ein del av ho lenge. Ho fortel om ei jente ho ein gong møtte, og seier:

Hun var albansk, sa hun, og da vi snakka litt, sa hun "egentlig er jeg ikke albansk, for moren min er av tyrkisk opprinnelse, etterkommere av tyrkere som flytta, og faren min er turbesh eller noe sånt noe – at han egentlig var slaver, men hadde lært seg albansk etter at han gifta seg med moren hennes – men at han var muslim." (...). Så jeg var kanskje 16 eller noe, og syntes det var veldig rart, da. At hun skulle kalle seg albansk!

Men det er ikkje bare blod det handler om. Gut 2 meiner det å vere albanar dreier seg om dei banda ein har.

Kan du bli albaner? Nei, du kan ikkje egentleg bli det. Det som egentlig definerer en albaner, er tilknytninga til Albania. Ikkje tilknytning til Makedonia, ikkje tilknytning til Kosovo. Ikkje tilknytning til Montenegro, men tilknytningen til Albania tenker jeg er det viktigste. Det er hvordan Skenderbeg og hele den sulamitten levde og styrte.

Han presiserer at han med Albania ikkje egentleg refererer til Albania som eit konkret landområde, men som ein slags idé, som eit nasjonalt fellesskap.

Sjølv om ein ikkje kan bli albaner om ein ikkje er av albansk avstamming, forblir ein albaner om ein har albanske aner. At det nasjonale ligg i blodet, og ikkje i språket, viser også denne historia, som Jente 3 fortalte. For sjølv om ein gløymer sitt albanske opphav, sjølv om ein ikkje lenger kan det albanske språket, forblir ein albansk sett med augene til andre albanarar.

I Montenegro er det veldig mange som snakket albansk en gang i tiden. I Bar, eller Tibar, som vi kaller det, var en veldig stor albansk befolkning der før – for hundre år siden. Nå er det nesten ingen igjen, og noen av de kaller seg da muslimer. De kaller seg hverken montenegrinere – eller, nå har de kanskje begynt å kalle seg montenegrinere etter den der nye tanken om at alle skal føle seg veldig velkommen i landet, da. Mens vi, hva er det vi kaller dem da? *Fortapte*. Det blir litt sånn, man ser på dem som albanere, men at de har glemt albansk, da, og ikke ser på seg selv som albanere lenger.

Men ho (Jente 3) legg til at sjølv om akkurat desse framleis blir rekna som albanarar sjølv om dei ikkje sjølv oppfatter seg som det, så påpeiker ho at blodet bare er ein del av den albanske identiteten. ”Så ja, man vil nok si at vi forankrer vår identitet i slekt og blod, men også at språket er en viktig del. Det er språket og kulturen som gjør oss like, sett i forhold til at vi har tre forskjellige religioner.”

8.3 ”Rødt og svart er viktig for meg!” - Det samlande flagget

"Flagget er folkets sjel" skal Albanias tidlegare president Alfred Moisiu ein gong ha sagt (Asani 2009:39). Og det framste albanske symbolet er utan tvil flagget. Det albanske flagget blir ikkje berre oppfatta som symbolet på staten Albania, men som eit symbol på alle albanarar. Den svarte dobbeltørna på raud botn skriv seg frå våpenskjoldet til mellomalderherskaren Skanderbeg (Halvorsen 2004:66), og men kan også ha ei anna symbolsk tyding. Det albanske namnet på Albania er Shqipëria, og opphavet til dette namnet er anten å finne i verbet "forstå" eller av substantivet "ørn" (Mønnesland 2006:141). Den albanske frigjeringsdagen, 28. november, blir kalla "flaggets dag", og blir (derfor?) feira av alle albanarar, uavhengig av om dei har opphav innanfor eller utanfor staten Albania (Asani 2009:39).

"Det er et veldig nasjonalsymbol, da. Du tuller ikke med det", svarte Jente 3 då eg spurte kva forholdet hennar var til det albanske flagget. Ho er forøvrig den einaste av dei har opphav utanfor Albania som nemner at ho feirer 28. november, utan at eg har grunnlag for å konkludere at ho er den einaste som gjer det. Men ho er ikkje aleine om å meine at flagget er eit sterkt nasjonalsymbol. Det er dei samde om, alle seks. Alle informantane opplyser at dei ser på det albanske flagget som eit symbol på alle albanarar, og ikkje berre på staten Albania. Mange av dei er opptekne av at flagget står i ein lang historisk tradisjon. Jente 3 understreker at flagget står i ei særstilling på grunn av koblinga til nasjonalhelten Skanderbeg. To av dei andre meiner at flagget fører enda lenger tilbake i tid, og hevdar at flagget er ei kobling til dei gamle illyrarane som albanarane sporer seg tilbake til.

For fire av dei fem som har opphav utanfor Albania er ein stor del av identiteten deira knytt til det albanske flagget – og det er det raude og svarte flagget identiteten deira er knytt til, ikkje flagga til landa der dei har anane sine. Flagget blir eit symbol på einskap, sams historie og "noko særprega". Gut 1 seier at flagget får han til å tenke på albanarar generelt, og får støtte hjå Jente 3 meiner flagget først og framst symboliserer det albanske folket. "Jeg føler det står for etnisitet, ikke at hvis man har det flagget så er man fra Albania. Så for min del var det litt "uflaks" siden jeg havna på den andre siden. Jeg ser ikke på det som et landsbetinget ting". Gut 2 forklarer at han har "mer forhold til det røde og svarte flagget enn jeg har til det makedonske". Men korkje Jente 3 eller Gut 2 fortel at dei har anstrengte forhold til flagga til landa dei har opphav i. Då stiller det seg annleis for Jente 1 og Gut 1, som begge har opphav i Kosovo, og som har følgande å seie om flagget til Kosovo:

I Kosovo er det mange som har akseptert [at man prøver å bygge en ny kosovo-identitet]. De er kosovarar, og har et annet flagg og.. Men for meg blir det en slags ny identitet som jeg føler at jeg ikke kjenner meg igjen i og ikke tilhører i det hele tatt. Jeg er albaner. (...) Vi har fått et flagg som egentlig ikke sier noen ting om oss. Det er bare en tegning av et stykke territorium, en blåfarge som ikke sier så mye om vår historie – eller ingenting! (Jente 1)

Det nye flagget vårt, det kosovoalbanske flagget, med blått og gult, det ser ikke ut! Jeg ser ikke på det som det albanske flagget! Det kommer alltid til å være det røde flagget med den svarte ørna. Når jeg ser det, så får jeg gåsehud! Men jeg får ikke gåsehud av det blå NATO-flagget de har laget. (...) For meg er albanere albanere, og det er det flagget som symboliserer det. Black and red, det er liksom oss, det, og nei, jeg veit ikke, men flagget betyr mye. (Gut 1)

Eg har inntrykk av at dei ville ha vore samd med Jente 2, som uttrykker "Og for å være helt ærlig, synes jeg det er litt synd at Kosovo har et eget flagg, og at de ikke bare tok det samme. Men jeg synes også det er litt interessant at de, selv om de har fått et nytt flagg, så bruker de det gamle, det røde og svarte". Gut 2 seier at "[d]a Kosovos flagg kom til verden, tror jeg mange ble skuffet." Men den siste kosovoalbanske informanten kan kanskje mistenkes for å vere ein av desse Jente 1 meiner at har akseptert forsøka på å skape ein kosovaridentitet. For på spørsmål om kva forhold ho har til det albanske flagget, svarer Jente 4 at "[d]et har jo blitt skifta til det blå med stjerner. Men det gamle flagget, det, jeg har ikke noe særlig forhold til det egentlig." Litt seinare legg ho forøvrig til at "Jeg ser jo på det som mitt hjemland, men samtidig har jeg ikke så stor tilknytning til Kosovo".

Fleire av informantane fortel at det ikkje er uvanleg blant albanarar å tatovere det albanske flagget, for på den måten å understreke sin albanske identitet. Eg har ikkje spurt nokon om

dei har gjort det, så det er sjølvsagt mogleg at ho ikkje er aleine om det, men eg tykkjer det er litt morosamt at det er den som oppgir å ha minst kjensler for det raude og svarte flagget som er den einaste som fortel at ho har tatovert akkurat det flagget. Jente 4 greier ut at ho "har en tatovering, da, med det første flagget på,³⁷ men det var bare fordi jeg var 18 år og ville ta en tatovering og fant ut at om jeg tatoverte det kunne ikke foreldrene mine bli sure på meg".

8.4 Oppsummering

Informantane gjev tydeleg uttrykk for at det ikkje berre er språk, men også blod, som definerer det å vere albanar. Det betyr også at ein ikkje kan bli albanar om ein lærer seg albansk, for til det er førestillinga om blodet for sterk.

For det store fleirtalet av informantane er det albanske flagget det framste symbolet på ein albansk identitet. Den svarte dobbeltørna på raud botn blir sett på som eit symbol på heile det albanske området, og ikkje berre staten Albania. Fleirtalet av informantane gjev uttrykk for at det berre er dette flagget dei har kjensler for – flagget til Kosovo, Makedonia og Montenegro vil aldri kunne bli like viktig og like samlande. Men samstundes er det tydeleg at det veks fram ein kosovar-identitet blant nokre av kosovoalbanarane, og i dette tilfellet Jente 4. Hennar omtale av det gamle og det nye flagget kan kanskje vere eit uttrykk for at den albanske fellesidentiteten kanskje må vike plass for ein eigen kosovar-identitet på sikt?

³⁷ Det albanske, altså

9. Er albanarane si tru virkelig albanianismen?

Den albanske nasjonsideologien har ikledd seg eit religiøst språk når den uttaler at den skal vere trua til albanarane. Den albanske identiteten skal vere overordna andre religionar, det albanske fellesskapet overordna det religiøse fellesskapet. Eit folk med fire religiøse konfesjonar er avhengige av å finne andre faktorar om dei skal stå saman, og det finn ein altså ved å definere det albanske fellesskapet som noko anna enn eit trosfellesskap, og ved å fokusere på språk, ære og særprega skikkar. Tidlegare i oppgåva har albanianismen vore eit underliggende premiss, og albanianismen sine innebygde førestillingar om kva det inneber å vere albanar har vore referanse for den analysen. Men det er også i seg sjølv spanande å sjå på kva måte albanianismen gjer seg gjeldande blant informantane. Det store fleirtalet av informantane har vist at dei er på line med albanianismen sin ideologi i ei rekke spørsmål. Dei reknar språket som det overordna bindemiddelet i nasjonen, og har ei førestilling om at det er ei sams historie, eit sams verdisett og eit "blodsfellesskap" som held dei samla. Som vi såg i kapittel 6, uttaler eit stort fleirtal av informantane at dei reknar sin albanske identitet som overordna den muslimske. Men ein ting er kva dei tenker om sin personlege identitet – korleis oppfatter dei det å høyre til i ein nasjon som er delt i to religionar? I kva grad er "albanarane si tru er albanianismen" ei setning dei rekner som relevante for sine liv?

Albanianismen rommer førestillingar om språk, kultur og blod. Men den inneheld også andre albanske fellestrekk. I mange av intervjuar går det fram at ein albansk identitet også handlar om eit sams albansk verdisett. Dette kan handle om familieverdiar, om lojalitetsband og om forholdet til religion. Mange trekk fram ære, besa og andre måtar å vise seg lojal mot slekt, venner og samfunn på. Besa er eit slags "æresord". Når ein gjev nokon sin besa, lovar ein på tru og ære å gjere alt som står i si makt for å halde løftet.³⁸ Fleire seier til dømes at ein kan stole på at albanarar held ord på ein heilt annan måte enn ein kan med andre, fordi det er knytt så mykje ære til eit løfte, også dersom vedkommande ikkje har gitt sin besa.

³⁸ Ei albansk mellomalderlegende fortel at besa er eit æresord så sterkt at ikkje ein gong døden kan bryte det. Denne legenda er forøvrig bakgrunnshistoria til den albanske forfattaren Ismail Kadare's bok "Hvem fulgte Doruntine hjem?", som fleire av informantane mine trekk fram som boka dei først og framst tenker på når nokon seier besa.

Men kan ein virkelig seie som Pashko Vasa at "albanarane si tru er albanianismen"? Dei fleste av informantane siterer Vasa og viser til sitatet som eit døme på korleis den albanske identiteten er, men dei færreste av desse kjem med døme som viser at det er røynddom også (og ikkje berre eit munnhell). Eg har ingen grunn til å tru at dei manglande døma er eit prov på at det ikkje er meir enn fine ord, mellom anna fordi mange nemner at dei meiner makedonske albanarar er dårlege til å leve opp til dette. Dei makedonske albanarane kjem eg attende til seinare i dette kapitlet.

Når informantane sjølv viser til albanianismen, er det særleg Vasas utsagn dei knytter an til. Men som eg viste i førre kapittel, er deira nasjonale identitet knytt til meir enn denne påstanden, og slik eg opplev albanianismen, handler den om meir enn berre eit religionstolerant perspektiv. Men det er tilsynelatande ei mørk sky i horisonten: dei makedonske albanarane!

9.1 Makedonia som unnataket?

I mange av intervjua kjem det fram at informantane opplev dei makedonske albanarane som unnataket frå hovudregelen om at alle albanarar set religionen som noko underordna. "Jeg har et inntrykk av at albanere fra Makedonia er litt mer "religiøse", at islam har en større betydning for dem enn det den har for Kosovoalbanere, uten at jeg skal skjære alle over en kam", seier Jente 3. Det ser ut til å vere ei gjengs forestilling, som mellom anna er tufta på at dei albanske kvinnene i Makedonia tradisjonelt har gått med skaut. Og den blir langt på veg stadfesta av informanten med makedonsk-albansk opphav, Gut 2.

Men i Makedonia er det litt anderledes, der er reaksjonene klare. Er ikke du muslim, så er du... ja. Så jeg vil jo si at vi albanere i Makedonia ligger ganske langt etter, føler jeg, når det gjelder det å akseptere en annen religion. Vi har fått det for oss at islam er det riktige, og det ble tredd inn på oss av tyrkerne da, liksom, at islam er den religionen du skal tilhøre, og etter det har det ikke blitt noen forandring a la den det har blitt i Albania.³⁹

Han prøver å fortelle kvifor dei makedonske albanarane er meir religiøse enn sine albanske brødre, og fortel:

Altså, jeg vet ikke hvorfor, men jeg tror det kan være at det er den delen av Balkan tyrkerene hadde størst påvirkning på, kanskje? Eller, det derre med skillet igjen, da? At de fleste albanere er muslimer og de fleste makedonere har en annen religion enn islam, og det gjør at skillet igjen blir veldig sterkt, og at du må vise hva du tilhører. Men det jeg legger merke til når jeg er der nede, er at, herregud, de sier de er muslimer, men de, på en måte – det er en helt annen tilværelse (Gut 2).

³⁹ Nokre veker etter at intervjuet fann stad, ringer informanten meg for å fortelle at han har funne ut at diktet er obligatorisk også i den albanskspråklege skolen i Makedonia, men at han hadde tatt for gitt at det ikkje var noko ein brukte tid på ettersom det ikkje gjaldt som leveregel.

Men han skunder seg å legge til at denne undertrykkinga han meiner har funne stad ikkje først og framst har sikra eit muslimsk sjølvbilete – det har sikra eit albansk

Det jeg tror, da, eller min teori, da, er at våre forfedre til enhver tid har blitt undertrykt av de såkalte makedonerene. Dette har da gjort at man er veldig stolt av sine røtter, at man hele tiden vil vise at man er albaner. (...) Og jeg tror faktisk at dette sitter såpass mye igjen, at jeg tenker sånn at en Tetovo-albaner⁴⁰ vil dø, eller kan risikere å dø for sin etnisitet, mens en albaner fra Albania aldri – eller, nå går jeg veldig kraftig til verks her, men jeg tror faktisk at en albaner fra Albania veldig sjelden vil gå så langt som kanskje å krige for "albanianism", da, i den forstand. For det sitter så dypt. Det er det første du lærer når du vokser opp i Makedonia, da, det er at du er albaner, og du kommer alltid til å forbli det, og våre brødre er ikke her, de er på andre siden av grensen, på begge sider.

9.2 "Til syvende og sist er religionen en filleting!"

Albanianismen gjelder over alt, tro meg. (...) Men til syvende og sist, og det er det som er så interessant, er religion en filleting blant albanere når de diskuterer, uansett hvilken religion de tilhører. Krig! Hvem bryr seg om religion da? Du skal liksom hjelpe, selv om man kriger mot sin egen religion. Han kriger mot serberene, og kan være katolikk da, det bryr man seg ikke noe om. Han er albaner, han skal jeg hjelpe. (Gut 2)

Sjølv om dei makedonske albanarane har blitt kritisert for å vere eit trugsmål om tanken om ein sterk religøs toleranse mellom albanarane, hevdar altså den einaste med opphav i Makedonia at det berre gjeld i "fredstid". For sjølv om dei makedonske albanarane blir opplevd som meir religiøse enn andre albanarar, og meir opptekne av å vere muslimar, gjeld det også her at ein først er albarar, og så alt anna.

Så jeg tror på en måte at det albanske vil alltid gå foran det muslimske. Også for oss. Ja, jeg vil nok påstå det, også fordi det er såpass innlysende at enhver albanere er nødt til å velge. Fordi alle albanere er nødt til å velge, til syvende og sist. Det er veldig sjeldent at man kan leve som både albaner og muslim og klare seg bra, for man vil alltid møte mer eller mindre motstand. (Gut 2)

Litt seinare i intervjuet legg han til, i samband med same spørsmålet: "Albanianismen gjelder over alt, tro meg!"

Dette prinsippet om religiøs toleranse blir trekt fram av fleire av informantane som særskilt viktig for deira nasjonale idenitet. Gut 1 fortel

(...) vi har en sånn greie hvor vi sier "feja asht shqyptarija". Det betyr "vår religion er albanerne". Vår religion er ikke islam, ikke sant. Vi har flere sanner hvor du sier det. Det har alltid vært et ordtak for oss at vår religion er albanerne. Vi har vært opptatt av å stå samla, og det som binder oss sammen mest, er jo språket. Det er jo derfor vi skiller oss ut fra hele Balkan. Bosniere, kroater, serbere og makedonere snakker jo ganske likt, og forstår hverandre og klarer å kommunisere til en viss grad, da. Vi skjønner ingenting av det de sier. Vårt språk henger ikke på grep med deres i det hele tatt. Vi er illyrere, det er det at vi er et folk som holder oss samla.

⁴⁰ Tetovo ligg nær grensa til Kosovo og er ein slags sjølvutnemnd albansk hovudstad i Makedonia. Byen, og områda rundt, er albanskdominert, og ein rekner med at kring 90% av folkesetnaden har albansk som morsmål.

Jente 2 fortel at denne religionstoleransen kanskje også er grunnen til at det skjer ei religiøs oppbløming blant unge i Albania. Generasjonane som er fødd medan religionsforbodet var regelen har i dag større høve til å utforske sin religiøse identitet, og fordi religionen aldri kan erstatte den verdien som blir rekna som den viktigaste – at ein er albanar. Dette prinsippet er både ho og fleire av dei andre tydeleg stolte av, og både Jente 1 og Jente 3 seier at dei ynskjer å vidareføre dette prinsippet til sine born. Men aller tydelegast er Gut 2, som seier:

Noe annet jeg vil videreformidle til mine barn, eller implementere inn i deres hjerne, bokstavelig talt, er at albanere generelt ikke tenker på religion som førstepri, og at det er den albanske kulturen og den albanske arven som er viktig. At religionen somregel kommer inn secondhand, men at de til syvende og sist kan velge, og de finner nok ut av det, selv.

9.3 Oppsummert

Informantane er tydelege på at sjølv om albanianismens prinsipp om at det viktigaste alltid er å vere albanar, ikkje muslim eller kristen, stundom blir utsett for press, gjeld munnhellet som ein regel blant alle albanarar. Den albanske delen av ein identitet vil alltid vere framtrudande og overordna den religiøse, hevdar informantane. Sjølv om graden av religiøsitet kan endre seg mellom dei ulike albanske områda, er det til sjuande og sist ein regel som gjeld: Albanarane si tru er albanianismen.

10. Konklusjon

Eg meiner å ha funne tydelege teikn på at albanianismen sine førestillingar om den albanske nasjonen som eit fellesskap tufta på språk, kultur og ei sams verdsett også er ei førestilling ein finn blant unge, muslimske norsk-albanarar. For å kunne finne korleis albanianismens ideologi samsvarer med oppfattingane til informantane, var det naudsynt å studere korleis deira religiøse og nasjonale identitetar kjem til uttrykk.

Informantane definerer seg sjølv på ulikt vis, som albanarar, norsk-albanarar eller nordmenn med albansk bakgrunn, og dei reknar seg alle som muslimar, og alle har dei ei gudstru, anten der er praktiserande, ikkje-praktiserande eller meiner å ha funne ein heilt eigne måte å tilbe guddomen på.

Informantane gjev uttrykk for mange av dei same førestillingane om kva det innber å vere albanar. Fellesskapet er mellom anna knytt til språk, flagg, ei sams historie og ei førestilling om at albanar er noko ein er gjennom arv og albansk blod, ikkje noko ein kan bli. Dei skildrar i stor grad førestillingar om nasjon som er heilt i tråd med albanianismens ideologi, og dei viser til kjennskap til den ideologiske historieskrivinga.

Eg valde også å sjå nærare på kva som særpregar ein albansk, muslimsk identitet. Ingen av informantane har eit nært forhold til organisert religion, men dei gjev likevel inntrykk av at religionen er viktig for deira eigenidentitet, anten dei rekner seg som praktiserande eller ikkje. For nokre av dei, er "muslim" først og framst ein kulturell kategori – men dei understrekar at det er muslimar dei er, sjølv om truslivet kjem i andre rekke.

Albanianismens framste munnhell er påstanden om at "her finst korkje kyrkje eller moskè, albanarane si tru er albanianismen". Eit stort fleirtal av informantane gjev tydeleg uttrykk for at det for dei ikkje berre er eit munnhell, men ein tydeleg røynddom, både for dei personleg og for albanarar i Noreg og i dei albanske områda. Sjølv om makedonske albanarar blir rekna som meir overtyste muslimar og eit potensielt trugsmål mot denne religionstoleransen, meiner informantane at albanianismens grunnprinsipp består også i desse områda.

Eg har måtte avgrense kva delar av albanianismen sine grunnprinsipp eg har hatt høve til å studere nærare, og har såleis måtte velge ut dei prinsippa som flest av informantane nemner spesielt som noko som særpreger det albanske. Men eg finn det særst interessant at dei er så samstemte som dei er: kva det inneber å vere albanar, og kva det inneber å vere ein albansk muslim, er dei i all hovudsak samde om. Sjølv om i alle fall enkelte av informantane kan skuldast for å vere ideologisk skolerte, er det særleg to ting som ser ut til å ligge fast hjå dei alle: det viktigaste limet i den albanske identiteten er deira felles språk. Og uansett kor viktig det måtte vere for dei å vere muslimar, vil alltid den albanske identiteten vere enda viktigare.

10.1 Inspirasjon til vidare forskning

Blant dei mange sidene med materiale eg har, er det nokre punkt eg vonar at andre kunne ha lyst til å forske på seinare. Særleg gjeld dette førestillingar om kva roller kjønna har i både nasjonstradering og religionsutøvinga. Som eg har påpeika tidlegare i oppgåva, kan det ved fleire høve sjå ut til at det er fedrane som blir tildelt rolla som tradisjonsberarar i den albanske kulturen. Det er fedrene som går i moskeen (sjølv om mødrene også har eit kvinnefellesskap der), og det er fedrene som lærer borna om albansk historie – men også dei som bestemmer i viktige saker som omhandlar familien. I mange av intervju er mødrene borte frå informantane sine svar. Fleire av informantane understreker at den albanske tradisjonen har sterke patriarkalske trekk, og eg vonar at denne kjønna tradisjonsoverleveringa er eit felt andre kunne tenke seg å arbeide vidare med.

I denne oppgåva valde eg, for å avgrense materialet, å berre intervju muslimske albanarar om forholdet deira til albanianismen. Oppmodinga er med dette klar: det hadde vore kjekt å vite om religionstoleransen som informantane i denne oppgåva er stolte av, også blir opplevd som ein grunnleggande nasjonal verdi frå ein kristen albansk ståstad.

Som eg gjorde greie for i kapittel 7, har eg lite informasjon om korleis albanarane forhold seg til hagg, den muslimske pilgrimsferda. Ut frå mine intervju kan det sjå ut til at dette er ein del av islam som ein ikkje rekner som ein del av ein albansk, muslimsk praksis. Det kan også sjå ut som om det finst ei pragmatisk line frå mange albanarar i spørsmålet om fødevarer som er rekna som haram, og eg vonar nokon vil ta opp denne tråden og

undersøke kva det er som gjer at pragmatismen gjer seg gjeldande her – om det i det heile tatt eigentleg handlar om å vere pragmatisk, då.

Eg måtte avgrense oppgåva på ein del vesentlege punkt, og desse gjorde eg greie for i kapittel 1.1. Alle desse avgrensingane er sjølvstøtt også element eg vonar at kan inspirere til vidare forskning, både innan religion og historie. Albansk historie, skikkar, tradisjonar og kultur er nokre særst interessante felt, og ei glede å få utforske.

Litteraturliste

Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revidert utgave. London: Verso

Asani, Dafina Percuku (2009): *Albanske nasjonale symboler – hevet over politiske grenser?* Masteroppgave i bosnisk/kroatisk/serbisk kulturkunnskap. Oslo: Universitetet i Oslo

Bakke, Elisabeth (1994): *Balkan – Europas kruttønne*. Opprinnelig trykka i Schola (årgang 2) Nr 4/1994. Henta frå Bakkes eiga heimeside: <http://folk.uio.no/stveb1/Balkan.pdf> 27.01.11

Banac, Ivo (1984): *The National Question in Yugoslavia. Origins, History, Politics*. New York: Cornell University Press

Bloom, William (1990): *Personal identity, national identity and International relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bruun, Arvild (2008): *Europeisk islam. En studie av norske bosnieres forhold til religion*. Masteroppgave i religion og samfunn. Universitetet i Oslo.

Clayer, Nathalie (1997): *Islam, State and Society in Post-Communist Albania*. IPoulton, Hugh og Suha Taji-Farouki (red): *Muslim Identity and the Balkan State*. London: Hurst & Company

Dahl, Ottar (1967): *Grunntrekk i historieforskningens metodelære*. Oslo: Universitetsforlaget

Duijzings, Ger (2002): *Religion and The Politics of 'Albanianism'. Naim Frashëri's Bektashi Writings* i Fisher, Bernd J og Stephanie Schwander-Sievers (red): *Albanian Identities. Myth and History*. Indianapolis: Indiana University Press

Endresen, Cecilie (2010): *Is the Albanian's religion really «Albanianism»? Religion and nation according to Muslim and Christian leaders in Albania*. Doktorgradsavhandling. Oslo: University of Oslo

Engeseth, Marie Kyed (2008): *Nasjonalisme eller dialog i den serbisk-ortodokse kirke? Religion og politikk i Serbia*. Mastergradsoppgave i religion og samfunn. Oslo: Universitetet i Oslo.

Eriksonas, Linas (2004): *National Heroes and National Identities: Scotland, Norway and Lithuania*. Brussels: P.I.E – Peter Lang

Furseth, Inger og Pål Repstad (2003): *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget

Halvorsen, Erik Kihle (2007): *Makedonia – stridens eple. Etnisk nasjonalisme i et etnisk heterogent område.* Hovedoppgave i sosialantropologi. Oslo: Universitetet i Oslo

Hupchick, Dennis P. (2004): *The Balkans. From Constantinople to communism.* Hampshire: Palgrave Macmillan

Kjeldstadli, Knut (1999): *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget.* Oslo: Universitetsforlaget

Kværne, Per og Kari Vogt (red) (2002): *Religionsleksikon.* Oslo: Cappelen

Langholm, Sivert (1967): *Historisk rekonstruksjon og begrunnelse. En innføring i historiestudiet.* Oslo: Dreyer

Leirvik, Oddbjørn (2009): *Kulturelle muslimar. Definisjonsmakt, hegemonikamp og religionspolitikk.* Nytt Norsk Tidsskrift 1:2009, 73-81.

Malcolm, Noel (2002): *Myths of Albanian National Identity. Some key elements, as expressed in the works of Albanian Writers in America in the early Twentieth Century* i Fisher, Bernd J og Stephanie Schwander-Sievers (red): *Albanian Identities. Myth and History.* Indianapolis: Indiana University Press

Malterud, Kirsti (2003): *Kvalitative metoder i medisinsk forskning.* Oslo: Universitetsforlaget

Misha, Piro (2002): *Invention of a Nationalism. Myth and Amnesia* i Fisher, Bernd J og Stephanie Schwander-Sievers (red): *Albanian Identities. Myth and History.* Indianapolis: Indiana University Press

Mønnesland, Svein (2006): *Før Jugoslavia og etter.* 5. utgave. Oslo: Sypress

Nauni, Anila Pavilo (1999): *Migration, Identity and Adaptation. The case of Kosova-Albanian youths and their parents in Oslo.* Hovedfagsoppgave i sosiologi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi. Universitet i Oslo

Ordev, Igor (2008): “Erasing the Past: Destruction and Preservation of Cultural Heritage in Former Yugoslavia. Part I” i *Religion in Eastern Europe XXVIII / 4.*
http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/Ordev_Erasing-Part%20I_Nov%202008.pdf [01.04.11]

Ordev, Igor (2009): “Erasing the Past: Destruction and Preservation of Cultural Heritage in Former Yugoslavia. Part II” i *Religion in Eastern Europe XXIX / 1.*
http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/Ordev_Erasing-Part%20II_Feb%202009.pdf [01.04.11]

Payton, James R. jr (2006): “Ottoman millet, religious nationalism, and civil society: Focus on Kosovo” i *Religion in Eastern Europe XXVI / 1.*
http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/Payton_Ottoman_Feb%202006.pdf. [01.04.11]

- Pettifer, James & Miranda Vickers (2009):** *The Albanian Question. Reshaping the Balkans*. Revidert utgave. London: I.B. Tauris.
- Rapper, Gilles de (2002):** 'Culture' and the Reinvention of Myth in a Border Area i Fisher, Bernd J og Stephanie Schwander-Sievers (red): *Albanian Identities. Myth and History*. Indianapolis: Indiana University Press
- Repstad, Pål (2007):** *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. 4. utgave. Oslo: Universitetsforlaget
- Reuter, Jens (1982):** *Die Albaner in Jugoslavien*. München: R. Oldenbourg Verlag
- Rokkan, Stein (1987):** *Stat, nasjon og klasse. Essays i politisk sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget
- Skjervheim, Hans (2001):** *Deltakar og tilskodar (1957)* i Hansen, Jan-Erik Ebbestad (red): *Norsk tro og tanke, bind 3 1940-2000*. Oslo: Universitetsforlaget
- Smith, Anthony (2001):** *Nationalism. Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press
- Spradley, James P. (1980):** *Participant Observation*. Orlando: Holt, Rinehart and Winston
- Sund, Else (1983):** *Hermeneutikk og innholdsanalyse*. Oslo: Pedagogisk forskningsinstitutt
- Thorkildsen, Dag (1998):** *Nasjon, nasjonalisme og modernisering: Noen sentrale problemer og posisjoner innenfor nasjonalismeforskningen* i Brohed, I: *Kyrka och nationalism i Norden: nationalism och skandinavism de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*. Lund: Lund University Press
- Vikør, Knut S. (2006):** *Islam. Ei faktabok*. Oslo: Spartacus
- Vickers, Miranda (2008):** *The Albanians. A Modern History*. London: I.B. Tauris
- Vogt, Kari (2008):** *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. 2. utgave. Oslo: Cappelen Damm
- Waage, Peter Normann (1996):** *Jeg, vi og de andre. Om nasjoner og nasjonalisme i Europa*. 2. utgave. Oslo: Cappelen
- Wiik, Pål og Ragnhild Bakke Waale (2000):** *Høytidene. Islam*. Oslo: Cappelen

Vedlegg 1 - Intervjuguide

Intervjuguiden er i stor grad den same som Arvild Bruun brukte i sin masteroppgåve frå 2008, men tilpassa målgruppa for min oppgåve. Intervjuguiden føreligg slik den låg føre ved intervju, etter framlegg om endringar frå NSD.

Din bakgrunn:

- Hvor gammel er du?
- Hvor er du født og oppvokst?
- Når kom du til Norge? Kom du sammen med dine foreldre til Norge?
- I hvilken sammenheng kom du/foreldrene dine til Norge?
- Statsborgerskap
- Religion
- Hva anser du som ditt morsmål? Hvilket språk føler du at du behersker best?
- Bosituasjon (hvor bor du? Alene eller med foreldre?)
- Søsken (Hvor mange? Brødre/søstre?)
- Sivilstatus (Gift/ugift? Samboer?) hvordan er din bosituasjon?
- Barn

Foreldrenes bakgrunn:

- Hvor kommer dine foreldre fra? (Tradisjonelt landsbysamfunn versus mer urbant bysamfunn? I hvilket land ligger stedet de kommer fra?)
- Har dine foreldre utdanning? (Hva slags? Hvor har de tatt sin utdanning?)
- Er dine foreldre yrkesaktive? Hva jobber de med?
- Hva slags språk snakker dere hjemme?
- Snakker dine foreldre godt norsk? I hvilke sammenhenger snakker de norsk?
- Hender det at du må fungere som ”tolk” for dine foreldre? I hvilke situasjoner? Hva synes du om det?
- Hvordan opplever du at dine foreldre trives med å bo i Norge? (Har de tett kontakt med hjemlandet?)
- Har foreldrene dine venner med norsk bakgrunn? (Hvem? Arbeidskollegaer, naboer, andre?)
- Bruker kvinnene i din familie *hijab*? (Når? Hvorfor?)
- Er feiring av religiøse høytider viktig hjemme hos dere? (På hvilken måte?)
- Hvor ofte besøker foreldrene dine moskeen? (Forventer de at du skal være med? Hva

synes du om det?)

- Hvilken kontakt har de med imamene?
- Hvordan forholder de seg til Ramadan? Hvor viktig er det å overholde de pliktene?

Din Bakgrunn

- Hva er ditt forhold til «ditt albanske hjemland» i dag?
- (Husker du mye fra krigen dere flyktet fra?)
- Forhold til serbere / makedonere?
- Hvordan ser du på den albansk-muslimske arven?
- Hvordan ser du på situasjonen i «ditt albanske hjemland» i dag?
- Hva ønsker du å videreføre til dine barn av de albanske tradisjonene?

Ditt liv i dag:

- Jobb (hva jobber du med? Hvor lenge har du jobbet der?)
- Utdannelse (Hva studerer du? Med hva?)
- Hva slags venner har du? Dine nærmeste venners religiøse og etniske bakgrunn? Har du venner med norsk bakgrunn?
- Har du noen spesielle fritidsinteresser? Hvilke?
- Fremtidsplaner (hav skal du gjøre når du "blir stor"?)
- Hvilket forhold har du til moskeen? Hvor ofte besøker du moskeen?
- Hvilken kontakt har du med imamene?
- Hvordan forholder du seg til Ramadan? Hvor viktig er det å overholde de religiøse pliktene?
- Strengt? Inne stingt? Ekskuderende? Gir moskeene hjelp? Andre du henvender deg til med spørsmål/råd om forholdet mellom islam og vestlige verdier?
- Hvorfor praktiserer du ikke?
- Hvordan påvirker det forhold til familien? Evt svigerfamilien?
- Hvordan ser du på forholdet mellom å leve i det norske samfunn og det å være muslim? Er det vanskelig å være muslim i et slik samfunn? Føler du at det eksisterer uoppnåelige idealer i de muslimske miljøene? Er det en aksept for at du kan improvisere i forhold til ditt religiøse engasjement.

Tilhørighet

- Det er blitt sagt at barn av innvandrere står med ett ben i hver sin kultur. Hva tenker du om det?

- Det å vokse opp med impulser fra to ulike kulturer, er det vanskeligere i spesielle situasjoner? Hvilke? Hvorfor?
- Hvis du får spørsmål om hvor du kommer fra, hva svarer du da?
- ...avhenger svaret ditt av sosial kontekst?
- Forutsatt at dette er et spørsmål du får ofte; blir du irritert når folk spør deg hvor du kommer fra? (Hvorfor?)
- Hvordan opplever du det å være europeer, men muslim?
- Hva er ”europeiske verdier” for deg?
- Er det noen verdier du vil trekke frem som de spesielt sentrale innenfor det albanske og norske miljøet? (Hvordan forholder du deg til disse?)
- Hva forstår du med begrepene ære og moral?
- Vil du si at du og dine foreldre har ulik oppfatning av æresbegrepet? (På hvilken måte? Hvorfor?)
- Synes du at du lever forskjellig fra ungdommer med norsk bakgrunn? (Hvordan/hvorfor? Hvordan opplever du det?)
- Hvordan opplever du å bli møtt av andre norske? Hvordan ser de på deg?
- Hvordan er forholdet til andre albanske muslimer? Andre muslimer? Synes du det er problematisk å være det (muslim) i det norske samfunn?
- Hvilke tanker gjør du deg rundt Skanderbeg?

Generelle refleksjoner

- Hvilken rolle ser du for deg at religionen skal ha i samfunnet?

Vedlegg 2 – Informantsamtykke

Jeg heter Signhild Stave Samuelsen og er masterstudent i Religion og samfunn ved Det Teologiske Fakultet, Universitetet i Oslo. Jeg skal skrive en masteroppgave hvor identitetsdannelse hos unge voksne norsk-albanske muslimer vil være den ytre rammen for prosjektet. Hvordan informantene forholder seg til religion, og hvilken plass religionen har i deres tilværelse vil være viktig for meg. Samtidig er det viktig for meg å se på deres forhold både til andre muslimer i Norge og etniske nordmenn. Jeg ønsker både å finne ut hvordan du blir møtt av det norske samfunn, altså hvordan du blir tilskrevet identitet, og hvordan du ser på deg selv. Masteroppgaven min skal etter planen leveres våren 2012.

Datamaterialet vil bestå av kvalitative intervjuer. Jeg ønsker derfor å gjøre intervju med deg og bruke deg som informant i oppgaven. Intervjuene vil være på mellom en til to timer lange. Jeg ønsker å ta opp intervjuene på bånd for senere å kunne transkribere intervjuene, fordi dette vil gjøre at nyansene i det som blir sagt mye bedre kommer frem. Det vil også lette intervjusituasjonen ved at jeg ikke trenger å ta notater underveis.

Det er i denne forbindelse viktig å fremheve at forskeren har taushetsplikt. Opptak av intervju vil bli slettet umiddelbart etter at intervjuet er transkribert, og den transkriberte versjonen av intervjuet vil oppbevares på sikkert sted, og slettet ved prosjektets slutt. Opplysningene vil bli anonymisert i all rapportering av studien, og datamaterialet vil bli slettet ved prosjektslutt, 30.06.2012. Det er viktig å påpeke at du stiller opp på dette på frivillig basis, og at det er mulig, på ethvert tidspunkt fram til oppgaven er ferdig, å trekke seg fra undersøkelsen hvis du ikke ønsker å være med lenger.

Skulle du etter intervjuet ha spørsmål, ta kontakt med meg på sjsamuel@student.teologi.uio.no eller 92018508.

Veileder for prosjektet er professor Dag Thorkildsen, som kan kontaktes på dag.thorkildsen@teologi.uio.no eller 22850315.

Jeg er innforstått med det ovenstående, og stiller frivillig opp som intervjuperson i dette prosjektet:

...../.....
Dato underskrift

Jeg, Signhild Stave Samuelsen, er innforstått med kravet om konfidensialitet og anonymitet. Opplysningene som fremkommer i intervjuet vil bli anonymisert i all rapportering av studien, og datamaterialet vil bli slettet ved prosjektets avslutning 30.06.2012. Taushetsplikten vil bli overholdt og ingen utenforstående vil ha tilgang til datamaterialet.

...../.....
Dato underskrift

Vedlegg 3 - Informasjons-epost

Hei!

Jeg heter Signhild Stave Samuelsen og er masterstudent i Religion og Samfunn ved Universitetet i Oslo. Jeg skal skrive en masteroppgave hvoridentitetsdannelse hos unge voksne norsk-albanske muslimer vil være den ytre rammen for prosjektet, og søker i den forbindelse etter informanter mellom 18 og 28 år.

Hvordan informantene forholder seg til religion, og hvilken plass religionen har i deres tilværelse vil være viktig for meg. (Med andre ord er både troende og ikke-troende aktuelle som informanter!) Samtidig er det viktig for meg å se på deres forhold både til andre muslimer i Norge og etniske nordmenn. Jeg ønsker både å finne ut hvordan informantene blir møtt av det norske samfunn, altså hvordan de blir tilskrevet identitet, og hvordan de ser på deg selv. Masteroppgaven min skal etter planen leveres våren 2012.

Datamaterialet vil bestå av kvalitative intervjuer som vil være mellom en og to timer lange. Jeg ønsker å ta opp intervjuene på bånd for senere å kunne transkribere intervjuene, fordi dette vil gjøre at nyansene i det som blir sagt mye bedre kommer frem. Det vil også lette intervjusituasjonen ved at jeg ikke trenger å ta notater underveis.

Det er i denne forbindelse viktig å fremheve at forskeren har taushetsplikt. Opptak av intervju vil bli slettet umiddelbart etter at intervjuet er transkribert, og den transkriberte versjonen av intervjuet vil oppbevares på sikkert sted, og slettet ved prosjektets slutt. Opplysningene vil bli anonymisert i all rapportering av studien, og datamaterialet vil bli slettet ved prosjektslutt, 30.06.2012.

Det er viktig å påpeke at informantene stiller opp på dette på frivillig basis, og at det er mulig, på ethvert tidspunkt fram til oppgaven er ferdig, å trekke seg fra undersøkelsen hvis man ikke ønsker å være med lenger.

Kunne du være interessert i å stille opp?

Ta kontakt med Signhild på sjsamuel@teologi.uio.no eller 92018508.

Veileder for prosjektet er professor Dag Thorkildsen, som kan kontaktes på dag.thorkildsen@teologi.uio.no eller 22850315. Prosjektet er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS

Videresend gjerne denne eposten til noen du tror det kunne vært aktuelt for!

Med vennlig hilsen

Signhild Stave Samuelsen