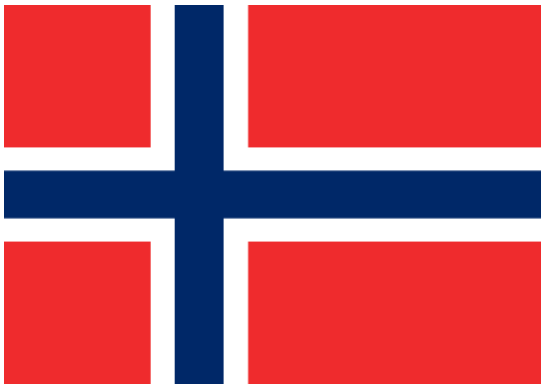
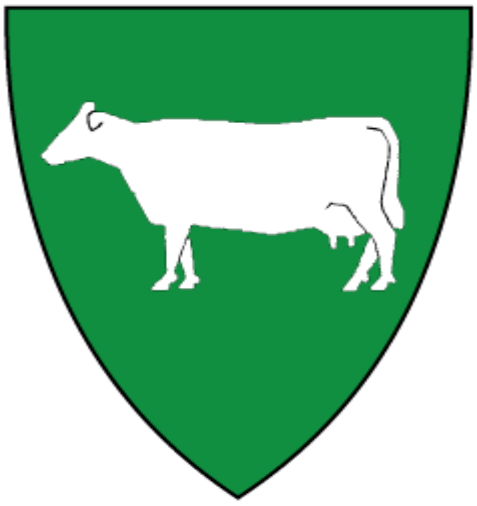
Er den bosnjakiske identiteten i ferd med å forsvinne i Sandnes og Lyngdal?

Masteroppgave i historiedidaktikk
Halil Seferovic
Våren 2016

Universitetet
i Stavanger

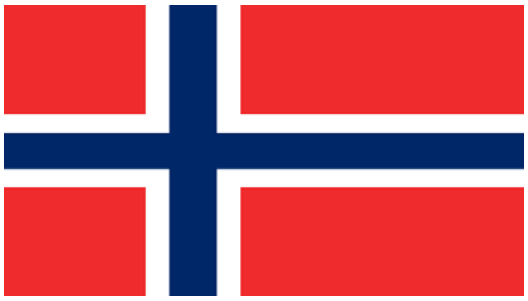
Universitetet i Stavanger

DET HUMANISTISKE FAKULTET

MASTEROPPGAVE

Studieprogram: Master i historiedidaktikk	Vårsemesteret, 2016 Åpen/ ~~konfidensiell~~
Forfatter: Halil Seferovic	…… (signatur forfatter)
Veileder: Olav Tysdal	
Tittel på masteroppgaven: Er den bosnjakiske identiteten i ferd med å forsvinne i Sandnes og Lyngdal? Engelsk tittel: Is the Bosniak identity in the process of disappearing in Sandnes and Lyngdal?	
Emneord: Bosnjak, Identitet, diaspora, offerrolle, islam	Sidetall: 137 (43650 ord) + vedlegg/annet: 0 Stavanger, 13.05.2016 dato/år

[1]


[2]

[3]

[4]

[1] Det offisielle flagget til staten Bosnia og Hercegovina. Hentet fra wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Bosnia_and_Herzegovina#/media/File:Flag_of_Bosnia_and_Herzegovina.svg (Sett: 01.05.2016). **Legg merke til at alle bilder i oppgaven vil ha en note ved siden av seg for å forklare hva bildene er og hvor de er hentet fra.**

[2] Norges nasjonalflagg. Hentet fra wikipedia: https://no.wikipedia.org/wiki/Norge#/media/File:Flag_of_Norway.svg (Sett: 09.05.2016).

[3] Kommunevåpenet til Lyngdal kommune. Hentet fra wikipedia: https://no.wikipedia.org/wiki/Lyngdal#/media/File:Lyngdal_komm.svg (Sett: 01.05.2016).

[4] Kommunevåpenet til Sandnes kommune. Hentet fra google bilder: https://www.google.no/search?q=Sandnes+kommune&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwipmJrZ7bnMAhVJkCwKHSLmC0QQ_AUICCgC&biw=1280&bih=884#imgrc=J8jeDlUaI46OUM%3A (Sett: 01.05.2016).

Forord

Bismillah Al-Rahman Al-Rahim

Jeg dedikerer oppgaven til mine to elskede.

Jeg startet med å skrive om bosnjakene i Norge da jeg skrev bacheloroppgaven. Der skrev jeg om den bosniske diasporaen i Lyngdal. Motivasjonen for å skrive oppgaven er den samme som da jeg skrev bacheloroppgaven. Motivasjonen er ligger i interessert av å se hvordan samfunnsstrukturer og tradisjoner forandres over tid og at jeg vil etterlate noe til fremtidige generasjoner. Jeg ønsker ikke at bosnjakene i Norge skal havne i den historiske glemmeboken.

Det er mange jeg burde takke som har hjulpet meg med oppgaven og studieforløpet mitt. Jeg vil starte med det gode gamle bosniske uttrykket: «Hvala Bogu». Jeg vil takke mine foreldre for deres iherdige støtte gjennom 18 år med skole. De sa «vi vil selge dørhåndtaket vårt for din skole». Med slik støtte i ryggen har jeg holdt meg fokusert gjennom hele studieløpet. Jeg vil også takke mine søsken Hamza og Amina for deres støtte. Jeg vil videre takke min kone Ayse som hjalp meg med mer enn jeg klarer å ramse opp, men en ting hun gjorde spesielt godt var å hjelpe meg med metodedelen i oppgaven. Jeg ønsker å gi en spesiell takk til alle informanter som stilte opp. En stor takk til Philipp Hänsch som har hjulpet meg med utrolig mye. Alt fra ærlig kritikk til kildehenvisninger. Jeg vil takke alle venner, kollegaer, familie og andre som har støttet meg gjennom alle årene med studie. Dere vet hvem dere er. Til slutt ønsker jeg å gi en stor takk til Olav Tysdal som har vært en god mentor og veileder under denne lange prosessen.

Tusen takk alle sammen.

Mai 2016

Halil Seferovic

Bokstaver

I oppgaven og litteraturlisten vil jeg gjengi navnene til forfatterne og setninger på korrekt bosnisk. Derfor har jeg tatt med følgende bokstaver:

Č uttales som *tj* i tjukk

Ć uttales som en mykere form av *tj* i tjukk

Dž uttales som *j* i det engelske ordet joker

Đ (đ) uttales som *j* i det engelske ordet Jew

Š uttales som *sj* i sjef [5]

Ž uttales som *sj* i det engelske ordet pleasure

[5] Legg merke til at bosnjak skrives korrekt bošnjak. Jeg har valgt å skrive bosnjak i oppgaven på grunn av at bokstaven š ikke fantes i word. Det ville blitt tungvint for meg å kopiere š inn i alle bosnjak s-ene jeg har skrevet, i tillegg til at bosnjak er korrekt norsk, men bošnjak ble tatt med i alle boktitlene.

Innholdsfortegnelse

Forord 5
Bokstaver 6
Kapittel 1 9
1.1 Innledning 9
1.1.1 Utredning av problemstillingen og avgrensninger 9
1.1.2 Oppgavens oppbygning og koherens 10
1.2 Tidligere forskning 11
1.2.1 Det historiske og identitet 11
1.2.2 Det diasporiske 13
1.2.2.1 Diaspora generelt 13
1.2.2.2 Diaspora spesifikt 14
1.2.3 Konklusjon og bidrag til forskningen 16
1.3 Teori og terminologi 16
1.3.1 Definisjoner av ord og begreper 16
1.3.2 Transnasjonalisme 17
1.3.3 Diaspora 18
1.3.4 Den teoretiske bagasjen: Hva er en diaspora? 19
1.3.5 Bruk og avgrensninger: Hvordan blir begrepet brukt i oppgaven? 23
1.3.6 Konklusjon 25
1.4 Metode 26
1.4.1 Kvalitative intervjuer 26
1.4.2 Betraktninger og feilkilder 28
1.4.3 Intervjuene 29
1.4.4 Presentasjon av informanter og deres respektive kommuner 29
Kapittel 2 32
2.1 Innledning 32
2.2 Hva er en bosnjak? 33
2.2.1 Nasjonalidentitet 35
2.2.1.1 Opprinnelse, myte og internettisering 36
2.2.1.2 Språk 39
2.2.1.3 «Rent» folk? Det etniske spørsmålet 41
2.2.2 Den Kollektive bevissthet og minnene forbundet til den 42
2.2.2.1 Islamiseringen av folket 43
2.2.2.1.1 Islam og bosnjak - den historiske forståelsen av bosnjakisk identitet 45
2.2.2.1.2 Islam og bosnjak - den moderne forståelsen av bosnjakisk identitet 48

2.2.2.1.3 Den splittede islam 49
2.2.2.2 Utdrivelsen, genocid og offerrolle 53
2.2.3 Sentrale kulturelle tradisjoner 56
2.2.3.1 Ramazan 56
2.2.3.2 Kurban-bajram 57
2.2.3.3 Omskjæring 58
2.3 Et spørsmål om tid. Hvor lenge skal en være bosnjak? 58
2.3.1 Religionen som bindeledd 60
2.4 Konklusjon og bruk av informasjon 60
Kapittel 3 61
3.1 Analysedelene 61
3.1.1 Det subjektive 62
3.1.1.1 Flukt og mishandling 62
3.1.1.2 Offerrolle og genocid 67
3.1.1.3 Islam og bosnjak 71
3.1.1.4 Wahhabisme og bosnjakisk identitet 77
3.1.1.5 Rase og blod 83
3.1.1.6 Den bosnjakiske ambivalensen til det å være norsk 87
3.1.2 Organisering, tradisjon og praksiser forbundet til bosnjakisk identitet 93
3.1.2.1 Sosiale institusjoner 93
3.1.2.2 Tradisjoner og praksiser 99
3.1.2.2.1 Kurban-bajram og ramazan 99
3.1.2.2.2 Omskjæring 114
3.1.2.2.3 Opprinnelsesmyter 116
3.1.3 Konklusjon 124
Bibliografi 127
Litteraturliste 127
Statistiske publikasjoner og rapporter 132
Nettaviser, blogger og lignende artikler skrevet på nett 133
Lover 136
Online-videoer 136
Facebook og andre sosiale chattesider 137

Kapittel 1

1.1 Innledning

1.1.1 Utredning av problemstillingen og avgrensninger

Temaet for denne masteroppgaven er identitet og diaspora. Det handler spesifikt om den etniske identiteten til folk som har et diasporaopphold. Som studieobjekt har jeg valgt den norsk-bosnjakiske befolkningen i Sandnes og Lyngdal. Dette er en sammenlignende studie som prøver å få frem hva den bosnjakiske identitet er og består av, hvordan den kommer til uttrykk, om den opprettholdes i det hele tatt og hvem som har opprettholdt den i Sandnes sammenlignet med Lyngdal. Problemstilling er: **Er den bosnjakiske identiteten i ferd med å forsvinne i Sandnes og Lyngdal?** Oppgaven er en fenomenologisk studie av den norsk-bosnjakiske identitet og dens opprettholdelse i Sandnes sammenlignet med Lyngdal.

Fenomenologiske studier beskriver den meningen mennesker legger i en opplevelse knyttet til en bestemt erfaring av et fenomen (Postholm, 2010, s. 41). Jeg legger til grunn at ordet fenomenologi gjenspeiler den moderne bruken av ordet som er: "...any of various philosophical methods or theories (often influenced by the work of Husserl and his followers) which emphasize the importance of analyzing the structure of conscious subjective experience" ("Phenomenology", 2016). Med andre ord vil oppgavens tyngde være i tolkningen av subjektenes *opplevelser* og subjektive *forståelse* av bosnjakisk identitet i de to respektive kommunene. Det vil si å forstå hva informantene forbinder med det å være bosnjak ved å se på deres subjektive forståelse av hva en bosnjak er. Deres opplevelse av et gitt fenomen gjenspeiler deres forståelse av det. Hvis *x* er *y* opplevelsesmessig, er *x* også *y* i en persons forståelse av *x*.

Jeg kan ikke finne ut av om den bosnjakiske identiteten er på en svinnende front før jeg utreder om hva den er og består av. Spørsmålene «hva *var* en bosnjak?» og «hva *er* en bosnjak?» er sentrale for å studere hva som skjer med de sentrale identitetsdelene til den bosnjakiske minoriteten i Sandnes og Lyngdal. På bakgrunn av dette utredes det om de historiske aspektene som er forbundet med landområdet der den moderne staten Bosnia og

Hercegovina befinner seg og gjennom dette drøftes det hva den bosnjakiske identiteten består av.[6]

Om en gruppe er en diaspora, er sentralt for å forstå hva som skjer og vil skje med dens identitet. Derfor vil jeg i tillegg drøfte om bosnjakene i de to respektive kommunene har karakteristikkene som konstituerer det å være en diaspora. For å få dette til må terminologien være på plass, slik at forskningen kan foregå effektivt. Begrepene diaspora, bosnjak og identitet får en fremtreden plass i utredningen av oppgaven. Til slutt vil praksiser og opprettholdelsen av praksisene bli vektlagt for å se om identiteten vil forsvinne eller ikke, for hvordan skal en opprettholde en identitet uten å ha praksiser som bekrefter og styrker den?

1.1.2 Oppgavens oppbygning og koherens

Oppgaven er fordelt på tre hovedkapitler hvor hvert av kapitlene behandler forskjellige emner knyttet til de foregående kapitlene. Kapitlene tar opp hvert sitt tema. På den måten kan kapitlene virke som alenestående, men om en ser på helheten, danner det et bilde av forskningsprosessen fra problemstilling til ferdig forskningstekst. Samtlige kapitler går over i hverandre, henviser til hverandre og har på den måten en koherens. Kapitlene er introduksjonskapitlet, identitetskapitlet og analysekapitlet.

I introduksjonskapittelet presenterer jeg problemstillingen i oppgaven, hvordan jeg kommer frem til løsningen av problemet, hva underproblemstillingene er, definisjoner av sentrale begreper, teori og metode. I kapittel to utredes og drøftes hva bosnjakisk identitet er og hvordan den kommer til uttrykk i den kollektive bevisstheten til bosnjakene ved å se på fenomener som minne, historie, språk, myter og religion. I kapittel tre analyseres materialet for å belyse om bosnjakene i de to respektive kommunene har opprettholdt identiteten og om de har sentrale diaspora trekk. Dette vil gi rom for å svare på problemstillingen i konklusjonen. Legg merke til at hele oppgaven er satt opp på en slik måte at det drøftes og gjøres en utvelgelse fra min side. Dette på grunn av at fenomenet som utforskes krever en begrepsforklaring, drøfting og utvelgelse.

[6] Videre i oppgaven blir forkortelsene BiH og Bosnia brukt for staten eller regionen Bosnia og Hercegovina. Grunnen til dette er at disse to begrepene er brukt mest i det akademiske og offentlige språket i Bosnia og gjør oppgaven mer leservennlig.

1.2 Tidligere forskning

I dette avsnittet skal jeg ikke ta med all informasjon samlet fra alle bøkene, oppgavene eller artiklene jeg har sett eller lest angående emnet. Jeg vil kun fremheve de verkene som er av større betydning for oppgaven. Av disse verkene vil jeg nevne det generelle ved dem, med andre ord hva de generelt handler om, for deretter å konsentrere meg om hva som var knyttet spesifikt til min oppgave. Jeg vil også vurdere relevansen av materialet. I min oppgave er det historiske og diasporiske aspektet det viktigste, fordi disse vil gi svar på problemstillingen. Derfor har jeg valgte å konsentrere meg om hva tidligere forskning sier om *historien* og *diasporaidentiteten* til bosnjakene. Dette er to separate tema, derfor har jeg valgt å vie en del av oppgaven til begge.

1.2.1 Det historiske og identitet

Det er skrevet en mengde verker om bosnisk historie, slik som *The History of Bosnia from the middle ages to the present day* av Marko Attila Hoare (2007), historiker Mustafa Imamovićs *Historija Bosnjaka* (1998) (historien til bosnjakene) og *A Concise History of Bosnia* (2015) av Cathie Carmichael. Jeg har valgt å utrede om tre bøker som jeg mener er av spesiell betydning for oppgaven. For å forstå bosnjakisk identitet må det historiske være på plass. Jeg støtter den moderne forståelsen av nasjonalidentitet som er basert på den kulturelle *prosessen* kontra det biologiske (Wimmer, 2011, s. 35-51). Denne prosessen er alt fra forestillinger til levde realiteter av disse forestillingene i sosiokulturelle sammenkomster, kommunikasjon, levemåte, språk og institusjonsbygging. Samtidig forstår jeg at identiteten til enhver nasjon henger sammen med historien til nasjonen. For å klargjøre historien til den etniske gruppen som kalles for bosnjaker, benyttet jeg boken *Bosnia: A Short History* (1994) til den profilerte historiker og «King´s Scholar» ved Eton College, Noel Malcolm.

Malcolms bok handler om *bosnisk* historie. I boken beskrives den respektive historien til de folkegruppene som har bodd i regionen i og rundt BiH. Dette innbefatter serbere, kroater, bosnjaker, jøder, romfolket og andre. Den gruppen forskeren har lagt mest vekt på er de bosniske Muslimene.[7] Boken har et historiespenn på over 2000 år, hvor han går fra illyrerne til BiHs første frie president, Alija Izetbegović. Det som var nyttig for oppgaven, var at boken gi en helhetlig oppfattelse av det historiske Bosnia og hvordan kultur har påvirket

[7] De bosniske Muslimene er et synonym for de bosniske bosnjakene. Muslimer ble brukt med stor M for å kategorisere nasjonalidentitet, istedenfor liten m som gjenspeiler religiøs identitet.

identitetsforståelse gjennom historien. Det som jeg har tatt med fra boken og brukt mest i oppgaven, var islamiseringen og betydningen islam har for konstitueringen av bosnjakisk identitet. Dette skriver Malcolm om i islamiseringskapitlet, og det er et gjennomgående tema både direkte og indirekte i hele boken.

Det andre litterære verket jeg støtter meg på er *Bošnjaci i Evropa: Bošnjačko razumijevanje Evrope i zapadnoevropske kulture u periodu austrougarske uprave nad Bosnom i Hercegovinom 1878-1918* (2013).[8] Boken ble skrevet ved Sarajevos islamske fakultet som masteroppgave og sener gitt ut som bok av foredragsholder og imam for *Iqtiqlal* moské (BiH), Abdulgafar Velić. Denne boken handler om dobbeltmonarkiet Østerrike-Ungarns innflytelse på *bosnjakisk* kultur og identitet fra 1878-1918. Boken behandler andre temaer også, men det er i bosnjakenes syn på seg selv og andre tyngden i boken ligger. For min oppgave var boken relevant for å se hvordan bosnjakene konstruerte og inkorporerte islam som bosnjakisk identitetsbærer og markør. Jeg har selv lurt på hva islam betyr for bosnjakisk identitet og boken gir en innsikt i hvordan den bosnjakisk identitet er påvirket av islam.

Jessie Hronesova tar PhD-kurset ved Universitetet i Oxford relatert til etterkrigs BiH. Hun skrev masteroppgave ved Universitetet i Oxford og hennes oppgave ble utgitt som bok med tittelen *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia And Hercegovina (Prager Schriften zur Zeitgeschichte und zum Zeitgeschehen, Volume 5)* (2012). Boken handler om den historiske konstruksjon av identitet i BiH og hvordan identiteten utarter seg blant ungdom i moderne tid. Hronesova utdyper og forklarer hvordan bosnjaker (bosniske muslimer) definerer seg selv i motsetning til kroater og serbere og i tillegg ser på islam som en del av deres etniske identitet som bosnjaker (Hronesova, 2012, s. 31-58). Det hun ikke gjør, og det jeg ønsker å bidra med til forskningen på dette feltet, er å vise hvordan islam spilte en viktig rolle i bosnjakenes oppfattelse av seg selv, til og med før Østerrike-Ungarn innvandrete landet i 1878. Hronesova utdyper heller ikke hvordan *hanafi*-lovskolen og ikke alle sunniislamske retninger (slik hun impliserer gjennom hele teksten sin), konstituerer en viktig del av den bosnjakiske identitet.[9] Hun vurderer heller ikke *salafismens og*

[8] Tittelen oversatt betyr *Bosnjakene i Europa: Den bosnjakiske forståelsen av Europa og den vesteuropeiske kultur i perioden Østerrike-Ungarn styrte Bosnia og Hercegovina 1878-1918.*

[9] Hanafi-lovskolen er en islamsk lovskole som er basert på tradisjonell tolkning av rettslige spørsmål innenfor sunniislam. For mer informasjon om lovskoler innen sunniislam se Vogt, 2005, s. 87-90.

wahhabismens spredning og oppstykking av den bosnjakiske identitet.[10] Hanafi-lovskolen, salafisme og historien før Østerrike-Ungarn perioden er noe jeg har tatt høyde for og kommer til å bidra med i forskningsfeltet.

1.2.2 Det diasporiske

Når det gjelder studiet av den norks-bosnjakiske diasporaen har jeg støttet meg på flere forskningsverk, men det er fire jeg ønsker å fremheve. Disse forskningene var nyttige for å forstå bosnjakisk identitet og hvordan en diaspora konstrueres, opprettholdes og utvikles. Det er to masteroppgaver og en bacheloroppgave som handler om bosnjaker spesifikt, mens antologien er forbundet til flere folkegrupper fra Bosnia og hvordan de lever i en diaspora. Hva en diaspora er rent teoretisk blir utredet i terminologidelen.

1.2.2.1 Diaspora generelt

Den generelle delen handler om hvor langt diasporaforskningen har kommet, med andre ord forskningsstatus. Her vil jeg kun vise at jeg har lest meg opp på fenomenet og gjort et utvalg av hvilke forskere jeg velger å støtte meg på. Jeg utdyper diasporafenomenet i teoridelen, fordi dette fenomenet krever en grundig utredning og drøfting fra min side. Når det er sagt, har jeg valgt to bøker som jeg har *hentet* informasjon ifra.[11] Den ene er teoretisk tung og utredende, mens den andre er en kort introduksjon til diasporafenomenet

I antologien til Rainer Baubök og Thomas Faist, *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theoris and Method* (2010), utredes det om diasporafenomenet, både teoretisk, metodisk og forskningsstatus. Forskerne forklarer at diasporadefinisjonene har tre karakteristikker som igjen kan deles opp i en sub-divisjon av ny og gammel måte å forstå fenomenet på (Faist, 2010, s. 12-14). Det blir teoretisert gjennom hele boken om hva diaspora er, hvordan det burde forstås i sammenligning med transnasjonalisme og i motsetning til politisk opportunisme. Det konkluderes med at diaspora og transnasjonalisme er to forståelseshorisonter som supplerer hverandre, behandler samme fenomener og deler fag, slik som politikk.

[10] Salafismen og wahhabismen er begge retninger innenfor den puritanske bevegelsen i sunniislam som er kjent som salafi-bevegelsen (Bangstad, 2014).
[11] Med hentet mener jeg at antologien sier at «Brubaker forteller utredende om identitet her og der», da gikk jeg videre og leste om det Brubaker fortalte om identitet.

Den andre boken er *Diaspora A Very Short Introduction* (2013) skrevet av Kevin Kenny. Han problematiserer hvordan diasporabegrepet har blitt brukt og henviser til at en burde ha et standpunkt om hva en diaspora egentlig er (Kenny, 2013, s. 1-15).[12] Videre utreder han om hvordan migrasjon, forholdet til oppfattet hjemland og viljen til å returnere påvirker diasporaforståelsen. Han behandler flere forskjellige diasporaer og bruker de som eksempler på hvordan diaspora burde forstås.

1.2.2.2 Diaspora spesifikt

Den første oppgaven dette studiet har hentet informasjon fra er bacheloroppgaven med problemstillingen *Finnes det en bosnisk diaspora i Lyngda?* skrevet i 2014.[13] Jeg velger å bruke forskningsfunnene i bacheloroppgaven, fordi masteroppgaven bygger videre på de. Generelt handler oppgaven om konstruksjon og forståelse av diasporaidentiteten til bosnjakene i sørlandsbyen Lyngdal (Vest-Agder). Oppgavens tyngde ligger i analysen av intervjuene gjort med bosnjakene i Lyngdal. Oppgavens relevans for masteroppgaven ligger i strukturen, spesifikt hvordan argumenter for nasjonalidentitet bygges opp, og intervjuene som ble gjort. Oppgavens innsyn i hvordan bosnjaker tenker og konstruerer identitet i Lyngdal når det gjelder diasporaidentiteten, er videreutviklet og brukt for å undersøke det samme fenomenet i Sandnes og Lyngdal.

Antologien *The Bosnian Diaspora, Integration in Transnational Communities* (2011) som er redigert av professorene ved NTNUs "department of Social work and health science" Marko Valenta og Sabrina P. Ramet, tar for seg den *bosniske* diaspora med fokus på bosnjaker og bosniske kroater. Antologiens tyngde ligger i forståelsen av den bosniske diaspora internasjonalt og hvordan denne opprettholdes, utvikles og belyses fra forskere. Presentasjonen er stykket opp i tre deler hvor den ene tar for seg integrasjon og transnasjonalisme, den andre transnasjonalisme fra *makro* og *mikro* perspektivene og den siste behandler identiteter, dag til dag realiteter og flere tilhørigheter. I denne oppgaven brukes antologiens forklaring av den transnasjonaleideniteten og etnisitet. I metodedelen til antologien argumenteres det for at etnisitet er et produkt av spesifikke sosiale prosesser (Wimmer, 2011, s. 35-51). Forståelsen av etnisitet tar jeg tar for meg i kapittel to og drøfter min posisjon. I antologien argumenteres det ikke for at bosnjakisk identitet er sammensatt av og oppretthold i bosnjakenes forståelse og utlevelse av islam og forholdet de har til

[12] Dette er noe jeg også gjør i teoridelen.
[13] Seferovic (2014), upublisert bacheloroppgave i historie, Universitetet i Stavanger.

offerrollen. Hanafi-lovksolens sentrale plass og wahhabienes betydning for bosnjakisk identitet i diasporaene er heller ikke tatt høyde for. Hva de opprettholdende elementene til identiteten er, har Hariz Halilovich drøftet. Halilovich mener at det er stedstilhørigheten (hvilken by eller distrikt en er ifra i BiH), mer enn den etniske identiteten (Halilovich, 2011, s. 63-78) som opprettholder identiteten som diasporafolk. Jeg vil vise at denne forståelsen ikke er representativ for den bosniske diasporaen (i Norge) gjennom å vise bosnjakenes forbindelse til sentrale elementer av den bosnjakiske identiteten. Det er heller ikke foretatt en sammenligning av den bosnjakiske identiteten i større og mindre diasporaplasser (slik som store kommuner sammenlignet med mindre kommuner).

Den andre publikasjonen jeg har benyttet er en masteroppgave skrevet av Irfan Turkovic (2010). Titelen er *Markeringen av islamske helligdager i Bosnia og Hercegovina. Fra kommunisme via krig til eksiltilværelse*. Turkovic brukte intervjuene med bosnjaker som lever i Norge og Sverige, til å belyse hvordan situasjonen rundt helligdagsmarkeringer *var* for bosnjaker i BiH. Han belyser også hvordan sitasjonen *er* etter ankomsten til Norge og Sverige. Det som var relevant for denne oppgaven var intervjuene og analysen av dem. Det viktigste som jeg har tatt med fra Turkovics oppgave er erindringen av tradisjonelle og kulturelle praksiser, opprettholdelsen av praksisene og praksisene forbundet til tradisjonen/kulturen.

Den siste publikasjonen er masteroppgaven til Adnan Ramic (2011). Oppgaven heter *Bosnian and Herzegovinian diaspora in Norway: upward mobility and social cohesion within the Norwegian society*. Tyngden i oppgaven ligger i undersøkelsen av den sosiale mobiliteten til bosnjakene i Sandnes/Stavangerregionen og hvordan denne påvirket det sosiale limet til bosnjakene. Han brukte deltager-observatør intervjumetoden (Adnan Ramic, 2011, s. 40-46). Oppgaven berører ikke identitet like mye som det berører sosial mobilitet. Han går innom diaspora og forståelsen av identitet i kapittel 2.3 og 2.4, men han verken problematiserer eller bruker det konkluderte materialet i drøftedelen. Spørsmål som «hva er en bosnjak» og problemet rundt selvidentifikasjon er ikke problematisert. Det som jeg bruker fra oppgaven, er problematiseringen rundt diasporabegrepet og den metodologiske diskusjonen han fører (Ibid., s. 10-23 og s. 38-47).[14] Videre gir oppgaven innsikt i hvordan den sosiale koherensen

[14] Det er fra disse sidene jeg har *hentet* strukturen og noe informasjon om diasporaproblematiseringen og metodebruk.

til bosnjakene i Sandnes og Stavanger er, noe som jeg har brukt for å lage spørsmål om sosialt samhold hos bosnjakene i Sandnes.

1.2.3 Konklusjon og bidrag til forskningen

Jeg har ikke funnet noen som skriver om eller belyser i et sammenlignende perspektiv hva den bosnjakisk identiteten består av og hvilke deler som opprettholder dens eksistens i en større kommune sammenlignet med en mindre kommune i en oppfattet diaspora (slik som Norge). Oppgaven sikter til å vise på en ny måte innenfor forskningsfeltet hvordan islam (hanafi-lovskolen), offerrollen, tradisjoner og praksiser forbundet til islam og institusjoner konserverer den bosnjakiske identitet i Sandnes (større kommune) sammenlignet med Lyngdal (mindre kommune). Det er det nye jeg ønsker å bidra med i forskningen.

1.3 Teori og terminologi

1.3.1 Definisjoner av ord og begreper

I dette underkapitlet skal jeg drøfte og definere begrepene jeg skal bruke for å sikre kvaliteten i oppgaven. Noen av begrepene vil bare bli nevnt og forklart i en fotnote eller i selve teksten, mens andre vil bli grundig drøftet. Jeg ønsker at leseren legger spesielt merke til begrepene arv, tradisjon, trauma, genocid, Lyngdal-bosnjak, Sandnes-bosnjak, identitet, de andre og oss. De tre viktigste begrepene i denne oppgaven er *diaspora*, *bosnjak* og *identitet*.

Med *tradisjon* mener jeg noe som er overført, gjerne fra foregående generasjon til neste.[15]

Når jeg bruker ordet *arv* mener jeg generelt ting og/eller oppfatninger som er eldre og overlevert gjennom flere generasjoner.

Identitet på et generelt grunnlag er selvbilde, med andre ord den man er eller oppfatter seg selv til å være (Identitet, 2015).[16]

[15] Legg merke til at dette er hva jeg legger i ordene og ikke nødvendigvis gjenspeiler deres definisjoner i ordbøker eller annet.

[16] Identitetsbegrepet vil ikke bli drøftet på samme måte som diasporabegrepet, fordi jeg skal undersøke nasjonalidentitet og ikke identitet som et teoretisk fenomen. Her har jeg allerede en del kunnskap fra før av og jeg vil bygge videre på det som er skrevet om i bacheloroppgaven som avgrenset teoretisk utgangspunkt. Dette kommer frem i kapittel 2 underkapittel nasjonalidentitet. Hva en bosnjak er blir drøftet i kapittel 2.

Med *trauma* mener jeg en type tilstand og oppfatning om seg selv som blir forårsaket av intenst stressfulle begivenheter som direkte eller indirekte berører deg. I det bosniske tilfelle er det trauma om flukt og folkemord.

Med *Sandnes- og Lyngdal-bosnjak* mener jeg bosnjaker som bor i Sandnes og Lyngdal.

De andre gjenspeiler et signifikant andre som du eller flere som deler din oppfattelse definerer dere i motsetning til. *Oss* er hva du og din gruppe oppfatter dere selv for å være og motsetningen til alle *de andre*.[17]

Kommune er betegnelse på et geografisk avgrenset område eller fellesskap som nyter en viss grad av selvstendighet i forhold til overordnede organer (Thorsnæs & Berg, 2016).

I denne oppgaven blir *større kommune* definert som en norsk kommune som har over 50 000 innbyggere. En *mellomstor kommune* er en kommune med 10 000 - 49 000 innbyggere. En *mindre* kommune er en norsk kommune som har 5000 - 9000 innbyggere. En *liten* kommune er en norsk kommune med 5000 innbyggere eller mindre.[18]

Genocid har internasjonalt falt på at det er "The deliberate and systematic extermination of an ethnic or national group" ("Genocide", 2016). Om begrepets forståelse burde fornyes, er det diskusjon om (Goldhagen, 2009, s. 3-32).[19]

En *institusjon* er et sett med normer og en sosial praksis som regulerer den måten samfunnsmedlemmer løser viktige og tilbakevendende oppgaver på (Tjora, 2015).

1.3.2 Transnasjonalisme

For å forstå dagens akademiske diskusjon om nasjonalidentitet kommer en ikke forbi begrepet transnasjonalisme. Begrepet blir definert som:

---

[17] Legg merke til at de andre og oss har den definerte betydningen når de skrives i kursiv i denne oppgaven eller med fortegn slik som «de andre».

[18] Det blir gjort rede for hva definisjonen til en stor, mellomstor og liten kommune er i Norge, men definisjonene virker arbitrære og derfor velger jeg å definere det slik jeg har gjort, fordi oppgaven ikke handler om statlig tilskudd eller skoleinndeling, men identitet (Hauge og Haagensen, 2011, s. 3).

[19] Legg merke til at ordet og dets legale definisjon er et tema som blir drøftet internasjonalt. Daniel Jonah Goldhagen påpeker at politiske identiteter er utelukket fra den internasjonalt aksepterte definisjonen. Han sier at forsøket på utryddelsen av kommunistiske indonesere som ble drept i 1965 på bakgrunn av deres politiske ståsted, ikke er til å bli forstått som et forsøk på genocid, ifølge den internasjonale definisjonen. Dette er noe autoren (jeg vil legge til med full rett) kritiserer (Goldhagen, 2009, s. 25-32).

> transnationalism here denotes sustained regular or situationally mobilized involvements of migrants and their children in a few or several economic, political, social and cultural (symbolic and material) affairs of their home country or other countries at different national or local (households, informal, communities, institutions) level. (Valenta & Ramet, 2011, s. 15)

Det akademiske studiet av transnasjonalisme kan bli sett fra to perspektiver, *makro* (ovenfra) og *mikro* (nedenifra) (Ibid.). Når vi snakker om *makro* studiet av fenomenet siktes det til hvordan statlig politikk påvirker en persons forhold til det internasjonale samfunnet. For eksempel hvordan en bosnisk migrant vil forholde seg til identiteten hvor en statlig politikk stenger dørene for permanent oppholdelse i et mottakerland, i tillegg til at hjemlandet legger økonomien til rette for emigranten til å returnere. Det den bosniske migranten vil få, er et forhold til andre nasjoner på en slik måte at han vil se hvordan han skal komme seg videre dit, samtidig som han bor i oppholdelseslandet og opprettholder kontakt og bånd til BiH (Ibid., s. 16-17). Mikro perspektivet gjelder hverdagslige og personlige forhold til transnasjonalidentiet, slik som å sende penger til BiH, grasrot bevegelser og familiebesøk til hjemlandet (Ibid., s. 17-19).

I dette studiet av den bosnjakiske diasporaen spiller den transnasjonaleidentiteten en rolle med henhold til norskhet. Med det mener jeg hvordan norsk-bosnjakiske identiteten i kommer til uttrykk i utsagn som «jeg er norsk-bosnjak». Betyr dette at en har norsk kultur, men er bosnjak etnisk? Hva mener de med etnisitet? Jeg har hørt utsagn fra den yngre generasjonen som «du kan ikke være bosnjak med mindre en av dine foreldre er fra Bosnia». Dette er noe som konnoterer biologisk tenkning og ikke er langt fra rasetenkning. Jeg velger å ta med det transnasjonale perspektivet, fordi samtlige av mine informanter besøker BiH, men kan ikke tenke å bo der på grunn av økonomi, venner, liv og familie i Norge, i tillegg til at ingen av informantene tror de kan bli norske.

1.3.3 Diaspora

Jeg vil starte dette delkapittelet med et sitat fra diasporaforsker Robin Cohen som på en enkel, men akademisk versatil måte forklarer begrepets kompleksitet og omstridde essens:

> There is little doubt that the reason why the term diaspora has become so contested is that it has become so popular. Friends, enemies and sceptics at least concur on that. For Soysal, the term has become 'venerated', for Anthias it has become a 'mantra', for Chariandy it is 'fashionable' and 'highly-favoured', for Sökefeld the term is 'hip' and 'in'. One scholar, Donald Akenson, is so annoyed at its popularity that he complains that 'diaspora' has become a 'massive linguistic weed'. (Cohen, 2008, s. 15)

En ser fra begynnelsen av begrepsdrøftelsen at begrepet krever en gjennomgang som andre ikke har samme behov for. For å finne ut av hvordan diaspora skal bli brukt er det tre spørsmål som burde besvares. Disse er: «Hvor kommer ordet diaspora ifra?», «Hva er en diaspora?» og «Hvordan skal begrepet brukes i denne oppgaven?».

Det mest naturlige er å starte med hvor det etymologiske opphavet til ordet ligger. Ifølge Websters ordbok stammer diaspora fra to rotord. Rotordene er *dia* (gjennom) og *speirein* (å spre eller å så) (Webster's Dictionary, 1978, s. 504). I tillegg nevnes det et par eksempler, slik som at jødene ble *dispersed* etter Babylon falt. Det engelske *dispersed* blir definert som «to break up and scatter in all directions» (Ibid., s. 528). Med andre ord forutsetter det etymologiske opphavet til ordet at det er noe/noen som har blitt spredt ut og sådd i en annen jord enn den/det opprinnelig kommer ifra.[20] Dette forutsetter jeg som den generelle forståelsen til ordet. Det nevnes ikke noe om tvunget eller frivillig spredning. For å finne ut av om elementer slik som frivillig eller tvunget migrasjon er en del av diasporabegrepet, blir det neste spørsmålet: Hva er en diaspora?

1.3.4 Den teoretiske bagasjen: Hva er en diaspora?

Synet på hva en diaspora er varierer veldig fra lærd til lærd.[21] I bacheloroppgaven brukte jeg en standard som er hensiktsmessig å bruke i denne oppgaven. Det er definisjonen til Gerard Chaliand og Jean-Pierre Rageau. Den forutsetter fire kriterier for å definere en folkegruppe som bor utenfor sitt opprinnelige landområde for diaspora. Etter å ha studert fenomenet mer, mener jeg at det må en grundigere drøfting av begrepet for å forstå og bruke dets potensial fult ut. Jeg har valgt ut to *diasporaresepter* for å svare på spørsmålet om hvordan jeg skal bruke

[20] Det interessante med et frø er at det inneholder alle genetiske kodene til «moderplanten», og om det får de rette vilkårene, vokser det og blir til en kopi av «moderplanten» i en annen jord.
[21] For en grundig drøfting av dette temaet se Cohen, 2008, s.1-19.

diasporabegrepet i oppgaven. Før disse *reseptene* skal jeg først se på den teoretiske drøftingen av ordet diaspora. Dette fordi den teoretiske drøftingen belyser den praktiske utførelsen av oppgaveløsningen. I tillegg vil jeg demonstrere at diasporabegrepet har sine problemer og at det må gjøres en utvelgelse fra min side for å bruke begrepet gjennom masteroppgaven.

Den metodologiske bruken av diaspora har hovedsakelig forholdt seg til et par strikte kriterier som det var intersubjektiv enighet om (Faist, 2010, s.12). Disse var sentrert rundt de historiske opplevelsene til spesifikke grupper som opplevde tvungen utdrivelse, spesielt armenerne og jødene (Ibid.). Dette har blitt kritisert i de siste årene av sosialkonstruktivistene (Cohen, 2008, s. 8-11). På bakgrunn av plass og tid vil jeg ikke ta med enhver innvending mot den tradisjonelle måten å forstå diaspora på, men jeg skal velge de punktene jeg anser som de viktigste for diasporastriden.[22] Jeg kommer først til å ta for meg kritikken av diasporabegrepet, før jeg går over til hva diasporaforskerne har svart, med det forbehold at jeg drøfter standpunktene underveis i prosessen.

En av sosialkonstruktivistene er Stuart Hall. Han påpeker at den tradisjonelle måten å forstå diaspora ikke nødvendigvis lever opp til hva som egentlig er en diaspora. Den gamle måten å forstå begrepet bruker ikke begrepets potensial fult ut. Hall sier:

> I use this term here metaphorically, not literally: diaspora does not refer us to those scattered tribes whose identity can only be secured in relation to some sacred homeland to which they must at all costs return, even if it means pushing other people into the sea. (Hall, 1990, s. 235)

Det Hall mener er at diasporaidentiteten ikke bare er knyttet til den tradisjonelle forståelsen av diasporaformelen som er folkegruppe + utdrivelse + drøm om tilbakevendelse til hjemland = diaspora (med klare konnotasjoner til de jødiske settlerne i Palestina og Israel).

En annen forsker som kritiserer den tradisjonelle bruken til diasporabegrepet er Roza Tsagarousianou som bemerker at "hjem" ikke er hva det engang var: "Within the frame of contemporary diasporas, the notions of „home" and when a location becomes home are therefore linked with the issues related to inclusion or exclusion which tend to be subjectively experienced depending upon the circumstances" (Tsagarousianou, 2004, s. 57). Med andre

[22] Jeg tar kort opp den tradisjonelle måtens nye posisjoner nede, men om en ønsker en dypere forståelse av den tradisjonelle diasporaforståelsen se Cohen, 2008, s. 1-4.

ord er de sterke forbindelsene mennesker har til flere plasser gjennom geografiske og kulturelle barrierer, blitt en av de viktigste merkelappene til noen av de moderne diasporaforståelsene (Ibid.). Det at hjemmet (sett på som hjemlandet) ikke lengre er hva det engang var, blant annet på bakgrunn av den teknologiske utviklingen av moderne kommunikasjons- og transportmiddel, er et variabel som moderne diasporaforskning burde ta høyde for. Det er noe jeg har lagt merke til i mine studier av diasporafenomenet med henhold til internettets slagkraft når det gjelder å spre «hjemmet». Både historiske, mytiske, språklige og nasjonale verdier blir spredt via nettet fra «hjemlandet» og videre ut til de som lever i diasporaen. På den måten får disse hjemlandet i hjemmet.[23] Bruken av metodologisk kosmopolitisme eller pluralisme, som hovedsakelig legger vekt på den transnasjonale identitet og at denne er flytende, er et alternativ til den tradisjonelle bruken til diasporabegrepet (Cohen, 2008, s. 13-14).[24]

Kritikken til sosialkonstruktivistene har ikke gått ubemerket i diasporaforskningen. Cohen berører problematikken ved å vise at mange bruker diasporabegrepet for løst, og at det kan bli fare for at begrepet og dets metodologiske og analyserende slagkraft mister sin funksjon (Cohen, 2008, s. 8-10). Cohen sier:

> In particular, they sought to deconstruct the two core building blocks of diaspora, home/homeland and ethnic/religious community. 'Home' became increasingly vague, even miasmic, while all ethnicities, they suggested, had to be dissolved into their component parts and surrounding context – divided by gender, class and race and other segments and enveloped by a world of intersectionality, multiculturality and fluidity. (Ibid., s. 9)

En annen anerkjent diasporaforsker, Roger Brubaker, påpeker også at mange bruker diasporabegrepet for løst og sier: "if everyone is diasporic, then no one is distinctively so" (Brubaker, 2005, s. 3). Brubaker understreker at, selv om diasporabegrepet har blitt til et diaspora, er det fremdeles tre kjerner som diasporaen består av (Ibid., s. 1). Den første er *dispersion* (spredning). Dette kan enten være en traumatisk eller frivillig hendelse som generelt fører til at gruppen som ble spredt ut gikk over statlige grenser, men han sier at andre

[23] Dette er drøftet i kapittel tre.
[24] For mer informasjon se Beck, U., & Sznaider, N., 2010. Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda. *The British Journal of Sociology*, Vol.61, s.381-403.

ikke har denne meningen.[25] Den andre er *homeland orientation* som er ideen om «hjemlandet». Om ideen er forestilt eller ekte spiller ingen rolle. Den tredje er *boundary-maintenance* som vil si prosessene som fører til gruppesolidaritet og opprettholdelsen av denne gruppesolidariteten. Denne må også foregå over tid (Brubaker, 2005, s. 5-7). Han påpeker at det finnes to måter å forstå denne solidariteten og opprettholdelsen av diasporaidentitet. Den første er hybridisering som han kaller *boundary-erosion.* Boundary-erosion betyr at en tar til seg mange impulser og kulturelle forskjeller og at identiteten utvikles gjennom dette. Den andre er *boundary-maintenance* som er kjennetegnet ved at gruppen holder seg til sitt og passer på og ikke blande seg med de andre, opprettholdelse av kultur og diasporaen uten impulser utenfra (Ibid.).

En kan finne svakheter med moderniseringsforsøket og kritikken av diasporabegrepet. Det jeg vil fremheve er at, selv om de gamle kriteriene (spesielt «hjemland») ikke spiller en like sentral rolle for min forståelse av diaspora, bestemmer fremdeles visse kriterier hvordan en skal forstå diaspora. Brubaker påpekte tre kjernemomenter som er viktige, men jeg drister meg til kritisere «homeland orientation» delen. Sosialkonstruktivistene har et poeng i at det ikke spiller en viktig rolle. En viktigere rolle enn hjemland kan hukommelsen om trauma være. Det at bosnjakene markerer folkemordet i Srebrenica hvert år i BiH og utlandet, taler mer for at *trauma* om folkemordet spiller en viktigere rolle for identiteten enn trauma om å bli utdrevet. For eksempel har bosnjakene i Grand Rapids markert «minnedagen» for Srebrenica (Mojportal.ba, 2013). Flukt og genocid er ikke gjensidig ekskluderende. I analysedelen har jeg utredet hvordan flukt og genocid oppfyller hverandre i offerrollen og at genocidfenomenet inkorporerer trauma om flukt.

På bakgrunn av det drøftede våger jeg å konkludere at de gamle er eldst, men med modifikasjoner. En må ta høyde for at diasporafenomenet og dens forståelse har blitt utvidet og at en ikke kan støtte seg på gamle kriterier, slik Hall illustrativt påpekte. I oppgaven har det blitt tatt høyde for at elementet av flere «hjem» og permanent bosettelse uten planer eller tanker om tilbakevending ikke spiller en rolle for om en gruppe er en diaspora eller ikke.

[25] Brubaker (2005) sier også at Cohen og den anerkjente diasporaforskeren Safran, har to motstridende meninger. Han nevner begge forfatternes verker fra 1997 (Cohen) og 1991 (Safran). Safran mener at det må være traumatisk og med det mener han at de eller deres forfedre har blitt spredt: 'they, or their ancestors, have been dispersed' (Safran, 1991, s. 83). Mens Cohen er mer åpen for at det kan være frivillig (1997) (Brubaker, 2005, s. 2-7).

1.3.5 Bruk og avgrensninger: Hvordan blir begrepet brukt i oppgaven?

Diasporareseptene og deres bruk i oppgaven er det neste som utredes. Som nevnt har jeg valgt ut to *resepter* som jeg vil se på før jeg konkluderer med hvordan disse skal brukes videre i oppgaven. Disse er valgt ut ifra hva som har vært tilgjengelig og hvilket materiale jeg mener passer best til forståelsen av diasporafenomenet. Den ene representerer en tradisjonelle modell, men med fokus på det indre livet til diasporafolket, og den andre har tatt til seg deler av kritikken til sosialkonstruktivistene og forståelsen av diasporafenomenet. Den første er Gerard Chaliand og Jean-Pierre Rageau resept:

Kriterium én: «A diaspora is defined as *the collective forced dispersion of a religious and/or ethnic group*, precipitated by a disaster, often of a political nature.»

Kriterium to: «A diaspora is also defined by the role played by *collective memory, which transmits both the historical facts that precipitated the dispersion and a cultural heritage (broadly understood)*- the latter often being religious»

Kriterium tre: "Even more important among the factors that go to make up a diaspora is the group's will to transmit its heritage in order to preserve its identity, whatever the degree of integration. What characterizes a diaspora, as much as its spatial dispersion, is *the will to survive as a minority by transmitting a heritage."*

Kriterium fire: "Finally, then, what in the last analysis makes it possible to assert that a group is or is not a diaspora is *the time factor*" (Chailand & Rageau, 1995, introduction).

Den moderne er tatt fra Robin Cohen som har ni punkter:

> 1. Dispersal from an original homeland, often traumatically, to two or more foreign
>
> regions;
>
> 2. alternatively or additionally, the expansion from a homeland in search of work, in
>
> pursuit of trade or to further colonial ambitions;
>
> 3. a collective memory and myth about the homeland, including its location, history,

> suffering and achievements;
>
> 4. an idealization of the real or imagined ancestral home and a collective commitment to
>
> its maintenance, restoration, safety and prosperity, even to its creation;
>
> 5. the frequent development of a return movement to the homeland that gains collective
>
> approbation even if many in the group are satisfied with only a vicarious relationship or
>
> intermittent visits to the homeland;
>
> 6. a strong ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of
>
> distinctiveness, a common history, the transmission of a common cultural and religious
>
> heritage and the belief in a common fate;
>
> 7. a troubled relationship with host societies, suggesting a lack of acceptance or the
>
> possibility that another calamity might befall the group;
>
> 8. a sense of empathy and co-responsibility with co-ethnic members in other countries of
>
> settlement even where home has become more vestigial; and
>
> 9. the possibility of a distinctive creative, enriching life in host countries with a tolerance
>
> for pluralism. (Cohen, 2008, s. 17)

Disse reseptene er enige om mye, men det er et par ting som spriker. Det første en legger merke til er at Cohen har fem flere punkter listet opp. Cohen sier også at om en diaspora ikke har alle kjennetegnene, betyr det ikke at den er mindre enn «ideell» (Ibid., s. 16-17). Den største spriken disse reseptene har i forhold til hverandre, er tvungen eller frivillig spredning. Kriteriet til Chaliand og Rageau for at en gruppe skal kunne bli karakterisert som diaspora, er at det har blitt en «*collective forced dispersion of a religious and/or ethnic group*», mens Cohen ikke eksklusivt nevner en tvungen spredning og at det kan være annet som fikk gruppen til å bli spredt (se punkt 1 og 2). Cohen nevner fem forskjellige diasporakategorier

slik som *offerkategorien* (tvunget eller traumatisk spredning), *arbeidsdiaspora* (spredt på bakgrunn av arbeid), *imperiediaspora* (også kjent som settler- eller kolonialdiaspora), *handelsdiaspora* (som ble spredt via organisert handel) og *deterritorioalisertediaspora* (han nevner at dette kan være hybride, kulturelle eller etter-koloniale) som bevis for at det går an å være diaspora, selv om du selv eller dine forfedre ikke har opplevd en traumatisk spredning (Ibid., s. 18). Disse drøfter han i boken og har egne kapitler til hvert emne. Den andre store spriken som reseptene har i forhold til hverandre, er at Cohen nevner hjemlandet og viljen til å returnere til dette hjemlandet som viktige indikatorer på diaspora, mens Chaliand og Rageau ikke har nevnt «hjemlandet» eller «hjem» en gang. En kan kanskje klare å «hente» det ut fra kriterium to, i og med at den kollektive hukommelsen kan gjenspeile hjemlandet, men det må nødvendigvis ikke være slik. For eksempel har bosnjakene en kollektiv hukommelse i form av religion (islam spesifikt) og genocidet i Srebrenica.[26] Det andre og tredje kriteriet til Chaliand og Rageau har vært tilfelle med bosnjakene jeg har vært i kontakt med. Cohen har lignende formuleringer og begge reseptene ser ut til å komplimentere mer enn ekskludere. De eneste forskjellene er hva som er nevnt overfor og at Cohen har lagt til et par ting slik som punkt 5,7,8 og 9 som jeg synes var interessante for drøftelsen av oppgaven. På bakgrunn av mine tidligere studier av den bosnjakiske diaspora i Lyngdal (og mine egne erfaringer som en bosnjak), vet jeg at punkt 5 ikke passer til bosnjakene jeg har vært i kontakt med. Heller ikke punkt 8 har jeg fått med meg. Punk 7 og 9 er jeg kjent med og har hørt og sett gjennom årene fra bosnjakene i Lyngdal. Med henhold til punkt 7 har jeg hørt utsagn som «*vi* vil aldri bli norske, fordi *de* aldri vil akseptere *oss* som norske» og lignende utsagn. På den ene siden har Lyngdal-bosnjakene tatt til seg enorme deler av kulturen (både i arbeidslivet og det private) og har utviklet en spesiell form for toleranse når det gjelder andres impulser på både egen identitet og tradisjoner. Spesielt med språk og at barn lærer og bruker det norske språket som standardspråket mellom hverandre. På den andre siden ligger frykten og sinnstilstanden om at en aldri vil bli akseptert som norsk av storsamfunnet. I analysedelen kommer jeg tilbake til dette ambivalente forholdet og utreder om Lyngdal- og Sandnes-bosnjakenes forhold til norskhet og hvordan dette påvirker deres bosnjakiske identitet.

1.3.6 Konklusjon

Jeg har ikke tatt for meg alle metodologiske, teoretiske og språklige forståelser av diaspora på bakgrunn av at det ville oversteget denne masteroppgavens hensikt. Videre vil jeg påstå at det

[26] Dette kommer frem i kapittel 2 og 3.

som har blitt drøftet overfor, er tilstrekkelig for å få en forståelse av konseptet diaspora og dets praktiske bruk i denne forskningen.

I oppgaven blir diasporabegrepet videre brukt for å greie ut om bosnjakisk identitet ved hjelp av kriteriene til Chaliand og Rageau. Dette fordi de passer best til forståelsen av diaspora og både de sosialkonstruktivistiske og tradisjonelle vil være enige i mange av punktene til Chaliand og Rageau. Tidligere erfaringer har også gitt gode frukter med bacheloroppgavens oppbygging av *identitet* ved hjelp av diasporakriteriene til Chaliand og Rageau.[27] Til gjengjeld baserte jeg en del av intervjuspørsmålene på Cohens punkter. Dette fordi de egner seg godt som basisspørsmål i de kvalitative intervjuene. I tillegg er Cohens ni punkter supplementer til Chaliand og Rageaus kriterier, derfor blir det heller ingen sprik i oppgavehåndteringen. På denne måten vil oppgaven bli optimal for både den historiske delen forbundet til bosnjakisk identitet og den metodologiske delen forbundet til de kvalitative intervjuene.

1.4 Metode

1.4.1 Kvalitative intervjuer

Den kvalitative metoden er egnet til å fange opplevelsen mennesker har hatt og er vanligvis den eneste som kan tas i bruk ved fenomenologiske studier (Postholm, 2010, s. 43). Spørsmålene som den kvalitative metoden dreier seg om er av en slik karakter at de fører oppmerksomheten mot meningsdimensjonen ved sosiale fenomener, deres karakter og innholdsmessige egenskaper (Aase og Fossåskaret, 2007, s. 13). Ut av intervjumetodene brukte jeg en form av *det intensive intervjuet* som går ut på at informanten blir oppmuntret til å bruke egne ord til å fortelle om erfaringer, opplevelser og holdninger som er relevante for problemstillingen (Halvorsen, 2008, s. 138).

Den kvalitative intervjumetoden foregår slik at en moderator intervjuer informantene sine. Disse er som regel valgt ut ifra problemstillingen som moderatoren er ute etter å løse eller å finne mer ut av (Repstad, 1998, s. 67). Moderatoren har klare mål for hvilken retning intervjuene skal bli styrt og lager et skjema deretter. Intervjuene behøver ikke følge et fastsatt

[27] I bacheloroppgaven var jeg ute etter a (diasporaidentitet) og b (jeg beskrev hva bosnjakisk identitet bestod av uten å trekke inn diasporaidentiteten. Jeg bygget først opp hva en bosnjakisk identitet var, før jeg undersøkte om bosnjakene i Lyngdal hadde denne, og deretter drøftet jeg diasporaidentiteten. For å ha en diasporaidentitet må en gruppe først og fremst ha hatt en identitet som gruppe).

skjema, men burde ha en rød tråd som blir fulgt (Ibid., s. 65-66). Spørsmål for utdypning av svar kan komme fra moderatoren, men de behøver ikke være en del av skjemaet. Det er ulike meninger om hvor mange informanter som burde bli intervjuet når det gjelder en fenomenologisk studie, men et tall mellom tre til ti personer er anbefalt, ifølge Dukes (1984) (Postholm, 2010, s. 43).

Rammevilkårene til intervjuene er ikke fastsatte. Det kan lønne seg å holde intervjuene i eller på steder som informantene kan føle seg trygge og avslappet, slik at intervjuet kan flyte *naturlig*. Den kvalitative metoden er en naturalistisk forskning som undersøker menneskelige/sosiale prosesser i deres naturlige setting (Ibid., s. 35). Disse stedene eller settingene er som regel hjemmene til informantene, men kan også være steder informantene føler seg komfortable nok til å ytre seg fritt.[28] Mine intervjuer foregikk på informantenes premisser. De valgte tid, sted og når intervjuene skulle starte.

For min del var det en fordel å snakke *samme språk* og ha samme *kulturelle bakgrunn* som informantene. Vi kan kommunisere bedre på vårt morsmål og overføre betydninger på en annen måte, enn med et språk som den eldre generasjonen av bosnjaker (som regel) behersker gebrokkent. At jeg vokste opp i samme by som Lyngdal-informantene, kan gi meg fordeler i form av at de kjenner meg og at de kan føle seg trygge på meg (Repstad, 1998, s. 68-69). På den andre siden, kan dette føre til at viss informasjon blir gjenglemt å nevne, fordi det er en selvfølge for informantene at jeg skal kunne det. I tillegg kan jeg være blind for egen kultur og dermed ha en ubalansert innsikt (Aase og Fossåskaret, 2007, s. 86-87). Når det gjelder Sandens, har jeg bekjente som jeg har utviklet et bekjentskapsforhold til. Tre av fem Sandnes-informanter kjente jeg ikke fra før.[29]

Av mine informanter opplevde jeg god tillit. Jeg forklarte informantene kort hva jeg er interessert i å vite, og hva oppgaven min går ut på. Intervjuene ble utført i løpet av februar 2016.

Lydbåndopptak, skrivemaskin, penn og papir eller ren hukommelse er redskap som kan bli brukt til å huske eller gjenkalle det som har blitt ytret under intervjuene (Ibid., s. 70-72). Ut ifra rent praktiske årsaker mener jeg at opptak er det beste å bruke, fordi jeg kan engasjere

[28] I Lyngdal foregikk samtlige intervjuer i hjemmene til informantene. I Sandnes foregikk det på plasser som informantene selv valgte.
[29] Jeg utdyper dette i presentasjonen av informantene. Samtlige Lyngdal-informanter hadde jeg kjennskap til før intervjuene.

meg mer med de menneskene som blir intervjuet, se på ansiktsuttrykk, kroppsspråk, konsertere meg om å holde intervjuet flytende og styre intervjuet mot de fenomenene jeg vil undersøke (Ibid., s. 72-73). Intervjuene ble utført med lydbåndopptak og senere transkribert.[30]

1.4.2 Betraktninger og feilkilder

Som nevnt overfor, kan det være en svakhet at forskeren som har et *innenfraperspektiv* står i fare for å ha en subjektiv forforståing som sperrer for en balansert innsikt (Aase og Fossåskaret, 2007, s. 86-87). På den andre siden mener Aase og Fossåskaret at en ikke kan produsere samfunnskunnskap som er upåvirket av forståelsesrammene til den som konstruerer og formidler kunnskapen (Ibid., s. 87-88). Dataene blir også beskyldt for å være for individualistiske, fordi en betrakter individet som en isolert sosial enhet (Halvorsen, 2008, s. 143). En kan også fokusere for mye på enkeltmenneskers meninger og neglisjere sosiale og materielle strukturer og rammevilkår. Dette burde bli tatt i betraktning når en analyserer materialet (Repstad, 1998, s. 63).

Feilkildene ved besøksintervjuer er at samtalen kan bli påvirket av den konteksten den foregår innenfor (Halvårsen, 2008, s. 138). Hvis intervjuet finner sted i informantenes eget hjem, kan andre familiemedlemmers tilstedeværelse kunne virke inn på hva de vil si til intervjueren (Ibid.). Andre ting som kan påvirke svarene til informanten er egenskaper ved moderatoren, slik som kjønn, alder, etnisitet, klær, utseende oppførsel og skjulte holdninger. Derfor er det viktig at forskeren opptrer nøytralt og ikke sier noe om sine egne verdier og meninger under intervjuet. Informantens egen motivasjon kan også påvirke svarene han gir (Ibid.).

Den kanskje største svakheten ved intervjuene, er at informantene kan lyge (Ibid., s. 143). Informanten kan også gi såkalte strategiske svar, som vil si at personen svarer på en bestemt måte for å oppnå noe, for eksempel at lønnen er dårligere enn de faktisk mener at den er for å få en ytterligere lønnsøkning (Ibid.).[31] Den som blir intervjuet kan også svare for å gjøre et godt inntrykk eller unngå å virke uinformert. Personen svarer det han tror moderatoren vil vite. Mellom intervjuene kan informantene ha kontakt med hverandre for å samtale om hvilke svar de skal gi (Ibid.). For å belyse disse momentene har jeg skrevet opp hvilke informanter

[30] 7 av 11 intervjuer foregikk på bosnisk og ble oversatt.
[31] Dette er et eget eksempel, men inspirert av Halvorsen.

jeg kjente fra før, hvor intervjuene har foregått og på hvilket språk, slik at leseren kan lage seg en mening om forskningens validitet (Ibid., s. 141-144).

1.4.3 Intervjuene

På grunn av praktiske årsaker vil jeg ikke ta med alle temaer som ble drøftet under intervjuene, fordi all informasjon ikke er relevant for oppgaven. Jeg tok kun med de delene som er mest relevante og interessante for analysedelen, fordi det ville gått over en masteroppgaves rammevilkår å ta med alt. Intervjuene er oversatt fra bosnisk til norsk av meg. Fire intervjuer ble gjort på norsk blandet med bosnisk hvorav tre var i Sandnes og en i Lyngdal. Det er også tatt med informasjon i selve *analysedelen* som ikke kommer frem i det som er datagjengivelsen, men som ble ytret under intervjuene. Dette for å belyse fenomenet bosnjakisk identitet ytterligere. Jeg har også valgt å forandre informantenes navn og alder, fordi informantene ville være anonyme. Hvis jeg mener at hva informantene sier i analysedelen virker uforståelig, setter jeg ord i parentes for å forklare hva det betyr. Det er noe informantene selv ikke sa, men det var det temaet vi snakket om. Et eksempel på det er «Jeg likte ikke hva de sa». I den setningen ville jeg lagt til «Jeg likte ikke hva de (wahhabiene) sa». Slik forstår leseren at informantene mente wahhabiene.

I oppsettet av analysedelen har jeg valgt å gjengi intervjuene før jeg drøfter dem. Dette vil gi den som vurderer materialet en variabel for å se om jeg har mistolket eller forstått innholdet i dataene rett.

Informantene ble valgt ut ifra de som var tilgjengelige for meg og hadde relevant informasjon å bidra med for problemstillingen (Repstad, 1998, s. 67). Jeg er klar over at jeg kan være for tett på informantene med henhold til bekjentskap, men jeg har ikke valgt noen som deler mitt syn. Jeg passet også på balansegangen mellom bekjentskap og profesjonalitet. De som ble valgt, ble valgt på grunn av problemstillingens kjønn og ikke mine personlige verdier. Bekjentskapet har også hjulpet meg til å drøfte bedre angående utsagn som ikke ville vært tolket riktig om jeg ikke hadde kjent informantene fra før.

1.4.4 Presentasjon av informanter og deres respektive kommuner

Noen byer og regioner som informantene kommer fra vil bli gjengitt, men ikke alle. Det er for å skjule identiteten til informantene, fordi i Lyngdal kan en enkelt finne ut av hvem informantene er basert på hvilken by/landsby de er fra i BiH. Dette gjelder også alderen til

informantene. Det samme gjelder informantene i Sandnes, men ikke i like stor grad, slik som at det bor betraktelig mange som opprinnelig er fra byen Kozarac (BiH) i Sandnes.

[32]

Sandnes er en større kommune som ligger i Rogaland fylke. Kommunen har nærmere 75 000 innbyggere i 2016 (Statistisk sentralbyrå, 2016). Ut av disse var det 378 med bosnisk bakgrunn (Statistisk sentralbyrå, 2016a). Det er plassen som utgjør den større kommunen som oppgaven handler om.

[33]

Lyngdal er en mindre kommune som ligger i Vest-Agder fylke og utgjør den mindre kommunen som oppgaven handler om. Kommunen har nærmere 8500 innbyggere i 2016 (Statistisk sentralbyrå, 2016). Ut av disse er det 95 personer med bosnisk bakgrunn (Statistisk sentralbyrå, 2016a).

Sandnes-bosnjakene

Jusuf er 19 år og er den yngste Sandnes-informanten. Han ble født i Norge og foreldrene er opprinnelig fra Kozarac. Kozarac ligger i Bosanska Kraijna fylke og er en del av Priedjor kommune som har rundt 97 000 innbyggere i 2013 (Agency for Statistics of BiH, 2013, s. 11). Han har vokst opp i Sandnes. Intervjuet foregikk i en valgt studentboligblokk i Stavanger. Informanten selv valgte denne plassen og samtlige informanter fra Sandnes og Lyngdal valgte stedene hvor intervjuet skulle utføres. Språket vi kommuniserte på var hovedsakelig norsk, men deler var på bosnisk. Jeg hadde bekjentskap med informanten før intervjuet.

Hasan er Jusufs eldre bror og er 28 år gammel. Informanten ble født i byen Kozarac og kom i en ung alder til Norge. I 1994 kom han og familien til Norge og flyttet samme året til Sandnes. Intervjuet foregikk i et valgt rom på Universitetet i Stavanger (fremover UiS). Språket vi kommuniserte på var hovedsakelig norsk, men her var også deler på bosnisk. Jeg

[32] Kart av Rogaland Fylke. Sandnes kommune er markert i rødt. Hentet fra wikipedia: https://no.wikipedia.org/wiki/Sandnes#/media/File:Norway_Rogaland_-_Sandnes.svg (Sett: 08.05.2016)
[33] Kart av Vest-Agder fylke. Lyngdal kommune er markert i rødt. Hentet fra wikipedia: https://no.wikipedia.org/wiki/Lyngdal#/media/File:Norway_Vest-Agder_-_Lyngdal.svg (Sett: 08.05.2016)

hadde bekjentskap med informanten før intervjuet.

Mujo er 32 år, er også født i Kozarac og kom til Norge i 1993. Informanten flyttet i 2009 til Sandnes fra en kommune i nærheten av Sandnes. Intervjuet foregikk i en valgt studentboligblokk i Stavanger. Språket vi kommuniserte på var hovedsakelig norsk, men deler var på bosnisk. De resterende Sandnes-intervjuene var på bosnisk. Jeg hadde ingen bekjentskap med informanten før intervjuet og heller ikke de resterende Sandnes-informantene.

Selmir er 44 år og flyttet til Sandnes fra en kommune i nærheten i 2009. Han er også fra Kozarac og kom til Norge i 1995. Intervjuet foregikk på et valgt lokalkaffe i Sandnes.

Omer er 47 år og kom til Norge i 1993. Han har bodd i nærheten av Sandnes helt til han omsider flyttet til Sandnes i 2013. Informanten er fra en plass i Nord-Bosnia.[34] Intervjuet foregikk i et valgt rom på UiS.

Lyngdal-bosnjakene

Fatima er en 18 år gammel jente og er født i Kristiansand. Hun er datteren til **Mirela** og den yngste informanten. Intervjuet foregikk i huset til foreldrene som hun selv også bor i. Jeg intervjuet moren hennes på en annen dag enn henne.[35] Språket vi kommuniserte på var hovedsakelig norsk, men bosnisk ord og uttrykk ble brukt. De resterende intervjuene foregikk på bosnisk. Samtlige Lyngdal-informanter valgte tid og sted for intervjuet.

Mirela er 46 år gammel og kommer fra en landsby i Midt-Bosnia. Mirela kom til Norge og Lyngdal i 1993 med ektemannen og et barn, og hun har blitt boende siden. Samtlige resterende Lyngdal-informanter kom i 1993 til Norge og ble sendt til Lyngdal i løpet av en til to uker. Intervjuet foregikk i huset til informanten og de resterende intervjuene foregikk også i hjemmene til informantene.

Sulejman er 47 år gammel og er fra en plass i Nord-Bosnia. Informanten har bodd i Lyngdal med sin kone siden 1993.

[34] Grunnet sensitiv innhold vedrørende informanten vil jeg ikke oppgi stedet han er fra eller nærheten av stedet, på grunn av at en kan forstå hvem informanten er.
[35] Dette skyldes at informanten og jeg ikke hadde tid den dagen.

Jasmina er 51 år og kommer en plass i Midt-Bosnia. Hun er gift med **Suljo** som er 52 år og fra samme sted**.** Ekteparet kom til Lyngdal med barn i 1993 og har blitt boende siden. Ekteparet svarer ofte identisk eller lignende. Av og til svarer den ene for den andre, og da spurte jeg om han eller hun var enige i hva den andre uttrykte eller om vedkommende ville legge til noe mer. Som oftest hadde ingen noe å legge til, men i noen tilfeller var det slikt. Av og til gjengir jeg kun hva den ene av informantene sier, fordi han/hun hadde et mer utfyllende svar og gir rom for bedre drøfting, mens andre ganger skriver jeg «Jasmina og Suljo» som betyr at den ene svarte for den andre og at den andre var enig i hva han/hun hadde å si.

Aysha er 60 år og kommer fra en by i Vest-Bosnia. Hun er den eldste informanten og kom til Lyngdal med familien i 1993.

Kapittel 2

2.1 Innledning

Som nevnt i innledningen vil jeg starte med å finne ut av hva en bosnjak er. Det reiser følgende spørsmål: «Hva er en bosnjak?» og «Hva opprettholder den bosnjakiske identiteten?». Det er disse spørsmålene dette kapittelet handler om og spørsmålene blir drøftet i den gitte rekkefølgen. I det andre kriteriet til Rageau og Chaliand kommer det frem at en «kollektiv hukommelse» og «kulturell bagasje» er viktige faktorer som et diasporafolk må ha med seg fra sin utdrivelse for å bli karakterisert som diaspora. Dette berører også *identitet*, noe som skal bli drøftet i denne delen.

Etter en utredning av historien til bosnjakene vil diasporaelementet spredning være i fokus. Fokuset vil ligge på kriterium én: «A diaspora is defined as *the collective forced dispersion of a religious and/or ethnic group*, precipitated by a disaster, often of a political nature». Her skal oppmerksomheten være på to perspektiver av det å bli dispersed. Disse er frivillig og tvunget spredning. Det som blir studert er historien til bosnjakenes spredning. Spesielt spredningen som bosnjakene opplevde under krigen i Bosnia fra 1992-1995, fordi det er denne spredningen som er grunnen til at majoriteten av bosnjakene er i Norge. Videre skal det utredes om spredningen har vært frivillig eller tvunget og hvordan frivilligheten/tvungenheten påvirket forholdet til opprettholdelsen av identiteten. Å forstå spredningsaspektet er viktig for å svare på spørsmålet om tvungen eller frivillig spredning fører til konstituering av

diasporaidentitet i lengden for bosnjakene. For å forstå om den bosnjakiske identiteten er på en svinnende front, vil disse temaene bli behandlet hver for seg.

2.2 Hva er en bosnjak?

Det har lenge vært et diskusjonstema om bosnjaker er en etnisk gruppe eller ikke. Jeg skal kort vise «bredden» i denne diskusjonen og historien om bosnjakenes «evige» dilemma: «hvem er vi og hvor kommer vi fra?».

Historikeren Noel Malcolm er en av de intellektuelle som har beskjeftiget seg med bosnjakenes opprinnelse. Malcolm drøftet etno-rase elementet forbundet til bosnjakene i *Bosnia: A Short History* (1994). Han kom frem til at bosnjakene er et blandingsfolk med predominant slavisk opprinnelse. Han beskriver folket som bor i Bosnia for slaverne som levde i Bosnia (Malcolm, 1994, s. 12). Andre intellektuelle påstår at bosnjakene har illyrisk opprinnelse, slik som den karismatiske religiøse lederen Muamer Zukorlić (073EDO, 2013). I sin masteroppgaven argumenterer Tijana Balac for at befolkningen som folkegruppe (slavere) flyttet til området rundt 700-800-tallet og blandet seg med illyrere (Balac, 2005, s. 13). I boken til Carmichael kommer det frem at folket i BiH har en genetikk som peker mot at befolkningen som lever i Bosnia i dag, er etterkommere av folk som bodde i regionen før slaverne kom til regionen (Carmichael, 2015, s. 3).

I folketellinger i Jugoslavia fra 1948-1971 var det slik at en i BiH enten kunne krysse seg av som kroater, serber eller ingenting (eller nasjonalitet uerklært) (Malcolm, 1994, s. 197-199). Et eksempel på at det også i dag er et omdiskutert tema er den nylig avholdte folketellingen i BiH. Kontroversen det handlet om var om en skulle krysse seg av som bosnjak i etnisk forstand eller noe annet (Imamović, 2012).

Andre som har pushet for en lignende agenda mot at bosnjakene finnes som folk, er serbiske separatist Ratko Mladić, generalen til de serbiske separatistene under krigen i BiH fra 1992-1995 og Franjo Tuđjman, Kroatias president fra 1990-1999. Før Mladić og hans soldater begikk folkemordet i Srebrenica beskrev han bosnjakene der som tyrkere: «Nå skal vi hevne oss på tyrkerne» (TrustSRB, 2008).[36] Kroatias president sa at bosnjakene «egentlig» er kroater (Malcolm, 1994, s. 218). På den andre siden har du serbiske intellektuelle, slik som

[36] Oversettelsen fra bosnisk til engelsk i videoen er feil. Rett oversatt vil være «nå har tiden kommet for å hevne oss på tyrkerne i denne regionen». I tillegg har det kommet frem at Mladić sa til sivile at de skulle «drepe tyrkerne» (Jungvirth, 2015).

Josip Potkozorac, som allerede i 1969 argumenterte for at alle bosnjakene «egentlig» er serbere (Ibid., s. 204). Dette er bare toppen av isfjellet, men likevel viser det hvordan mennesker i sentrale maktposisjoner forholdt seg til etno-identiteten når det gjaldt bosnjakene. Den ene sier at de egentlig er kroater og at han og hans folk har rett på BiH, fordi de er kroater og det samme gjør den andre, men med serbisk overtone. Den tredje sier at bosnjaker egentlig er tyrkere i forkledning og at det på bakgrunn av dette er logisk å fjerne dem fra området. En fjerde person er Alija Izetbegović, som var Bosnia og Hercegovinas første president. Da Radovan Karadžić, den folkevalgte serbiske representanten i det bosniske parlamentet under krigen i BiH, holdt sin utryddelses tale *det Muslimske folket vil bli tilintetgjort* foran det bosniske parlamentet, svarte Izetbegović på truslene og sa at det *Muslimske* folket ikke ville forsvinne (Valter77, 2006).[37] Dette var på 1990-tallet og diskusjonen rundt bosnjakenes etnisitet har internasjonalt falt på at bosnjaker er en etnisk gruppe som lever overalt i verden. Dayton avtalen sementerer dette ved og eksplisitt nevne bosnjak som en av tre konstitutive folkegruppene i landet (Grunnloven til BiH, 1995, preamble/lovens hensikt).

Jeg kunne nevnt mer, men dette holder til å forstå at den bosnjakiske identitet er omdiskutert. For å forstå om den bosnjakiske identitet er på svinnende front i Sandnes og Lyngdal, må en først forstå hva en bosnjak er. På bakgrunn av dette skal jeg utrede om den nasjonale og etniske dimensjonen til bosnjakene som folk. Disse ento-nasjonale dimensjonene vil jeg komme tilbake til og se om bosnjakene i de to respektive kommunene har holdt de ved like eller erstattet disse med noe annet.[38] Dette vil vise om bosnjakene i Sandnes og Lyngdal har oppretthold de sentrale delene av den bosnjakiske identitet (slik jeg forstår dem), og hvilke deler som er sentrale for dens opprettholdelse.[39]

[37] Både Izetbegović og Karadžić bruker ordet Muslim i etno-nasjonal forstand. Dette er noe historiker Mirsad Priganica argumenterer var den eneste måten Alija kunne samle det bosnjakiske folk under krigen, i «forum for bosnjakiske intellektuelle: Den etniske identiteten til bosnjakene» (SuperKaramustafa, 2015).
[38] I underkapitlene «Rent» folk og «Rase og blod» utreder jeg om hvorfor etnisk-kulturell identitet er viktig for å opprettholde identiteten, i motsetning til etnisk-blod identitet.
[39] Legg merke til at dette er min beskjedne forståelse av bosnjakisk identitet og hva jeg oppfatter som dens kjernemomenter.

2.2.1 Nasjonalidentitet

I det andre kriteriet til Rageau og Chaliand kommer det frem at en «kollektiv hukommelse» og «kulturell bagasje» er viktige faktorer som et folk må ha med seg fra sin utdrivelse for å bli karakterisert som diaspora. Dette berører også *identitet*, noe som skal bli drøftet i denne delen.

[40]

Det jeg skal demonstrere er at bosnjakisk identitet og kulturtradisjon har lange røtter som konstituerer flere ting, blant annet det sosiolog Anthony D. Smith karakteriserer som «*ethno community*» (etnisk samfunn) (Smith, 2010, s. 4). Dette vil jeg gjøre for å kunne drøfte om den bosnjakiske identiteten er opprettholdt i Sandnes og Lyngdal. Smith definerer etnisk samfunn som "A named human community with a myth of common origins, shared memories and one or more elements of shared culture, including a link with a territory, and a sense of solidarity, at least among the elites" (Ibid.).

Videre vil jeg bruke Smiths definisjon av nasjonalidentitet og nasjon i drøftingen av om bosnjakene har en slik identitet:

> *Nasjon*: A named and self-defined human community whose members cultivate shared myths, memories, values, symbols and traditions, who reside in and are attached to an historic territory or `homeland`, create and disseminate a distinctive public culture, and observe common laws and customs. (Ibid., s. 3)
>
> *National identitet*: The continuous reproduction and reinterpretation of the pattern of the common heritage of shared myths, memories, symbols and traditions, and the individual´s identification with that pattern and heritage. (Ibid., s. 4)

[40] Plasseringen til BiH på Europakartet. Hentet fra fipa.gov.ba: http://www.fipa.gov.ba/doc/web_dokumenti/europe-map.jpg (Sett: 08.07.2016)

Sosialkonstruktivisten Stuert Hall har følgende fem kriterier, som har noe til felles med Smiths definisjoner av nasjon og nasjonalidentitet:

1. Narrative av nasjonen. *Litteratur, media, historie, landskap etc*.

2. *Opprinnelse, kontinuitet, tradisjon og tidløshet.*

3. *Oppfinnelse av tradisjon.*

4. *Skapelsesmyten.*

5. *Rent, originalt folk* (Wodak, De Cillia, Reisigl & Liebhart, 2009, s. 24). [41]

Jeg vil understreke at min oppfatning ikke nødvendigvis er den samme som forskernes, eller at jeg er enig i disse definisjonene og kriteriene. Jeg påstår heller ikke at disse er rådende for hva som konstituerer en nasjonalidentitet. Nasjonal- og etnisitetsspørsmålet er fremdeles diskuterte temaer (Wimmer, 2011, s. 35-51).[42] Grunnen til at disse definisjonene og kriteriene er valgt, er fordi de har en generell og felles forståelse av hva som konstituerer en nasjonalidentitet. På bakgrunn av disse definisjonene har jeg valgt fire kriterier som jeg mener fanger kjernen i deres definisjoner: opprinnelsesmytologi, kommunikasjon (språk), tradisjon og «rent» folk. Tradisjonselementet kommer frem i delkapitlene «den kollektive bevissthet og minnene forbundet til den» og «sentrale kulturelle tradisjoner».

2.2.1.1 Opprinnelse, myte og internettisering

En felles plattform de nevnte definisjonene deler, er at nasjonalidentiteten må ha en skapelses/opprinnelsesmyte forbundet med seg. Det jeg skal gjøre i denne delen er å skissere de mytene jeg har oppfattet som mest sentrale i moderne identitetsforståelse til bosnjaker. En som viser denne «opprinnelsesmytologien» på en strukturert og forståelig måte er Noel Malcolm (1994). I opprinnelseskapittelet har han funnet mye informasjon angående opprinnelsesmytologien forbundet til bosnjakisk identitet. Som nevnt overfor påpeker Malcolm at bosnjakene er slaverne som har blandet seg med andre (Malcolm, 1994, s. 12). Muamer Zukorlić sier at bosnjakene har en illyrisk opprinnelse. Den illyriske mytologien og opprinnelsen er populær hos en del intellektuelle bosnjaker, for eksempel Zukorlić. Jeg tror at denne «illyrofiseringen» av bosnjakene fra intellektuelt holdt stammer fra presset om å bli

[41] Oversatt fra engelsk til norsk av meg.
[42] For mer informasjon se Wodak, R., de Cillia, R., Reisigl, M., og Liebhart, K. (2009). *The Discursive Construction of Natinal Identity,* Second Edition. Edinburgh University Press.

kroater eller serber gjennom, blant annet folketellingene hvor en kunne ytre seg som kroater, serber eller ingenting. «Vi er ikke som de, vi stammer ikke fra samme folkegruppe engang. Vi er helt annerledes. Ikke la dere lure til å tro at dere er som de» er det subliminale budskapet.

[43]

Historien og mytologien om den bysantinske bosniske herskeren ban (baron) Kulin (1180-1204) og den første bosniske kongen, kongen over Bosnia Tvrtko I Kotromanić (1353-1391), som kjente bosnjaker og erobrere, er også velkjente opprinnelsesmyter (Ibid., s. 13-26). En annen er mytologien og glorifiseringen rundt den bosniske kirke (bedre kjent som bogomil kirken).

Intet tema i bosnisk historie har blitt diskutert mer enn den bosniske kirken i middelalderen (Ibid., s. 27). Mytologien forbundet til den bosniske kirken, bedre kjent som bogomil-bevegelsen eller den bogomilske kirken (bogomil betyr Guds elskede) er enorm.[44] Malcolm forklarer detaljert hvorfor den bosniske kirken ikke var bogomilsk, men en katolsk kirke blandet med ortodokse tradisjoner (Ibid., s. 34-36). Som bevis nevner han blant annet å følge den ortodokse årskalenderen istedenfor den katolske, i tillegg til å ha klostersystemet basert på ortodoks istedenfor katolsk praksis (Ibid., s. 35-36). Etter hvert falt kirken ut og ble mer og mer «selvstendig», men Malcolm er uklar på hvordan det foregikk og hva kirken mente om ting. Det eneste som er sikkert, er at han mener at kirken hadde en svak spredning mot slutten av dens eksistens i 1459 (Ibid., s. 41).[45] Hvorfor den bosniske kriken er viktig for forståelse av bosnjakisk identitet, er at bosnjakene, slik jeg selv lenge har gjort, oppfattet denne kirkens eksistens som et bevis for bosnjakisk selvstendighet og uavhengighet fra de katolske (kroatene) og de ortodokse (serberne). Med andre ord ble det lagt, og en kan argumentere for at det den dag i dag blir lagt betydelig nasjonal relevans i forståelsen av bosnisk nasjonalidentitet i myten (Ibid., s. 27).

---

[43] "Tvrtko I's coat of arms". Tvrtkos våpenskjold. Hentet fra wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Tvrtko_I_of_Bosnia#/media/File:Grb_Kotromanica.jpg (Sett: 01.05.2016)

[44] For eksempel har jeg vokst opp med å tro at den bogomilske kriken presenterte sann kristendom. De trodde verken på korsfestelsen og ventet på Ahmad (et annet navn for islams profet Muhammed ﷺ (dette symbolet er skrevet på arabisk og betyr Guds fred og velsignelse være med han. Det er en gest av respekt som muslimer og lærde innenfor teologien bruker når de nevner islams profet. Jeg ønsker å vise min respekt i denne oppgaven ved å bruke det symbolet når han blir nevnt)).

[45] For en mer grundig gjennomgang av den bosniske kirken i middelalderen og mytene forbundet til den, se Malcolm, 1994, s. 27–43.

Den mest kjente proponenten og teoretikeren av den bosniske kirken, er den kroatiske historikeren Franjo Rački (Ibid.). Det viktigste i teorien hans var at den bosniske kirken i bunn og grunn var en bogomilsk heretisk kirke. Jeg vil fremheve et par observasjoner jeg synes er interessante for bosnjakisk identitet som forbindes med Franjo Račkis teori. Det første er at de bosniske heretikerne var manikeisk dualistiske. Det betyr at de forstod Gud og Lucifer som to skapere. Lucifer skapte verden og det synlige og Gud skapte det spirituelle (Ibid.). Dette hadde følgende implikasjoner: Jesu inkarnasjon var en *illusjon* og hans psykiske død på korset kunne ikke ha skjedd. Korset var et hatet symbol av *falsk* tro fordi Jesus egentlig ikke døde på korset, alt var en illusjon. Det materielle kan ikke røre det spirituelle, noe Jesus var selveste symbolet på for dualistene. På den tiden Franjo Rački skrev til den dag i dag, kan det ha kommet som en velsignelse for bosnjakisk identitetsforståelse med henhold til islam. Islams hellige bok sier at det så ut som, med andre ord var en *illusjon***,** at Jesus ble korsfestet (Koranen, 4:157-158). Videre sies det at når Jesus kommer tilbake til jorden, er en av de første tingene han skal gjøre å knekke korset.[46] Det er ikke vanskelig å forestille seg at den bosniske eliten sammen med de bosniske muslimene kan ha godtatt, og fremdeles godtar, denne forklaringen for å styrke myten om at bosnjakene er de ekte kristne (bogomilene) som ventet på de sanne kristne (muslimene) til å befri dem fra de falske kristne (katolikkene og de ortodokse). Det jeg gjorde under intervjuene var å finne ut av om teorien til Franjo Rački og myten om ekte kristenhet lever videre i den bosnjakiske underbevisstheten, og i hvor stor grad den spiller en rolle for bosnjakisk identitetsforståelse.

Det har oppstått en *internettisering* av bosnjakisk opprinnelse. Med internettisering mener jeg at identitetsbyggingen har gått fra folkemunne over til å bli spredt på internettsider, slik som Facebook. En av disse internettiserte mytene er myten om pyramidene i Visoko (BiH). Blant annet arrangerer Islamska zajednica Bošnjaka u Norveškoj (Islamsk fellesskap for bosnjaker i Norge, fremover IZN) en årlig tur til BiH der de reisende også besøker disse påståtte pyramidene. I populærkulturen blir pyramidene patriotisk fremhevet. Det blir hevdet at pyramidene beviser at BiH har den eldste sivilisasjonen i Europa, eller at det var en «supersivilisasjon» i regionen en gang for 12 000 år siden (Tunstad, 2007).[47] Det interessante

[46] Se *Sahih Al-Bukhari Volume 3, bok 34, nummer 425.* Hentet fra: http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/034-sbt.php (Sett 23.04.2016). Sahih Al-Bukhari er en av sunnimuslimenes helligste bøker etter Koranen. I denne kolleksjonen finner en tradisjoner forbundet til islams profet Muhammed ﷺ. Tradisjonene kalles for hadith (Opsal, 1994, s. 130-131).

[47] Jeg har selv vært på turen til Visoko og besøkt "pyramidene". Det er mange fjell-landskap som ligner på pyramidestrykturer og steiner som virkelig ser hakket ut. I byen Visoko solgte de pyramidesuvenir og mange av

er at dette også har fått internasjonal oppmerksomhet. Pagan troende arrangerer en tur til Visoko hvor de har fest og tilber sine guder og gudinner i Visoko ved pyramidene (Beganović, 2014). Da jeg undersøkte hvilken betydning pyramidene hadde for bosnjakisk identitetsforståelse i Lyngdal (2014), spilte det en liten rolle. De var ikke opptatt av opprinnelsesmyten, bortsett fra at de hadde hørt om den. Det var interessant å se hvordan dette har forandret seg og hvordan Sandnes-bosnjakene har en annen oppfatning. Jeg kommer tilbake til internettiseringen av identiteten senere.

En siste myte jeg vil fremheve, er myten om bosnjakisk (bogomilsk) massekonvertering til islam når Sultan Fathi Mehmed II tok over Bosnia (Imamović, 1998, s. 138-139).[48] Malcolm argumenterer for at islamiseringen av bosnjakene foregikk over lang tid og at det aldri foregikk noen massekonvertering (Malcolm, 1994, s. 51-69). Det interessante er ikke om dette stemmer eller ikke, men hvordan denne myten har opprettholdt seg og hvilken betydning opprettholdelsen har for forståelse av bosnjakisk identitet (Imamović, 1998, s. 138). Om en sier at massekonverteringen stemmer eller bruker det som bevis for å vise at bosnjakene ventet på islam, og at det å bli muslim for folket i 1463/64 var naturlig, viser det den positive holdningen bosnjakene (i alle fall de som påberoper seg denne myten) har til islamiseringen. Her kan en ane hvordan bogomilmyten (de ekte kristne) kobles sammen med myten om massekonvertering under Sultan Fatih Mehmed II (den ekte kristne).

2.2.1.2 Språk

Et annet trekk nasjonalidentitetskriteriene har til felles, er at folket deler kommunikasjon, verdier og tradisjoner. Dette forutsetter et felles språk. Det har lenge blitt diskutert om bosnisk bare er et kopi av kroatisk og/eller serbisk, eller om det er et selvstendig språk (Trudgill, 2000, s. 47-48).[49] Det jeg skal gjøre i denne delen er å vise den rike kulturelle debatten og språktradisjonen bosnjakene har i språket de snakker og skriver på. Det blir ikke utredet om hva som konstituerer et selvstendig språk rent *teknisk* (fonologisk og fonetisk), men derimot vil det bli argumentert *historisk* for at bosnisk er et selvstendig og gammelt europeisk språk

---

de besøkende var overbeviste om at dette var ekte. Enkelte informaner har også hevdet at pyramidene beviser at bosnjakene har verdens eldste sivilisasjon.

[48] Denne myten har også blitt internettisert (Ibrahim, s. 69).

[49] Den nyeste kontroversen forbundet til bosnisk språkdebatt skjedde da eier av FACETV (Senad Hadzifejzović) verbalt angrep den serbiske intellektuelle som påsto at bosnisk ikke var et eget språk, men bare et kopi (Nighty1z, 2015).

med slavisk opprinnelse. Det holder for å få en forståelse av det bosniske språket og dets sentrale plass i konstitueringen av identitet for bosnjaker før og i dag.[50]

Et av de mest siterte bevisene for alderen og gyldigheten til det bosniske språket som et eget språk, er bruken av ordet «*bosančica*» som direkte oversatt betyr «*bosnisk skript*», på 1300-1400–tallet (Malcolm, 1994, s. 26). Skriptet oppstod på grunn av BiH ble en uavhengig stat (Hoare, 2007, s. 37). I 2012 ble det laget en utstilling i Zagreb (Kroatia) som promoterer boken *Bosnisk-Tyrkisk ordbok av Muhamed Hevaija Uskufija fra 1631* (BosniaFacts, 2013). Denne indikerer at bosnisk ble brukt og fremhevet som eget språk av osmanene, fordi det fantes en ordbok for det bosniske språket. Denne ordboken er den eldste ordboken på Stokavsk dialekt som er en av dialektene i BiH. Det har blitt skrevet en mengde bøker om at bosnisk er et selvstendig språk (både teknisk og historisk) og at det er Jugoslavias eldste språk, men dette er ikke noe jeg skal gå dybden på.[51]

En viktig indikator for at den bosniske eliten tok språkdebatten og språket seriøst finner en allerede sent på 1800-tallet og tidlig 1900-tallet i bosniske tidsskrifter. I tidsskriftet *Bosnjak* som ble stiftet i 1891, ble det argumentert allerede i 1891 for at det språket folket i Bosnia (bosnjakene) snakker heter og er bosnisk (Velić, 2013, s. 148-149). I tidsskriftet *Muallim* som ble stiftet i 1910 kommer det frem at bosnjakene lærer morsmålet (bosnisk) dårlig (Ibid., s. 129-130). Det bosniske språket som ble skrevet, ble verken skrevet med latinske eller kyrilliske bokstaver, men arabiske. Dette skriftspråket ble kalt for *arabica*. På arabica skrev en med arabiske bokstaver (*harf*) i det bosniske språk, men det ble avviklet med tiden og erstattet med både latinske og kyrilliske bokstaver (Ibid., s. 125). I 1907 falt bosnisk i unåde hos de okkuperende kreftene (Østerrike-Ungarn) og ble fjernet (Ibid., s. 163-164). Merkelig nok ble det nesten ingen folkemostand eller intellektuell storm mot avgjørelsen (Ibid.). Jeg skal komme tilbake til betydningen av reaksjonen til den bosniske eliten og folket.

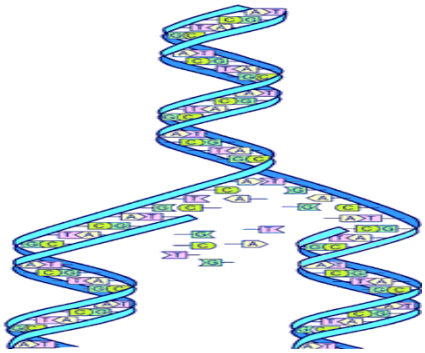
En interessant indikator for at bosnisk blir sett på som et selvstendig språk i moderne tider, er at Googletranslate har listet det opp som et språk det oversettes til og fra. Dette er med å

[50] Det kommer ikke frem i analysedelen, men samtlige informanter var enige om at det bosniske språket var en viktig identitetsmarkør for dem.

[51] For mer informasjon om det bosniske språket se: Halilović, S. (1996). Pravopis bosanskoga jezika. Sarajevo: Preporod (tittel oversatt: rettskrivningen i det bosniske språket), Jahić, D. (1999). *Trilogija o bosanskom jeziku (1): Bošnjački narod i njegov jezik*. Sarajevo: Ljiljan. (tittel oversatt: Trilogien om det bosnsiske språket: Det bosnjakiske folket og dets språk)

bygge opp under den internettiserte identitetsforståelsen. Til slutt vil jeg understreke at moderne bosnisk ikke er det samme som gammel (før osmansk) bosnisk.

2.2.1.3 «Rent» folk? Det etniske spørsmålet



[52]

I antologien til Valenta og Ramet argumenteres det for at etnisitet er en konstruert identitet som ikke avhenger av verken blod eller gener, men av verdier, tradisjoner og de sosiale prosessene som forekommer i et gitt samfunn (Wimmer, 2011, s. 25-51). Sosiolog Andreas Wimmer vil hevde at etnisitet ikke er gitt, men et fenomen som er et produkt av sosiale prosesser (Ibid., s. 36-41). Hva sosiale prosesser er forklarer han med seks forskjellige fenomener som er «institutions» (statlige håndteringer av innvandrere, kategoriseringer, organisasjoner etc), «resource distribuiton and inequality» (statens og andres fordeling av ressurser basert på etnisitet), «networks», «localities», «individuals», «class» og «institutional fields» (sett på som plasser hvor trans-etnisk interaksjon er hyppig) (Ibid., s. 41-51). Jeg har lignende oppfatninger av etnisitet, slik som at sosiale prosesser former etnisitet, men jeg ser for meg slik jeg påpekte overfor at sosiale prosesser også innbefatter historie, religion, språk, minne og kulturelle praksiser. Jeg legger disse til, fordi de forekommer i sosiale interaksjoner og kommunikasjoner mellom mennesker. Det er disse dimensjonene jeg avdekker når jeg undersøker bosnjakisk identitet. Med andre ord kan en ikke forstå en etnisk identitet hvis en ikke forstår de historiske, sosiale, traumatiske, kulturelle, religiøse og språklige prosessene som konstrueres bevist eller ubevist i virkelighetsoppfatningen til et gitt menneske og/eller grupper av mennesker. Det betyr ikke at en ikke kan veksle eller viske ut etniske barrierer, slik Wimmer påpekte med kineserne som ble rasistiske mot svarte for å bli tatt inn i storsamfunnet i Mississippi deltaene (Ibid., s. 40). I min første studie av bosnjakene var det akkurat det historiske, religiøse, traumatiske og språklige jeg fant som de konstituerende delene av virkelighetsoppfattelsen til en gruppe om seg selv (Seferovic, 2014). Det fundamentale er *oppfattelsen* av en selv og ens egen gruppe som en ser seg selv som en del av. *Oppfattelsen* kan bli avdekket gjennom den kvalitative intervjumetoden, i tillegg til

[52] «DNA-replikasjon». Hentet fra wikipedia: https://no.wikipedia.org/wiki/DNA#/media/File:Dna-split.png (Sett: 07.05.2016)

studiet av historien til folket som tilskriver seg en identitet som de mener at de har fått og beholdt fra de som levde i en gitt region.

Etnisitet er ikke noe som kan beskrives med DNA-tester. Mitt mål er ikke å argumentere for at bosnjakene har et «rent» blod. Det jeg vil få frem, er at det har blitt ført (og fremdeles aktivt føres) et «rent» folk propaganda blant bosnjaker, spesielt på internett. Ifølge disse (blant annet Wikipedia) er Y-kromosomet utbredt blant bosnjaker (Historija Bošnjaka, 2016). Dette har ført til mange spekulasjoner om et rent folk blant bosnjaker på internett. Blant annet kan en høre argumenter som: «Vi i Bosnia har dette genet, vi er det eldste folket i Europa», eller: «Vi er spesielle, fordi vi har det genet».

Det jeg vil få frem er hvordan dette kan bli brukt for å konstruere en nasjonalidentitet basert på blod. Et eksempel på denne ”blod” etnisiteten finner jeg i utsagnet til den profilerte fotballspilleren Asmir Begović som sier: «Mitt blod har alltid vært bosnisk, og det betyr mye for meg» (R.H, 2014).[53] Internettiseringen kan spille en betydelig rolle her. Det finnes flere youtube-videoer som promoterer raseteorien. Enkelte er vist over 100 000 ganger (BosniacumLilium, 2011). Da jeg utførte intervjuene i Lyngdal (2014) med visse informanter av den yngre generasjonen, kom det samme oppfattelse som Begović har frem: at bosnjakisk identitet avhenger av blodsbåndet en har til fedrelandet. Dette kommer jeg tilbake til i analysedelen. Der vil jeg også analysere og drøfte hvilken betydning blodstankegangen har for den bosnjakiske identitetens opprettholdelse i Sandnes og Lyngdal.

2.2.2 Den Kollektive bevissthet og minnene forbundet til den

I denne delen av kapitlet utreder jeg om minnet til bosnjakene, spesifikt at bosnjakiske (identitets) minner og verdier er bundet til hanafi-lovskolen (Velić, 2013, s. 61-86). Argumenter for at det å være bosnjak er tett forbundet til religionen islam vil bli presentert. Det har blitt pekt på at bosnjakenes identitet er koblet til islam, men ingen har belyst det fra dette perspektivet med historiske argumenter som er eldre enn Østerrike-Ungarn æraen i BiH, i tillegg til de nevnte hanafi, salafi og wahhabi retningene.[54]

I kriterium tre kommer det frem at det å ha en vilje til å overleve som en minoritet ved å

[53] Oversatt fra bosnisk til norsk av meg.
[54] Jessie Hronesova har pekt på bosnjakenes identitet er bundet til islam, men hun har ikke presentert argumenter som er eldre enn Østerrike-Ungarn æraen, hanafi-lovskolen og salafi-retningenes betydning for identiteten (Hronesova, 2012, s. 33-58).

bringe videre en arv (kulturell arv) er en viktig faktor som konstituerer diasporaidentitet. Delkapitlet er delt opp i moderne og gammel forståelse av bosnjakisk identitet. Den første delen består av historiske begivenheter hvor det argumenteres for at bosnjakisk og muslimsk identitet var synonymer for bosnjaker for mer enn 100 år siden (også før Østerrike-Ungarn okkuperte landet i 1878). Til den moderne bruker jeg blant annet masteroppgaven til Irfan Turkovic (2010), i tillegg til analysedelen fra bacheloroppgaven (Seferovic, 2014) for å belyse den moderne bosnjakisk identitetsforståelsen og hva dens komponenter er.

Bosnjakisk identitet kan ikke forstås, jeg vil også driste meg til å påstå at den ikke kan konstrueres engang, uten ta religionen islam med i regnestykket (Hronesova, 2012, s. 31-57). I denne delen argumenterer jeg for mine påstander, for deretter å bruke det drøftede materialet i min studie av bosnjakenes identitet i Lyngdal og Sandnes. Det første som må bli gjort før en kan se på islam og bosnjakisk identitet i en symbiose, er å ha den historiske bagasjen klar. Den islam som kom til Bosnia, er den islam bosnjakene tilskriver seg og har en betydning for deres identitet som bosnjaker. Under skisseres det hvordan islam kom til BiH, hvilken type islam og hvordan islamiseringen foregikk.

2.2.2.1 Islamiseringen av folket

Kontakten mellom Bosnia og islam er sannsynligvis eldre enn 1463 (Malcolm, 1994, s. 51). På tross av dette, er det med Fatih Sultan Mehmed II og hærens ankomst i 1463 at islamiseringsprosessen fikk fritt spillerom i regionen. Islamiseringen var frivillig (Ibid., s. 51-69). Bare den kjensgjerningen at tok godt over 150 år før muslimene ble majoriteten i landet sier nok om frivillighets aspektet (Ibid., s. 52-54). Det var ikke en aktivt islamiserende politikk ført av osmanene i Bosnia (Ibid., s. 57). Det var andre rettslige, sosiale og økonomiske goder som kunne spille en større rolle. Blant annet var restriksjonene satt på kristne med henhold til lov om at en kristens stemme ikke kunne bli brukt som valid bevis mot en muslim i retten og at kristne ikke kunne ta opp rettsaker mot muslimer (Ibid., s. 66).

Viktige sosiale grunner til at folk konverterte til islam var at slavene som ble muslimer fikk sin frihet tilbake. Den andre var at muslimske byer var av ypperste klasse med henhold til

sosial mobilitet og levestil for perioden 1500-1700 (Ibid., s. 66-70). Sarajevo er erkeeksempelet på en slik *islamisator*.[55]

[56]

Et annet moment for islamsk spredning i regionen, er mangelen på kirkelig organisering i Bosnia. Den bosniske-, ortodokse- og katolske kirken hadde ikke et sterkt hold i regionen, i motsetning til mange andre land (Ibid., s. 57-58). Blanding eller «miksing av religiøse tradisjoner» viser at velviljen til å gå fra kristendommen til islam var større i Bosnia enn andre land som hadde sterkere ortodoks teologi og praksis (Ibid., s. 57-59).

Den type islam som kom til BiH med osmanene var sunniislam med *hanafi* og *maturidi* tolkningene av islam (Aydin, 2005, s. 104).[57] Sufi- eller dervishordrene slik som mevlevi og naqshebendi ordrene fikk også en betydelig plass hos folket og var en essensiell faktor i spredningen av islam (Malcolm, 1994, s.104).[58] En sufi er en islamsk mystiker og sufi-ordrene er dedikert til metode av hvordan en kommer nærme Gud (Opsal, 1994, s. 171-187). Sufi-tekker er hellige møteplasser for sufier som ble bygget tidlig etter osmanene erobret landet (Malcolm, 1994, s. 103-105). Evlija Celebija bemerket at det var 47 tekker i Sarajevo alene på midten av 1700-tallet (Ibid., s. 104). På tross av det var den viktigste og mest betydelige delen av islam for bosnjaker sultanen kom med, hanafi-lovskolen.

[55] Ordet er en blanding av katalysator og islam. Islamisator betyr et fenomen som spiller en sentral rolle i å tiltrekke mennesker av andre trostradisjoner og religioner til islam.

[56] «Mehmed II's ahidnâme to the Catholic monks of the recently conquered Bosnia». Løftet Sultan Fatih Mehmed II gav til de bosniske munkene som garanterte deres religiøse frihet i 1463. Bildet er hentet fra wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Mehmed_the_Conqueror#/media/File:Mehmed_II_ferman.jpg (Sett: 01.05.2016)

[57] Hanafi-lovskolen er en islamsk lovskole som er basert på tradisjonell tolkning av rettslige spørsmål innenfor sunniislam. Maturidi-skolen er en teologiskole som er basert på riktig teologi (Gudstro) innenfor islam. For mer informasjon om lovskoler innen islam se Vogt, 2005, s. 87-90.

[58] For mer informasjon se Aščerić-Todd, I. (2015). *Dervishes and Islam in Bosnia, Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim society*. Leiden: Brill.

2.2.2.1.1 Islam og bosnjak - den historiske forståelsen av bosnjakisk identitet

Den islamske påvirkningen på bosnjakisk identitet vil bli argumentert i form av at jeg bruker historiske og kulturelle fakta og begivenheter og drar informasjon ut av hva disse sier meg.[59] En slik historisk fakta er at det eneste folket som tradisjonelt kalte seg for *bosnjaci* (flertall av ordet bosnjak) var de bosniske muslimene, mens de bosniske kristne (katolikkene og de ortodokse) refererte til seg selv som *latinci* (de latinske) og *vlasi* (flertall for vlah) (Malcolm, 1994, s. 147-148). Det er også interessant at bosnjakene karakteriserte seg selv som *tyrker* istedenfor *osmansk* eller *turkus*. De to andre (osman og turkus) ble brukt om de osmanske tyrkerne (Ibid., s. 54). Tyrker er noe som kan konnotere muslim i religiøs forstand, slik enkelte av informantene mine gjorde det.

En historisk begivenhet som taler for at bosnjak og islam for bosnjaker har sterke forbindelser, er fjerningen av det bosniske språket av styresmaktene Østerrike-Ungarn i 1907 (Velić, 2013, s. 163-164). Jeg forklarte overfor at massene ikke reagerte kraftigere på denne nasjonale krenkelsen. Verken intellektuelle eller folkemassen virket til å bry seg særlig, men når en islamsk tradisjon ble berørt, ble det tilnærmet folkeopprør og intellektuell krigføring fra bosnjakisk hold (Ibid.). Enhver form for kutting eller avsondring av islam fra det bosniske folket ble møtt med hard motstand (Ibid.). Til og med perifere ting, slik som reguleringen av kvinnens klesstil i form av *faraj* og *zara* (tradisjonelle islamske klær for kvinner) ble tatt svært alvorlig. (Ibid.) Mer alvorlige hendelser var når mindreårige ble konvertert til kristendommen eller at Keiseren til Østerrike-Ungarn skulle få lov å velge av tre foreslåtte kandidater hvem Reis al-ulamah i BiH skulle være, istedenfor Shaykh Al-islam i Istanbul (Ibid., s. 54-57).[60]

Husejin-kapetan Gradaščević kriger på 1830-tallet er også historisk signifikante eksempler. Han er kjent for sin bosniske patriotisme, fordi han kjempet mot Det osmanske kalifatet og for et selvstendig BiH (Malcolm, 1994, s. 121). Det som er mindre kjent, er at Gradaščević forlanget etter hæren vant slaget ved Kosovo, at den nye klesstilen som sultanen ville innføre skulle forbys (Velić, 2013, s. 79). Sultanen ville blant annet forby *turbanen* å innføre vestlig

[59] Jeg er fult bevisst på at andre kan tolke samme informasjon annerledes, men det er slik jeg har tolket informasjonen jeg fant i tekstene (eller projiserte inn i tekstene) og begivenhetene jeg undersøkte. Dette gjør jeg i form av å stille spørsmål til begivenhetene å se på samtidige begivenheter eller lignende begivenheter og reaksjonen til folk i BiH da begivenheten skjedde.

[60] Reis al-ulamah er det religiøse overhodet for det islamske felleskapet i Bosnia. Shyakh Al-Islam er det religiøse overhodet for alle muslimer i hele verden eller den ledende intellektuelle lærde i sin tid.

klesstil.[61] Den klesstilen som skulle skifte hva *ulamah* (muslimske lærde innenfor religionen) hadde på hodet og at armeen skulle ha trange bukser, er forbudt i hanafi-lovskolen og går imot tolkninger av islamsk lov (sett fra hanafi-lovskolens synspunkt) (Ibid.). Til og med det første bosnjakisk politiske partiet, Muslimanska narodna organizacija, som ble grunnlagt i desember 1906, ble etablert på grunn av religiøse spørsmål (Ibid., s. 163). Formålet med stiftelsen av Muslimanska narodna organizacija var å kjempe for de religiøse rettighetene slik som valg av Reis al-ulamah og veldedighetsorganisasjoners styring, bedre kjent som Vakuf på bosnisk (Ibid.).

Flukten fra landet i 1878 er en historisk-revitalisert begivenhet som bosnjakene i dag kan relatere deres fluktopplevelse fra 1990-tallet til.[62] Den første store *hidjr* (reisen) skjedde da den gamle stormakten Østerrike-Ungarn angrep landet og okkuperte det fra 1878 til 1918 (Ibid., s. 45-48). Bosnjakene reiste ut av BiH på bakgrunn av at de fryktet religionen ville være i fare. Det pågikk harde kampanjer fra religiøse ledere for å overbevise bosnjakene om å flykte fra landet, fordi islam ikke kunne være i orden i et ikke-muslimsk styrt land (Ibid., s. 85). Til gjengjeld drev mange bosniske ulamah med kampanjer for å forklare hvorfor det var lovlig å bo i BiH rent islamsk (Ibid., s. 88-90). Med andre ord er bosnjakenes historie også preget av okkupasjon og flukt. Jeg kommer tilbake til flyktning- og utdrivelseshistorien i «utdrivelsen» underkapittel.

63

Den kulturelle påvirkningen religionen har hatt for institusjonalisering og kulturen er betydelig. Selve lovskolene i teologi og rettslære er bygget på *maturidi* (teologi) og *hanafi* (rettslære) skolene.[64] Alle Reis al-ulamah i BiH

[61] Turbanen er en type «hatt» som blir forbundet med og har røtter tilbake til islams profet Muhammed ﷺ. Se Sahih Al-Bukhari Volume 1, Bok 4, hadith nummer 204. Hentet fra: http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/004-sbt.php (Sett: 08.05.2016)

[62] Med historisk-revitalisert begivenhet mener jeg en begivenhet som har røtter i historien og ligner på en ny begivenhet.

[63] Abu Hanifa moské (påståtte gravplass til grunnleggeren av hanafi-skolen), Bagdad, Irak. Hentet fra wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Abu_Hanifa#/media/File:Abu_Hanifa_Mosque,_2008.jpg (Sett: 07.05.2016).

[64] Hanafi-lovksolen er verdens største og mest utbredte sunniislamske lovskole. (Vogt, 2000, s.101.) For en bred innføring i hanafi-rettslig tankegang og metodologi (bedre kjent som *fiqh*) se boken til Marghīnānī, A. A.

har fulgt hanafi og maturidi tolkningene av sunniislam, og i selve konstitusjonen til Islamska zajednica (fremover IZ) kommer det frem at denne organisasjonen er basert på hanafi og maturidi tolkningene i artikkel 7 andre ledd.[65] Det Osmanske kalifatet hadde hanafi og maturidi tolkningene som sine standard religionstolkninger (Aydin, 2005, s. 104). Et eksempel på at dette fremdeles spiller en viktig rolle, er hvordan bosnjaker reagerer på mennesker som vil forandre hvordan de utfører bønneritualet. Den tradisjonelle hanafi-måten å be på blir tatt hånd om og forsvart med entusiasme fra både eldre og yngre.[66]

Et annet eksempel på denne osmansk-islamske arven er arkitekturstilen til gater og moskeer. I Bosnia er tilnærmet alle moskeene bygget i osmansk-stil (Velić, 2013, s. 62). Byene er bygget i orientalsk-islamsk-stil med sentrum i dalene ved elver, kontra toppen av fjellet slik det var før Det osmanske kalifatet kom til regionen (Ibid., s. 63). I de osmansk-islamske byene ble gudshusene og skolene utbygget, og beboelsene ble bygget rundt disse. Beboelsene ble bygget på en slik måte at alle pekte mot sentrum av byen. Byer slik som Sarajevo (Bosnias hovedstat), Mostar, Travnik og Foca ble bygget på dette prinsippet (Ibid.). Betydningen av dette er ikke til å undervurdere. Grunnleggerne av BiHs hovedstater og mange byer var muslimer som tok med seg den islamsk-kulturelle forståelsen av hvordan en by skal være (Ibid.). Nå som det er sagt, var islam som bosnjakene hadde annerledes enn den muslimene i for eksempel Makedonia har. Dette fordi tyrkisk påvirkning på kultur og språk var mer direkte i Makedonia, noe en kan se på måten makedonere og tyrkere uttrykker språket. Den bosno-islamske kulturen og den før-osmanske kulturelle tradisjonen i Bosnia ble pyntet eller tildekket med islam som igjen lagde grobunn for den kulturen bosnjakene har i dag (Ibid., s. 61-63). Folket hadde på den måten en spesiell forbindelse til islam som fikk den til å spre seg fritt i kulturen å ta til seg visse kulturelle verdier som forbandt begge med hverandre, og på den måten gav kulturen en ny dimensjon (Ibid.).

En siste tradisjon som er en revitalisert tradisjon, er tradisjonen om at bosnjakene har blitt sett på som «*veggen til islam*» (*Sedd-i isalm*) (Ibid., s. 26-32). Med revitalisert tradisjon mener jeg at massene tenker de ble drept og jaget ut av BiH under balkankrigen i 1992-1995 på grunn av

---

B., & Nyazee, I. A. K. (2006). *Al-Hidāyah = The Guidance: a translation of al-Hidāyah fī sharḥ Bidāyat al-mubtadī, a classical manual of Ḥanafī law: Volume one.* Bristol, England: Amal Press.

[65] Islamska Zajednica er den offisielle islamske forening for bosnjaker i BiH. Reis al-ulamah er dens president. De har også monopol på moskeene i BiH. IZ er moderorganisasjoner for alle islamske fellesskaper for bosnjaker i verden. For eksempel er IZN underordnet IZ.

[66] Se Analysedelene underkapittel «wahhabisme og bosnjakisk identitet».

at de er muslimer.[67] Tesen min er at det å bli jaget ut av landet fordi du er muslim, er synonymt til å beskytte landet fordi du er muslim. Med andre ord beskyttet det bosniske folket som mente at de ble drept og jaget på grunn av religionen seg nettopp på grunn av islam, bevisst eller ubevisst. Det betyr at islam var identifikasjonskriteriet til det å være bosnjak eller noe annet under krigen.

I boken til Abdulgafar Velić (2013) argumenterer han for at den islamske identiteten var såpass viktig at spørsmålet om nasjonalidentitet ble liggende i bakgrunnen. Han nevner blant annet hva eliten brukte som etnisk karakterisering av seg selv og at det bosniske språket falt vekk (Ibid., s. 164-165). I motsetning til Velić, vil jeg argumentere for at det nettopp på bakgrunn av at den islamske identiteten spilte en viktig rolle, falt spørsmålet om nasjonalidentitet ikke i bakgrunn, men var sikret i nettopp islam. Det å være bosnjak var det å være muslim på den tid.

2.2.2.1.2 Islam og bosnjak - den moderne forståelsen av bosnjakisk identitet

I denne delen skal jeg vise hvordan den moderne forståelsen til bosnjaker viser islams betydning for den moderne bosnjakiske identitet. Intervjuene gjort av Irfan Turkovic (2010) på dette emnet gir innsikt i temaet. Ifølge Turkovic (2010) er de to islamske høytidene ramazan (fastemåneden til muslimene) og bajram (offerfest til minne om profeten Abraham) essensielle deler av det å definere seg selv som bosnjak.[68] Det kommer implisitt frem i oppgaven til Turkovic i måten informantene svarer og erindres disse tradisjonene, og at han selv valgte disse tradisjonene som studieobjekt når det gjelder sentrale bosnjakiske tradisjoner. Det skiller bosnjakene fra for eksempel serberne. De minnene og tradisjonene bosnjakene i Norge vektlegger i dag, er helligdagene til islam med Id-ul Adha (kurban-bajram på bosnisk folkemunne) og Id ul fitr (ramazanski-bajram) (Turkovic, 2010, s. 46-58). På norsk vil vi si fastebrytningsfesten (ramazanski-bajram) og offerfesten (kurban-bajram). Dette er to viktige religiøse tradisjoner som er opprettholdt fra hjemlandet med felles islamske riter i form av bønn å tale på selveste bajram-dagen, men også særegenheter som ikke eksplisitt kommer til uttrykk i den islamske tradisjonen, slik so å gi barn penger i form av bajramluk.[69]

---

[67] Dette kommer jeg tilbake til i analysedelen.

[68] På bosnisk brukes ramazan istedenfor ramadan om fastemåneden. Jeg vil videre bruke uttrykket ramazan om fastemåneden.

[69] Eller bajrambanka som det også blir kalt, er et oppdiktet folkelig ord som betyr noe som bajram-banken. Det gjenspeiler en tradisjon som bosnjakene i Bosnia har. Denne går ut på at den yngre generasjonen går til forskjellige bosnjaker, gratulerer med bajram og blir bedt inn for å spise søtsaker. Deretter får de penger som

Et annet fenomen som peker mot at bosnjaker ser på islam som en definerende del av det å forstå seg selv som bosnjak, er at de oppfatter konvertitter som er av serbisk/kroatisk etnisitet som konverterer til islam for bosnjaker (Hronesova, 2012, s. 33).[70]

I 2014 sa samtlige informanter fra Lyngdal at de ble utdrevet fra BiH, fordi de var muslimer og bosnjaker (Seferovic, 2014, s. 19-20).[71] Jeg spurte overfladisk da jeg intervjuet den gang. Jeg kunne ha spurt «hvis du hadde hetet Jovan eller Karlo, ville du ha blitt utdrevet tror du?» eller «hvis du hadde vært katolikk eller ortodoks, ville du ha blitt utdrevet". Om spørsmålet hadde blitt formulert slikt, kunne det ha fått frem om de tror at de ville blitt utdrevet om de hadde hatt en annen religion. Det ville vært viktig og ikke si om personen er bosnjak eller ikke, men kun om han hadde blitt utdrevet om navnet hans var eller hørtes ut som om det var forbundet til en annen religion, eller om personen var av en annen religion enn islam. Dette har jeg tatt høyde for i de nye intervjuene for å forstå religionens betydning og opprettholdelse av bosnjakisk identitet. Da jeg undersøkte hva den viktigste faktoren for opprettholdelse av identitet var, var det religion (sett på som islam) og språket (Ibid., s. 20-23). Slik den ene informanten påpekte «Hvis islam blir opprettholdt, tror jeg at våre barn vil vokse opp å opprettholde både kultur og identitet. Om islam forsvinner, forsvinner også hvem de er» (Ibid., s. 21).[72] Dette viser hvordan de informantene forbandt islam til den bosnjakiske identiteten i 2014.

2.2.2.1.3 Den splittede islam

I denne delen skal det bli gjort rede for de to største islamske retningene i BiH og hvilken innflytelse de har på den bosnjakiske identiteten. De forskjellige retningene har forskjellige mål og splitter den bosnjakiske identiteten i to fraksjoner. En ser på islam og bosnjak som to separate enheter, hvor den bosnjakiske delen har såpass dårlig innflytelse på religionen at den må viskes ut og bli «renset». Den andre er en videreføring av den bosnjakiske identiteten som en islamsk identitet med røtter tilbake til 1463/64. I analysedelen utdyper jeg hvordan denne striden har påvirket diasporaidentiteten til bosnjakene i Lyngdal og Sandnes. Splitter den nye

«belønning» for å ha vært på besøk og gratulert med bajram. For generell informasjon vedrørende bajrambanka se artikkelen til Anadolija (2014).

[70] For eksempel spurte jeg foreldrene mine om hva de tenker om serbere som konverterer til islam. Deres mening er at de er bosnjaker. Min mor igjen spurte søstrene sine fra BiH det samme. Svaret var identisk.

[71] Alle bortsett ifra den yngste informanten (Amina, 14 år) nevnte også fordi de var bosnjaker.

[72] Forandret på et par skrivefeil. Jeg vil understreke at den moderne forståelsen av bosnjaker og den bosnjakiske identitet vil bli utdypet i analysedelen.

religiøse bevegelsen den bosniske diaspora, slik den gjør i BiH, eller vedlikeholdes den?

Sunniislam er den retningen de fleste bosniske muslimene følger i dag og er den største retningen i verden (Vogt, 2015). Sunni-retningen er igjen splittet opp i forskjellige sub-retninger som til tider strider helt med hverandre. Den tradisjonelle og største retningen er *madhab* eller lovskole-retningen (Vogt, 2005, s. 88-90). Madhab-retningen har de fire lovskolene som er *hanafi*, *maliki*, *shafi* og *hanbali* skolene som hovedrepresentanter. I tillegg til dette følger de som tilskriver seg lovskolene også *maturidi*- og *ashari*-teologi. Disse lov- og teologiskolene har tradisjonelt vært enige i å være uenige i visse tolkninger av islamsk lære og praksis, men har alle grunnleggende tolkninger og forståelse av disse på plass (Murad, 2014). De bosniske muslimene følger hovedsakelig hanafi-lovskolen og maturidi-teologien.[73] *Salafi*-bevegelsen er et nytt fenomen i Bosnia. Det er en ny tolkning og puritansk bevegelse som har laget grobunn for splid og strid mellom de bosniske muslimene.

Salafi-betegnelsen kommer fra «salaf us salihin» som betyr de gode forgjengerne eller de rettledede innenfor religionen som kom før oss (Wiktorowicz, 2006, s. 207-214). Salafi-bevegelsen kan splittes opp i to retninger i BiH: den moderate og den ekstreme. Den ekstreme er hva vi kaller *wahhabier* som er inspirert av den religiøse lederen og opprøreren Muhammed ibn Abdulwahab (Commins, 2005, s. 7-25).[74] Den moderate bevegelsen er kjent som salafier. Fellesnevneren for begge retningene er at deres teologi baserer seg på en tro om Guds absolutte enhet og at denne ikke kan forstås rasjonelt eller tolkes metaforisk (Wiktorowicz, 2006, s. 211-213). Deres *fiqh* (rettslig forståelse) er en bastardversjon av hanbali-lovskolen og er forankret i selvstudie av religionen (Commins, 2005, s. 10-13). Det puritanske ved deres metode er kjennemerket som binder dem. En trenger ikke den vitenskapelige tyngden og tradisjonelle utdanningen som lovskolene insisterer på (Murad, 2014). Det som splitter salafi-retningene er hvordan de forstår *kufr* og *shirk*.[75] Jeg vil løfte frem noen eksempler for å gi en forståelse på forskjellen mellom de to. Hos wahhabier er det *shirk* å gå til graven til islams profet Muhammed ﷺ, eller en hvilken som helst grav, for å

[73] Med teologien mener jeg forståelsen om hva som er rett *tro* om Gud, engler, profeter, bøker sendt fra Gud og lignende i motsetning til rettslig forståelse.
[74] Den offisielle islamske organisasjonen i BiH, Islamska Zajednica, har nå gått offentlig ut og fordømt hva de kaller «paradzemate» (sidemoskeer) som blir drevet uten IZ tillatelse. De som driver disse, er fra salafi-bevegelsen. For mer informasjon se IZN (2016).
[75] Kufr er en ting som får en ut av religionen. Kufr kommer fra ordet kafara som betyr å tildekke noe. Noen prøver å tildekke sannheten. Shirk er å sammenligne noe med Gud og gi det samme status. Eller å si Gud ikke eksisterer. For en grundigere drøftelse se av kufr og dets forståelse se Shaykh Hamza Yusufs (2008) utredelse.

spørre den personen som er i graven om å be for deg til Gud (Commins, 2005, s. 13-23).[76] Salafier på den andre siden tolker det mer som strengt forbudt, eller innser at det finnes et mangfold av meninger innenfor dette og andre emner (Wiktorowicz, 2005, s. 228-234).[77] Begge gruppene tolererer dårlig dissens når det gjelder *fiqh* spørsmål og ser på de som praktiserer en annen forståelse av et rettslig spørsmål som feilfulle (Ibid., s.214-216 og Commins, 2005, s. 50-53).

[78]

I mine personlige studier, interaktive diskusjoner og møter har jeg samlet en god del erfaring når det gjelder tilnærmingsmåte, bruk av argumenter og islamsk forståelse hos både wahhabier, salafier og hanafier. Internettiseringen ser ut til å være den største eksportør for salafi-bevegelsen. For eksempel har salafiene en side som heter akos.ba med over 127 000 likerklikk på Facebook (Akos-FB) og saff.ba med over 26 000 likerklikk (Saff-FB). Både moderate og ekstreme henter sine daglige doser fra nettet, mens hanafiene får sin religiøse eksponering fra moskeene som er drevet av imamene. Det er bare nylig at hanafier har begynt å uttrykke seg mer gjennom nettet, slik som den populære Facebook-siden Hanefijski Mezheb, som har litt over 17 000 likerklikk (Hanefijski Mezheb-FB). IZ har ikke en offisiell Facebook-side, men IZN har en og den har rundt 2700 likerklikk (IZN-FB). IZ har en nettside som de bruker til å formidle sine budskap.[79] Når det gjelder denne internettiserte konkurransen ser en at de tradisjonelle ikke kan måle seg med rekkevidden salafiene har. Men slik jeg har fått det med meg, er salafi-bevegelsen løs og har mange fraksjoner. Det kommer an på hvilken lærd eller hvilken tolkning de velger å støtte seg på, mens hanafiene er forente og organiserte under IZ, moskeene og Reis al-ulamah. Den alminnelige bosniske muslimen refererer til seg selv som bosnisk muslim på bosnisk måte. Tradisjon er ofte ordet som blir brukt, mens salafiene ofte refererer til seg selv som muslim som følger sunnah og Koranen.[80] De bruker aldri

[76] For en innføring om den teologiske striden mellom tradisjonalister (hanafier etc.) og salafi-bevegelsen er artikkelen «WAHHABISM: UNDERSTANDING THE ROOTS AND ROLE MODELS OF ISLAMIC EXTREMISM» skrevet av Zubair Qamar nyttig. En annen god artikkel om salafi-bevegelsen er «Wahhabism: A deadly scripture» skrevet av Paul Vallely (2007).
[77] Dette kan jeg bekrefte ut ifra personlige erfaringer jeg har hatt med salafier og samtalene med dem.
[78] Symbolet til det islamske fellesskapet for bosnjaker i Norge. Hentet fra deres offisielle nettside: http://www.izbih.no/images/logo.jpg (Sett: 01.05.2016).
[79] http://www.islamskazajednica.ba/ (Sett: 20.01.2016).
[80] Sunnah er veien til islams profet Muhammed ﷺ.

betegnelsen wahhabi om seg selv og svært sjeldent salafi (Wiktorovicz, 2006, s. 219).

[81]

En kan finne store gnisninger mellom hanafier og salafier i dag, dette fordi at IZ offentlig har uttrykket at de vil lukke alle moskeer som ikke er drevet av den offisielle islamske organisasjonen (Slobodna-bosna.ba, 2016). De mener å ha funnet 65 slike *paramoskeer* (Kamenica, 2016). Salafi-grupper, slik som de i saff.ba, har svart tilbake (Beganović, 2016). Akos.ba har lagt ut en artikkel om hvorfor *takfir*-grupper (de som kaller andre muslimer for ikke-muslimer) og salafiene som driver moskeer ikke kan sidestilles (Akos.ba, 2016). Allerede her aner en splittelse i salafien-bevegelsen. Begge sidene er salafi orienterte, men saff.ba sier at en burde høre på IZ å lukke alle moskeene som ikke er drevet av dem, mens akos.ba insisterer på at dette ikke burde skje. Dette er første gang i BiHs historie at de tradisjonelle og salafiene har *offentlig* angrepet hverandre. Hva dette betyr for bosnjakene kan konstateres etter en tid, men foreløpig har det laget et rift i den bosnjakiske selvoppfattelsen i form av «de» og «oss».[82]

Den foreløpige konklusjonen er at hanafiene er de som holder tradisjonen og den bosnjakiske identiteten ved like, mens salafiene er gruppen som holder på å finne opp kruttet på nytt. Med det mener jeg at de konstruerer en bosnjakisk identitet basert på hvordan de forstår at en ekte bosnjak *burde* være og har vært opp igjennom tidene. Et eksempel på dette er hvordan de bruker skrivefeil gjort av en lærer ved det islamske fakultet i Sarajevo. Læreren karakteriserte ashari/maturidi-teologiskolene som heterodokse og fremmede for ekte islam.[83] Eller hvordan de bruker en velkjent bosnisk lærd, Husein Đozo, til å fremme sine saker, uten å se på konsensusen blant de bosniske lærde (Akos.ba). Dette kan henge sammen med deres ideologiske opphav og teologiske litteralisme. Ideologien sier tross alt at vi må tilbake til den

[81] Forsidebildet til Hanefijski Mezhebs offisielle Facebook-side. Hentet fra Hanefijski Mezheb-FB: https://www.facebook.com/hanefijskimezheb/photos/a.264546620380699.1073741827.264526270382734/618196208349070/?type=3&theater (Sett: 08.05.2016).
[82] Dette belyses i analysedelen «Wahhabisme og bosnjakisk identitet».
[83] Hanefijski Mezheb har lagt ut korrektur av autoren på deres Facebook-side (Hanefijski Mezheb-FBa).

opprinnelige islam og følge de første generasjonene. Nå finnes det gode eksempler på salafier som offentlig går ut og forsvarer den bosnjakiske identiteten og sier de vil ofre livet for BiH og folket, at de har kriget for BiH og lignende utsagn (Z.E., 2015). På tross av disse utsagnene, virker det selvmotsigende at du på den ene siden påberoper deg bosnisk patriotisme, men på den andre siden går imot en 600 år lang hanafi- og maturidi-tradisjon som er innvevd i den bosnjakiske identiteten på forskjellige vis.[84] Det siste salafiene har kommet med er at hanafiene i BiH egentlig ikke er hanafier, men at det er salafiene som er de ekte hanafiene (Ko su oni koje zovu 'vehabijama'-FB).

2.2.2.2 Utdrivelsen, genocid og offerrolle

Ifølge Chaliand og Rageau er en kollektiv tvunget «*dispersation*» (utdrivelse) av et folk og/eller religiøs gruppe kriterium nummer en for å definere en gruppe som diaspora. I dette underkapitlet skal jeg kort drøfte betydningen av utdrivelsen og greie ut om hvor mange som flyktet og hvor de flyktet. Jeg vil videre se på genocidaspektet av krigen i BiH og betydningen folkemordet har for konstituering av bosnjakisk identitet.

Det kollektive minnet om å være de som ble utdrevet og angrepet var noe samtlige informanter hadde til felles (Seferovic, 2014, s. 19-20). Etter min mening er dette minnet den viktigste faktoren til å ha en selvbevissthet om hvem du er. Du forstår at du er i et land fordi dine foreldre, eldre eller forfedre ble drevet ut av det opprinnelige hjemlandet. Det interessante er at informantene fra Lyngdal (2014) ikke nevnte diasporaoppholdet eller utdrivelsen som en viktig del av det å være bosnjak.[85] Det kan være at utdrivelsen er en såpass betydelig del av det å oppfatte seg selv som bosnjak i diaspora at det rett og slett ikke blir nevnt, fordi det er en selvfølgelighet. I de nye intervjuene er dette tatt høyde for.

Tradisjonen om at bosnjakene er et forfulgt folk står sterkt den dag i dag, både på folkemunne og politisk (Turkovic, 2010, s. 30-33). Ifølge Ministry for Human Rights and Refugee, Bosnia and Herzegovina (fremover mhrr) flyktet det 1,2 millioner *bosniere* fra BiH og over landets grenser (Mhrr, 2005, s. 48).[86] 40 % av flyktningene dro til de nærmeste landene, slik som

[84] Dette utdypes i analysedelen.
[85] Da jeg spurte om hva som blir igjen av kulturen, var det ingen som nevnte eller virket til å tenke på at det å huske utdrivelsen var av særlig betydning. (Seferovic, 2014, s. 19-20) Dette har jeg tatt høyde for i de nye intervjuene og formulert spørsmålene mine på en annen måte for å få frem utdrivelsens betydning.
[86] Mhrr sier ikke hvor mange av disse bosnierne var bosnjaker, kroatere eller serbere. De antyder kun hvor mange som kunne vært bosnjaker på side 209. De sier hvor mange flyktninger som kom tilbake til landet i løpet av 1996-2005. Tallet er ca. 280 000 sammenlignet med serbiske og kroatiske flyktninger som til sammen utgjør 156 000 i samme periode.

Kroatia og tidligere Serbia-Montenegro, men de fleste dro til Tyskland (320 000), Østerrike (86 500), Tyrkia (23 500), Sverige (58 000) og USA (20 000) (telling anno 1992-1995) (Ibid.). 220 000 flyttet videre til et tredje land i løpet av perioden (Ibid.). Hele 480 000 flyttet tilbake til BiH i løpet av 1996-2005, men de fleste, ca. 500 000, ble igjen i landene de opprinnelig var kommet til (Ibid.). Blant disse landene var Norge.

Ifølge mhrr kom det rundt 12 000 flyktninger fra BiH til Norge i løpet av årene 1992-1995, hvorav ca. 1300 flyttet til et annet land og 2500 flyttet tilbake til BiH (Ibid.). Jeg regner med at tallene det opereres med er flyktninger fra BiH. I Norge bor det langt over 8200 bosniere i dag. Ifølge statistisk sentralbyrå bor det 17 402 personer med bosnisk bakgrunn i Norge (Statistisk sentralbyrå, 2016a).[87] Av disse var 13 474 førstegenerasjonsinnvandrere (Ibid.). Av de med innvandrerbakgrunn har jeg ikke andre tall enn dem fra mhrr om hvem som er flyktninger (Mhrr, 2005, s.48).

Kriteriet for å kunne bruke betegnelsen diasporafolk er oppfylt. 4,3 millioner som opprinnelig befant seg i BiH i 1991, bor det per dags dato 3,8 millioner fremdeles i landet, ifølge siste folketelling gjort i 2013 (Agency for Statistics of BiH, 2013, s. 5).[88] Videre sier Chaliand og Rageau at det skulle skyldes utdrivelse, med andre ord er naturkatastrofer og lignende utelukket. De ideologiske rammene som krigen utspilte seg i var klare tegn på utryddelsesforsøk.[89]

Det bor nærmere 17 500 bosniere i Norge i 2016. Av disse bor det 95 i Lyngdal. (Statistisk sentralbyrå, 2016a). Antallet høres ikke stort ut, men i prosentandel var det Norges nest største kommune med bosniere i 2006 (Henriksen, 2007, s. 87-89). Hele 1,36 % av befolkningen i Lyngdal var bosniere. Bare Ørskog i Møre og Romsdal hadde en større konsentrasjon i prosent. I 2016 er andelen 1,12 % (Statistisk sentralbyrå, 2016a), mens Sandnes har 378 innbyggere med bosnisk bakgrunn og en konsentrasjon på 0,51% i befolkningen i 2016 (Ibid.).

[87] SSB tar ikke hensyn til hvilken etnisk gruppe en bosnier tilhører, men jeg fikk kontaktet imamen som er ansatt hos IZN. Imamen fortalte meg at organisasjonen har ca. 9400 medlemmer fordelt over hele Norge. Imamens navn er Edin Mezit og han er den ansvarlige imam for bosnjaker i fylkene Vestfold, Telemark og Aust-Agder. Ifølge IZNs offisielle nettside hadde de 6900 medlemmer i 2003 (hvorav samtlige var bosnjaker) (IZN-s, 2008).
[88] Se mhrr, 2005, s. 42 for informasjon om hvor mange som bodde i landet før krigen.
[89] Jf: talen til Karadžić og folkemordet i Srebrenica som han har blitt dømt for.

Minnet om Srebrenica og folkemordet utført av hæren til Republica Srpskas serbiske styrker står sterkt både politisk og internasjonalt (Bbc.com, 2016).[90] Bosnjaker har markert 11. juli som „*dan zalosti*“ (dagen for sorg) (Agencije, 2015). Ikke bare Srebrenica er en del av bosnjakenes kollektive hukommelse om offerstatus. Det finnes eksempler på krigsforbrytelser gjennomført av både serbiske og kroatiske styrker andre steder enn Srebrenica. Tomasica i Prijedor er et annet eksempel på den kollektive hukommelsen til den bosnjakiske befolkingen om forfølgelse, utdrivelse og genocid (Nrk.no, 2013). En indikator for at bosnjakene tar offerstatusen sin på alvor, er at det kan bli oppfattet som spottende, krenkende og provoserende om en ikke kaller krigen i BiH for en genocid når en snakker om hva kroatene og/eller serberne gjorde under krigen.[91]

Den nye folkemyten er at ”Narod” (Folket) har lidd og var et offer av forfølgelse og genocid. Bosnjakisk-muslimske religiøse ledere, slik som Mustafa Spahić, var tidlig ute og sammenlignet bosnjakenes situasjon i krigen med det jødene opplevde under andre verdenskrig. ”*Muslimene er Europas nye jøder*” sa Spahić om bosnjakene for å klargjøre hvilken forfølgelser bosnjakene opplevde under krigen (Turkovic, 2010, s. 30-33). Videre brukte den bosniske utenriksministeren (og senere statsministeren) Haris Silajdzić også politisk retorikk for å belyse situasjonen i BiH ut fra et ”andre verdenskrig perspektiv” hvor bosnjaker var ofrene (Ibid.). Han ville få USA og Vesten til å reagere ved alludere til bombingen av jernbanen til Auschwitz og slik mildne eller avslutte våpenembargoen mot BiH (Ibid.).

[92]

[90] For eksempel har «President of the International Court of Justice» dommer Rosalyn Higgins offentlig bekreftet at det ble begått genocid i Srebrenica (Icj-cij, 2007).
[91] Denne oppfattelsen delte tilnærmet samtlige informanter. Om en nektet for at genocid har skjedd i BiH, er det tegn på at en person er useriøs, en idiot, en person det ikke er verd å bruke tid på og/eller en som vil ha bråk, ifølge informantene.
[92] «Memorijalni kamen u Potočarima» (Minnesteinen i Potočare), BiH. Til minne om ofrene av genocidet utført på befolkningen i Srebrenica den 11.07.1995. Hentet fra wikipedia:

Da jeg utførte intervjuene i forbindelse med bacheloroppgaven undersøkte jeg ikke om Lyngdal-bosnjakene hadde en oppfattelse om seg selv som offer av krigen. Det som kom frem i forbindelse med krigen var at samtlige forstod bosnjakene som den defensive parten i krigen. Lyngdal-bosnjakene mente at det var deres folkegruppe som var den som ble angrepet. Dette kan bli tolket som at deres identitetsforståelse er av en slik karakter at de ser på seg som en respektverdig motstander som klarer å forsvare landet og selvstendighet. Men det kan henge sammen med at både jeg og informantene tok for gitt at offerrollen er en del av den moderne bosnjakiske selvoppfattelsen, med genocidet i Srebrenica som samlepunkt eller symbol på offerstatusen. I de nye intervjuene undersøkte jeg hvordan bosnjakene forstår offerrollen.

Hva forholdet mellom forsvars- og offerrolle betyr for den bosnjakiske identiteten kommer jeg ikke til å gå nærmere inn på. Det jeg derimot drøfter, er betydningen av offerrollen for den bosnjakisk identiteten i de to respektive kommunene. Det belyses om offerrolledelen av identiteten er i takt og hva den gjør med den bosnjakiske identiteten.

2.2.3 Sentrale kulturelle tradisjoner

I dette underkapittelet vil jeg kort redegjør for hva tidligere undersøkelser har sagt om de kulturelle praksisene og tradisjonene til bosnjakene. Jeg vil bruke intervjuene gjort av Irfan Turkovic (2010) på dette emnet. Turkovics intervjuer handlet om hvordan helligdagene ble markert i BiH (spesifikt islamske). For å se om identiteten holder på og svekkes, vil det være en fordel å se hvordan sentrale kulturelle tradisjoner er vedlikeholdt, eller om de er der i det hele tatt. Jeg skal ta for meg tre kulturelle praksiser som er av større betydning for bosnjaker. Disse er ramazan (fastemåneden), kurban-bajram (offerfesten) og osunetit (omskjæring).

2.2.3.1 Ramazan

Ramazan er måneden muslimer faster. Hver voksen person, unntatt enkelte, er pålagt å verken spise eller drikke fra soloppgang til solnedgang (Opsal, 1994, s. 62). Om ramazan og praksisene forbundet til den, har jeg blant annet vektlagt fellesnevneren til informantene av Turkovic. Han sier at kvinnene fastet og opprettholdt fasteritualet mer enn menn gjorde under ramazan (Turkovic, 2010, s. 44). Samtlige informanter nevnte at faste var noe de eldre gjorde (Ibid., s.45). I BiH ble det praktisert at fastebrytingen ved kveldstiden (kjent som *iftar)* ble gjort i huset istedenfor moskeen (Ibid., s. 44). I tillegg var den generelle tendensen at folk var

---

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5c/SrebrenicaPotocari_Memorial_Stone.jpg (Sett: 07.05.2016)

redde for kommunistregimet og at det å bli sett på som religiøst praktiserende var uønsket (Ibid., s. 60-64).

«Kraftens natt» (lailat al-qadr) er også kjent som dvadeset sedma noć (den 27. natt) på bosnisk folkemunne. Denne natten er en av de helligste nettene i året for muslimer og de markerer den med forskjellige arrangementer og manifestasjoner (Opsal, 1994, s. 63). Det jeg har lagt vekt på i analysedelen, er opprettholdelsen av praksiser og tradisjoner forbundet til ramazan. I tillegg har jeg sett om *bønneplassen* er en plass for utførelse av religiøse ritualer istedenfor en plass for sosial-verdslig sammenkomst.[93] I Bosnia er det slik at imamene stenger moskeen etter de rituelle utførelsene av religiøs praksis.[94] Det sperrer mulighetene til verdslige sammenkomster i moskeen. Vedlikeholdelse av denne tradisjonen kan være en indikator for at bosnjakene har tatt med seg kulturen hjemmefra og klarer å differensiere mellom det rituelle og det kulturelle og på den måten opprettholde tradisjonen og identiteten knyttet til tradisjonene fra BiH.

2.2.3.2 Kurban-bajram

En av de mest kjente helligdagen i islam er Id ul adha eller kurban-bajram som den heter på bosnisk folkemunne. I denne høytiden ofres et lam til Gud. Dette skal blant annet påminne om Ibrahim (Abraham) som var villig til å ofre sin sønn for Gud (Turkovic, 2010, s. 22). Jeg har lagt vekt på hvordan bosnjakene markerte denne helligdagen i Sandnes og Lyngdal, fordi bosnjakene ikke har mulighet til å slakte lam selv, noe som var en viktig fellesnevner i BiH (Ibid., s. 57-58).[95] Å forklare hvordan eller om denne tradisjonen med slakting lever videre i Norge, vil gi meg rom til å forstå hvilken vei identiteten går. Det samme gjelder religiøse og kulturelle ritualer forbundet til bajram, slik som bajramluk/bajrambanka. I tillegg har jeg sett om bønneplassen (moskeen) er en sosial arena eller ikke. Med andre ord hvordan bosnjakene bruker bønneplassen indikerer konserveringen av tradisjonen fra Bosnia. Det som kommer frem i Turkovics intervjuer, er at samtlige informanter hadde et eller annet forhold til kurban-bajram. Enten ved å være aktivt deltagende gjennom organisasjoner/bekjente eller ved at deres forfedre (bestefar/far) hadde opprettholdt denne religiøse høytiden og praksisene forbundet til den (Ibid., s. 54-58). Fellesnevneren var at sauen som ble slaktet ble fordelt til naboer og/eller fattige og at det ikke var viktig hvilken religion en tilhørte når en delte ut

[93] Jeg sier bønneplassen fordi det ikke eksisterer en moské i Lyngdal. Dette blir utdypet i kurban-bajram delen.
[94] Dette vet jeg ut ifra personlige erfaringer med tilnærmet samtlige moskeer som jeg har besøkt i BiH.
[95] Sett på som far eller nærme familie, ikke nødvendigvis at informantene slaktet selv.

offerkjøttet. En annen fellesnevner er at mange av informantene hadde betalt en slakter for å slakte sauen for dem. Siste fellesnevner var at faren i huset (forfedrene) opprettholdt denne praksisen med selve ritualet (slaktingen).

2.2.3.3 Omskjæring

Osunetit (omskjæring) av guttebarn og/eller menn er en religiøs rituell praksis som ikke bare muslimer utfører, men også jøder (Doyle, 2005, s. 279-285).[96] Ritualet markerer religionstilhørighet og uttrykker både kulturell og religiøs identitet (Vogt, 2008, s. 210). Ut ifra hva informantene til Turkovic sa, ser det ut som kun bosnjakene drev med denne praksisen (Turkovic, 2010, s. 58-64). Det er sterkt forankret i islam med henvisninger til hadith litteraturen.[97] Tradisjonelt var det en *berber* (en ufaglært som dro rundt og omskår) som utførte omskjæringen blant den eldre generasjonen. Denne praksisen med berberen døde gradvis ut på 1980–tallet, fordi bosnjakene fikk mer frihet til å leve religionen åpent (Ibid., s. 6 og s. 63-64). Flere begynte å bruke sykehusene og ble omskåret der. Det fremheves i analysedelen hvordan praksisen er en viktig del av den bosnjakiske identitet i dag.

2.3 Et spørsmål om tid. Hvor lenge skal en være bosnjak?

For å svare på spørsmålet om bosnjaker vil opprettholde identiteten over tid i Norge, kan en se på historiske komparasjoner eller sammenlignbare fenomener. Fenomenet er beskrevet i den bosnjakiske diaspora i Tyrkia. Bosnjakene flyktet til Tyrkia fra og med okkupasjonen til dobbelmonarkiet Østerrike-Ungarn i 1878 (Veli, 2013, s. 49). Det er ikke sikkert at bosnjakene i Norge vil følge de samme sporene som det de i Tyrkia gjorde når det gjelder opprettholdelse av identiteten, men det er komparativt på bakgrunn av at det er samme etniske gruppe som blir studert og at de har opplevd *flukt* og *trauma*.

Ifølge Amir Hodžić og Mirsad Kalajdžić (2014) er det et (blant mange) velfungerende, bosnisk talende og selv identifisert bosnjakisk samfunn som kom til Tyrkia på 1970-80 tallet (Hodžić & Kalajdžić, 2014, s.115). Bosnjakene opprettholder kulturen og språket (Ibid.). Forfatterne mener at bosnjakene *flyktet* på bakgrunn av Ranković represaliene.[98] Dette er

---

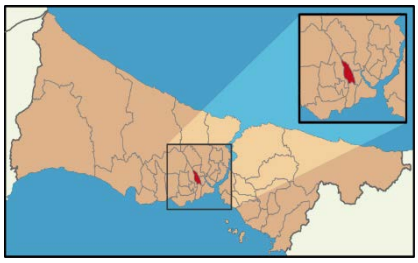
[96] Osunetit er den betegnelsen som blir brukt på bosnisk folkemunne. Det kommer fra sunnet (sunna på norsk) som konnoterer veien og praksisen til islams profet Muhammed ﷺ (Vogt, 2014).

[97] Se Sahih Al Bukhari, bok 1, vol 1, hadith nr.6. http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/034-sbt.php (Sett: 25.04.2016)

[98] Aleksandar Ranković var jugoslavisk sikkerhetssjef som stod for undertrykking og forfølgelser av andre minoriteter i det kommunistiske Jugoslavia. Se Turkovic (2010) s.11 og Henry H. Perritt Jr 2008: *Kosovo Liberation Army: The inside Story of an Insurgency* s.7 og s.21 for en kort innføring om hva Rankovic stod for.

diasporaer som er eldre enn 1992-95 diasporaene. Bosnjakene flyktet på grunn av angsten for krig og represalier (slik et par av informantene mine har gjort), men de har diasporakulturen i behold. Det essensielle er at de flyktet, med andre ord var det *flukt* som var årsaken til at bosnjakene emigrerte på 1980-tallet.

I forordet til *Bošnjaci u Turskoj* (2014) sier historielektor ved det internasjonale Universitetet i Novi Pazar (UiNP) Bisera Suljić – Boškailo at bosnjakene husker sine 150 år gamle etternavn, selv om alle fikk nye etternavn når de kom til Tyrkia (Hodžić & Kalajdžić, 2014, forordet). Mange bosnjaker behersker det bosniske språket og de snakker bosnisk som bosnjakene i BiH snakket for 150 år tilbake, men det er ikke alle som gjør det (Ibid.). Bosnjakene husker de stedene de kom fra i BiH (Ibid.). Det viktigste for min oppgave, er det faktumet at folk fra landsbyen har oppretthold identiteten og språket bedre, men det har de gjort i visse byer og gater bosnjaker har vært i flertall, slik som i Istanbul (Bayrampaša distriktet) (Ibid., s. 115). Dette skyldes at assimilasjonsraten var større i byene og at folk gled fra hverandre der (Ibid., forordet). Med andre ord kan de større kommunene i Norge ha samme identitetsfjernende fenomener som de større byene i Tyrkia.



[99]

Historieprofessor (UiNP) Šefket Krcić mener at en kan konkludere følgende fra bosnjakenes opphold i Tyrkia: at bosnjakene har opprettholdt identitet, kultur, til en viss grad språket og religionen, selv om de tyrkiske myndighetene skiftet etternavnet deres **(**Krcić, 2014, s. 322). En vitenskapelig artikkel som handler om assimilasjonen av ikke-tyrkiske muslimer skrevet av sosiolog ved Kemerburgaz Universitet, Erol Ülker, fremhever også problematikken forbundet til språk og etnisitet i Tyrkia. Ülker nevner blant andre også bosnjakene spesifikt (Ülker, 2007, s. 4).

Det som er sikkert om bosnjakene som husker språket som er 142 år gammelt, er at deres forfedre flyktet på grunn av okkupasjonen i 1878 (Velić, 2013, s. 49). Det var angsten av å miste religionen og at denne ikke skulle bli akseptert i form av at en ble styrt av ikke-muslimer som fikk en del til å flykte (Ibid., s. 85). Det ble ikke ført noen genocid eller etnisk rensning fra okkupantens side, men på tross av det har folk opprettholdt identiteten. Det kan

[99] Bayrampaša distriktet i Istanbull (markert med rødt). Hentet fra wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Bayrampa%C5%9Fa#/media/File:Istanbul_location_Bayrampa%C5%9Fa.svg (Sett: 07.05.2016)

anes at det ikke var traumatisk i den konservative forstand, men det var et *trauma*. Det var et trauma, fordi for første gang siden 1464 kom BiH og bosnjakene under vestlig (kristen) kontroll. At imamer dro rundt og spredte propaganda om at ens religion er ugyldig med henhold til sentrale praksiser som giftemål, faste og almisse om en forble i landet som var styrt av ikke-muslimer, hjelper til å forstå hvorfor de som reiste oppfattet okkupasjonen traumatisk og derfor flyktet (Ibid.). Deres religiøse eksistens sto på spill. Dette har blitt tatt i betraktning under intervjuene og jeg utreder om hvilken rolle traumatiske opplevelser kan spille for den bosnjakiske identiteten i Norge.

2.3.1 Religionen som bindeledd

I studier gjort av diaspora og identitet vises det at mennesker med katolsk bakgrunn som lever i et katolsk storsamfunn (for eksempel Italia eller Østerrike), etter tredje generasjon vil anse seg for å være en del av storsamfunnet når det gjelder identiteten (Valenta & Ramet, 2011, s. 12). Dette tilsier at bosniere med islamsk og ortodoks bakgrunn vil føle seg som «fremmede» på bakgrunn av religionen (Ibid.). I tillegg er det en generell trend som tilsier at europeiske muslimer vil sjonglere mellom følelsene av tilknytningen til plassen de oppholder seg (eller er bosatt) og opprinnelseslandet (Ibid., s. 13).

Dette er alle indikatorer for at den bosnjakiske diaspora i Norge også vil opprettholdes. Det islamske fellesskapet for bosnjaker i Norge (fremover IZN) er det største bindeleddet for bosnjaker i Norge med henhold til kultur og sosial sammenkomster.[100] Det at IZN er en religiøs organisasjon med vekt på kultursammenkomster istedenfor det strikt religiøse er heller ingen hemmelighet. Tilnærmet samtlige arrangementer jeg har vært på som var i regi av IZN har vært av kulturell art, men det religiøse blir overbrakt på en slik måte som jeg har nevnt overfor, det at islam og kultur (sett på som bosnjakisk identitet) ikke kan adskilles.

2.4 Konklusjon og bruk av informasjon

Ut ifra det som er drøftet overfor vil jeg påstå at å være bosnjak i dag er forbundet til islam (hanafi-lovksolen), både kulturelt, historisk og tradisjonelt. I tillegg er oppfattelsen som et forfulgt folk en del av den bosnjakiske virkeligheten. Oppfattelsen om at folket har opplevd

[100] Dette kan jeg hevde ut ifra personlige erfaringer og arrangementer som IZN har stått for. Det at IZN sender imamer for å lære barn både bosnisk og islamsk kulturtradisjon er ingen hemmelighet. En artikkel skrevet på bosnisk og utgitt av det islamske fellesskapet for bosnjaker i Tyskland, beskriver hvordan de bosnjakiske islamske fellesskapene overalt i diasporaene har stått for og fremdeles står for en kulturbærende praksis med alt fra språk til religion (Dževad Hodžić, 2015).

genocid (noe som har skjedd i Srebrenica) står sterkt i dag hos mange bosnjaker. Disse to aspektene av bosnjakisk identitet som er islam (kulturelt) og genocid (mentalt), er sentrale i min studie av bosnjakisk identitet i Sandnes og Lyngdal. Jeg har brukt det drøftede materialet til å lage mine spørsmål og studerer identiteten til bosnjakene basert på det. Jeg har trukket inn andre temaer i spørsmålene for å se om bosnjakene i de to respektive kommunene er en diaspora, men hovedvekten min ligger på det kulturelle og mentale ved identitet og hvordan disse opprettholder selve identiteten. De sentrale kulturelle tradisjonene er også tatt med i drøftedelen, fordi at de viser hvordan bosnjakene opprettholder kulturelle praksiser knyttet til bosnjakisk identitet og dermed også opprettholder den bosnjakiske identiteten i seg selv.

Jeg hadde som preposisjon at bosnjakene hadde et etnisk samfunn som betydde "A named human community with a myth of common origins, shared memories and one or more elements of shared culture, including a link with a territory, and a sense of solidarity, at least among the elites" (Smith, 2010, s. 4). Dette har blitt demonstrert at bosnjakene har igjennom kapittel 2 i form av at bosnjakene har en mental og kulturell kollektiv bevissthet, i tillegg til deres opprinnelsesmyter, spesielt den nye som er pyramidemyten.

Kapittel 3

3.1 Analysedelene

Analysedelen er delt opp i to underkapitler. Den første er satt opp på en slik måte at informantenes *subjektive oppfattelse* av hva det vil si å være bosnjak kommer frem og blir drøftet. Dette blir gjort for å bringe frem informantenes oppfattelse av hva en bosnjak er, drøfte deres diasporastatus og vise hvordan de subjektive delene opprettholder identiteten. Som nevnt er et folks diasporastatus i et land nyttig å undersøke for å forstå om de vil beholde sentrale deler av identiteten de har fra hjemlandet ved like. Den andre delen fokuserer på *organisering, tradisjon og praksiser*. Dette vil vise hvordan bosnjakene opprettholder viktige kulturelle praksiser forbundet til det å være bosnjak, i tillegg til hvordan tradisjoner slik som mytene lever videre hos bosnjakene i de respektive kommunene.

Materialet (dataen) kan tolkes og analysere på forskjellige måter for å komme frem til fellesnevneren eller essensen i det opplevde fenomenet (Postholm, 2010, s. 43-44 og s. 98-99). Strukturen til analysedelen er fordelt slik at jeg først forklarer hva jeg vil få frem. Dette

gjøres i de forskjellige underkapitlene i *det subjektive* og *organisering, tradisjon og praksiser forbundet til bosnjakisk identitet* overordnede kapitlene. Deretter gjengir jeg alltid hva Sandnes-informantene har ytret først, for deretter å drøfte informasjonen i *diskusjon og analyse* sub-kapitlet. Etter jeg har drøftet og gjengitt hva Sandnes-informantene har ytret, gjør jeg det samme med Lyngdal-informantene. Deretter har jeg et underkapittel som heter *sammenligning* hvor jeg sammenligner det drøftede og analyserte materialet fra informantene i Sandnes og Lyngdal. Hvorfor jeg valgte å bruke den *sammenlignendemodellen*, er for å ha oversikt over hva jeg drøfter. [101] Modellen gir en muligheten til å fokusere på det spesifikke fenomenet i en by om gangen. Dette fører til at en kan drøftet materialet fra de forskjellige informantene bedre og kan bruke det drøftede materialet fra hver by enklere i et sammenlignende drøftingsperspektiv. Om jeg derimot hadde valgt den tradisjonelle metoden å gjengi informasjonen på, ville det blitt vanskelig for meg å holde styr på hvilken by en person var fra og jeg måtte eventuelt ha bladd tilbake hver gang for å se hvem vi snakket om.[102] Dermed ville analyseprosessen stoppet opp og kunne ikke foregått like effektivt.

3.1.1 Det subjektive

Denne delen forklarer hvordan bosnjakene oppfatter det å være bosnjak. Dette vil svare på flere av underproblemstillingene som har blitt greid ut om i kapittel en og to, men tyngden vil ligge i bosnjakenes forståelse av islam (hanafi-lovskolen) og den bosnjakiske identitet. Jeg har også tatt med oppfattelsen av rase, forholdet til det å være norsk og offerrollen. Jeg valgte å drøfte akkurat disse temaene for å svare på spørsmålet om konserveringen av den bosnjakiske identitet og om den er i fare for å forsvinne i de to respektive kommunene.[103]

3.1.1.1 Flukt og mishandling

I denne delen frembringes det hvilke minner informantene har til krigen i BiH. Dette gir rom for å greie ut om det diasporiske forbundet til kriterium én, som er at det foreligger en kollektiv tvunget fordrivelse (dispersation). Kriterium én kan kun besvares om informantene

[101] Denne modellen har jeg selv kommet på og kaller den for den sammenlignendemodellen. Den ser slik ut: informant a(en eller flere) data – drøfting av dataen – informant b(en eller flere) data – drøfting av dataen – sammenligning av drøftingene og drøfting av det i et sammenlignende perspektiv for å forstå fenomenet i et sammenlignende perspektiv. Om noen har gjort dette tidligere har jeg forsøkt å finne ut av, men fant ingen.
[102] Jf: Turkovics metodedel.
[103] Legg merke til at ingen av delene kun berører et fenomen av identitet eller konservering av det, men flere. Det er analyse og drøftedelen i sin helhet som vil svare på oppgavens problemstilling. Det er derfor flere temaer (slik som diaspora kriterier og identitet) er tatt med i tilnærmet samtlige drøftedeler, selv om de enkelte drøftedelene handler eller dreier seg om et spesifikt tema.

har blitt utsatt for en kollektiv fordrivelse. Jeg ser også på deler av det andre kriteriet, som er et kollektivt minne om historiske fakta som forårsaket deres fordrivelse. Med henhold til kollektivt minne, har jeg valgt å undersøke historisk minne forbundet til personlige opplevelser og om dette konstituerer *trauma*.

Minnet om krigen i Sandnes

Omer: «1992 flyktet vi fra vår by til Tuzla. Når krigen kom til Tuzla flyktet vi til Zagreb via Oras, vi måtte gå over et stillas for å krysse elven (istedenfor bro). Dagen før var det snikskyttere der og skøyt på folk som prøvde å gå over stillaset. Jeg, min bror og mor kom oss over stillaset og til Zagreb, min far forble og kriget i 2-3 måneder… I Zagreb var vi et år. Etterhvert begynte de å fange bosnjaker, muslimer, i Zagreb. De lovte de at de skulle få oppholdstillatelse hvis de kom, men det var lureri for å sende de tilbake til krigen og krigsfronten i BiH. For eksempel sov faren min ute og kunne ikke sove hjemme, fordi sivilpolitiet fanget folk over en viss alder».

Jusuf: «Jeg har fått det inn med te-skje hvordan det var i krigen. Spesielt far har fortalt meg en del. Jeg husker godt hvordan vi satt i stua og han fortalte hva som skjedde. Broren min og mamma ble transportert til en by, det var som et mottak, mens far ble overført til en konsentrasjonsleir ved navnet Kereterm. Senere ble han overført til en konsentrasjonsleir som heter Trnopolje. Der var det kvinner som ble traumatisert, voldtatt og slikt. Han forteller at folk ble ropt opp, navn etter navn, og de kom aldri tilbake. De måtte bære likene til sine døde naboer og kompiser, han forteller at han aldri glemmer synet… Fars bestekompis var på rømmen, der ble han vitne til at bestekompisen ble skutt i hodet av en slags (serbisk) Gestapo».

Hasan: «Jeg var liten og var ca. 6 år. Du ble tvangsflyttet. Du måtte flykte hvis du ville beholde livet. Min fars bestevenn ble skutt i hodet rett foran han, fordi noen serbere sladret til de serbiske styrkene om at han hadde vært frekk med dem på grunn av at de var serbere. Jeg og min mor ble transportert fra Kozarac av serberne til Zenica og var der noen måneder, deretter reiste vi til Zagreb. Far ble sendt til konsentrasjonsleir, først Kereterm og deretter Trnopolje. Der ble kvinner voldtatt og slikt».

Selmir: «I 1993 skjedde det et angrep på et hus som tilhørte min onkel og hvor en stor del av min familie var, blant annet mine to bestemødre og min yngste bror (de ble myrdet). De angrep folk i deres huser og plyndret alt… Det ble mer og mer angrep, husene var målene… Den frykten du føler og opplever der med de serbiske styrkene, den lever kontinuerlig i deg. Den er blitt en del av deg. Når jeg kom til Norge og syklet en dag, stoppet en politibil ved siden av meg, jeg begynte å urinere ukontrollert. Jeg trengte 3-4 år i Norge til å kunne senke skuldrene. Når jeg snakker om det 20 år senere, kan jeg tilnærmet ikke forstå at jeg har opplevd det».

Mujo: «Byen er veldig omringet av fjell. Jeg hadde nettopp fylt 6 år og derfor husker jeg ikke mye. Byen ble omringet kjapt, de som flyktet gikk gjennom skogen. Folk ble flyttet ned til sentrum hvor kvinner og barn ble adskilt fra menn. Jeg husker dette. Det var 1992 i mars/april. Det er også ting jeg har blitt fortalt av familien i etterkant. Vi ble sendt til konsentrasjonsleir. Ironisk nok ble jeg sendt til barneskolen min».

Diskusjon og analyse

[104]

Det er to trender innenfor det kollektive minnet som Sandnes-informantene har fra krigen. Det første er minnet om flukt. Samtlige informanter har nær familie eller opplevde selv å flykte og nevner det som grunn til at de bor i Norge. Den andre trenden er at noen av informantene selv har opplevd eller har nær familie som har vært i konsentrasjonsleir. Mujo, Hasan og Jusuf forteller om konsentrasjonsleirene, hvor leirene var og hva de het. Mujo fortalte også at han har besøkt den plassen han og familien var holdt fanget i under krigen. Omer og Selmir nevner ikke konsentrasjonsleirer, men mer trauma som de opplevde under krigen. Omer flyktet over et stillas med sin mor og bror fra snikskyttere, mens Selmirs

[104] Trnopolje konsentrasjonsleir (1992. BiH). Hentet fra theguardian: http://www.theguardian.com/world/2008/jul/27/radovankaradzic.warcrimes2 (Sett: 09.05.2016)

bestemødre og yngste bror ble drept, han fortalte også hvordan han ble tvunget til å arbeide dag inn og ut av de serbiske soldatene.[105]

Minnet om krigen i Lyngdal

Fatima «De (foreldrene) flyktet fra kroatene. Jeg husker ikke hvilket år de kom til Norge...».

Mirela: «Det begynte i 1991. Vi hørte om krangling og vi hørte om krig. Jeg fødte mitt første barn i 1992. Vi måtte flykte fra vår by i Hercegovina, fordi serberne angrep. Meg, min svigermor og min nyfødte sønn reiste til Kroatia i Split. Der var vi 6 måneder. Vi levde hos noen private og delte toalett med en annen familie. I 1993 kom vi tilbake til vår by. Da ble det krig med kroatene. Da dro vi til Split, fra Split til Zagreb og fra Zagreb fløy vi til Oslo».

Sulejman: «Jeg ble mishandlet av serbiske soldater og vi måtte få papirer for å få oss over til Zagreb, det var i 1993. Vi kom oss ut fra Gradiska 21 september og kom til Oslo 28 september».

Asyha: «Det ble krig mellom muslimer og kroater. De (kroatene) sperret inne alle mennene fra 16 til 71 år. De tok dem med videre til en plass som heter Heliodrom. Der sperret de dem inne. Noen var der lengre, mens noen kortere. Etter at alle ble løslatt, fikk vi klar beskjed: «*i løpet av 48 timer skal dere alle forsvinne. Om dere ikke forsvinner vil dere bli drept*». Før krigen levde det fem prosent muslimer i byen vår, men det var aldri noen problemer. Når krigen kom ble det enorme problemer. De som forble i byen, de ble drept».

Jasmina: «Jeg kom ut av landet med barna før begynnelsen av krigen. Meg, min mann og mine to barn gikk til Kroatia. Jeg personlig opplevde ingen trauma. Vi var hos noen venner i Kroatia. Vi var alltid bekymret for hva som skjer i BiH. Vi måtte flykte. Situasjonen var slik at bosnjakene ikke var ønsket».

Diskusjon og analyse

Ut ifra hva informantene ytret, er det to trender i Lyngdal som er forbundet med det kollektive minnet fra krigen. Dette er flukt fra krig og trusler. Når jeg snakket med informanten Sulejman, kom det frem at han personlig aldri opplevde å bli fysisk mishandlet, men psykisk. Jasmina opplevde personlig aldri noe trauma i form av mishandling eller konsentrasjonsleir.

[105] At han ble tvunget til å arbeide dag inn og ut av de serbiske soldatene er et eksempel på en «supplerende» del jeg har tatt med fra intervjuene, men som ikke blir gjengitt i det gjengitte intervjuet (dataen).

Det gjorde heller ikke Aysha, men hun ble direkte truet og måtte flykte på grunn av dette, mens Mirela ikke ble truet. Når jeg spurte henne om de (mannen og hun) ble direkte truet, var svaret nei, men at de følte presset fra de kroatiske styrkene.

Sammenligning

Det er to forskjellige minner forbundet til selve krigen i BiH. Lyngdal-bosnjakene har et felles minne om flukt, det er i minnet om flukt vekten av det kollektive minnet ligger. Sandnes-bosnjakene har to minner som er utfyllende: trauma i form av konsentrasjonsleir og/eller flukt. De to yngste informantene (Fatima og Jusuf) har to forskjellige vinklinger av minnet om krigen i BiH. Det de er enige om, er at det ble utøvd en eller annen form for urett mot foreldrene slik at de måtte flykte. Det som er forskjellen, er at den ene har fått det traumatiske i form av konsentrasjonsleir, drap og flukt videreformidlet fra foreldrene, mens den andre kun har fått at hennes foreldre måtte flykte. Det ser generelt ut som at Sandnes-informantene har opplevd en mer direkte form for utdrivelse og mishandling og at de derfor også har et mer personlig forhold til traumaene forbundet med krigen. Den eneste informanten fra Lyngdal som nevnte noe som kommer i nærheten av hva Sandnes-bosnjakene skisserer av krigsbegivenheter, er Aysha som sier at hun hadde valget mellom å bli tvangskristnet, drept eller flykte.

Det som er sikkert, er at det foreligger en felles forståelse i form av et kollektivt minne. Dette minnet er det å være mennesker som lever i et annet land på bakgrunn av at de eller deres foreldre flyktet. Derfor er det også indikatorer for at første og andre kriteriet til definisjonen av et diasporafolk er oppfylt for både bosnjaker i Sandnes og Lyngdal. Jeg vil bemerke at *trauma* om flukt og krigsmishandlinger foreligger sterke i Sandnes. Med sterkere mener jeg hva de selv og deres nærmeste familiemedlemmer opplevde. Ingen i Lyngdal nevner at familiemedlemmer ble drept eller at de opplevde å bli sendt til konsentrasjonsleirer. Dette kan også henge sammen med at det er en «uting» å snakke om krigen i Lyngdal. Jeg selv ble aldri fortalt noe om krigen, slik for eksempel Jusuf gjorde av sine foreldre, før jeg selv spurte som 19-åring. Hva dette traumaet betyr for identitet, er det at de yngre (slik som Jusuf) har et sterkere forhold til krigen i form av de personlige historiene fortalt av den forrige generasjonen. Når jeg spurte Jusuf hva det viktigste som foreldrene hans har gitt han, var det blant annet minnene om krigen. Hva dette betyr for identiteten og dens opprettholdelse, er at Sandnes-bosnjakene har en sterkere forbindelse til kollektivt minne forbundet til de historiske

begivenhetene som førte til deres utdrivelse. Dette kan bety at offerrolledelen av identiteten vil være sterkere i bevart i Sandnes.

3.1.1.2 Offerrolle og genocid

I denne delen drøftes og undersøkes det hvordan bosnjakene i de to respektive kommunene forstår offerstatusen sin og hvilken rolle den spiller i deres virkelighetsoppfatning av identiteten. Det blir også gjort rede for hvilken betydning offerrollen har for konserveringen av identiteten.

Offerrollen i Sandnes

Hasan: «Jeg tenker nå etter alle disse årene, at poenget var å utrydde alle muslimer i den delen av landet. De ville ha alt for seg selv. Jugoslavia ville bare være kristent. Det (hele krigen) var en genocid! Det var ikke snakk om å forsvare seg engang, men bare overleve».

Jusuf: «Genocidet er ikke bare fakta, det er noe jeg liker å formidle for at folk skal vite sannheten om hva som skjedde med oss… Når jeg reiser ned til Bosnia, snakker vi om krigen. Som sagt er morfar og mange fra mors side vekke. Jeg har vært med på massebegravelser, det er ikke noen sko du ønsker å være i. Jeg har sett på youtube-filmer og lignende, men kan ikke forestille meg det (genocidets grusomheter). Det er ikke noe som skal bli glemt, midt på 90-tallet i midten av Europa stod verden og kikket på. Det er et minne jeg vil videreformidle til mine barn, hvorfor vi er her som bosniske migranter, hvorfor vi er her i Norge».

Selmir: «Slik som i Kozarac hvor flere tusen ble tvunget i konsentrasjonsleirer, drept, begravd og strødd rundt (dispersed), er bevis på genocid. Hvis vi ser på behandlingen av jødene under 2 verdenskrig: de ble fanget, systematisk sendt til konsentrasjonsleirer og drept. Den eneste forskjellen er at de ikke ble strødd og spredt rundt. Jeg tenker at serberne ikke klarte å gjøre det (samme mot oss som mot jødene) på grunn av mediene som var der. Om media ikke hadde vært der under krigen, er jeg sikker på at dette ville blitt utført. Om det ikke var en medieført krig, ville det bosnjakiske folk opplevd det samme som jødene».

Mujo: «Genocid mot bosnjakene er fakta og bevist… Det jeg opplevde skulle jeg ønsket ingen opplevde. Jeg var veldig liten, men jeg husker mange ting som en 6-åring ikke burde se. Jeg besøkte konsentrasjonsleiren jeg var fanget i og det var veldig tungt for meg. Jeg føler jeg

observer mer enn den vanlige mann på gaten gjør. Jeg klarer å se folk og at de er offeret slik vi var offeret».

Omer: «Hag-domstolen har sagt at det var en genocid og det er det ikke noe tvil om engang. Når man opplever alt det (genocid), spør en seg selv hvem er jeg, hva er jeg og hva er min identitet. Etter alt det, finner en ut av at en er det en er og alltid vil være det».

Diskusjon og analyse

Offerstatusen og forholdet informantene har til denne er av en slik betydning at den konstituerer en sentral del, om ikke den mest sentrale delen, av deres bosnjakiske identitet. Denne offerstatusen blir uttrykt i form av genocid. Sandnes-bosnjakene snakker om genocid i bre forstand, noe som betyr at de ser på hele Bosnia som arena for *planleggelse*, *utøvelse* og *forsøk* på genocid. Jeg understrekte aldri at det kun var i Srebrenica at det ble dømt for *forsøk* og *utførelse* av genocid, men ikke resten av Bosnia. Dette spilte ingen rolle for informantenes oppfatning av at det ble utført genocid mot *dem* i deres by og hele det bosnjakiske folket. Samtlige informanter har en oppfatning om at genocid mot *hele* folket er en fakta. For eksempel sier Selmir eksplisitt at det ble utført genocid i Kozarac, selv om det aldri har blitt bevist eller dømt. Mujo forklarer hvordan han opplevde genocidet, selv om det ikke ble utført mot han. Omer som er fra en helt annen landsdel, forklarer hvordan genocid opplevelsen hans påvirket tankene rundt informantens identitet. Jusuf forklarer hvordan hans oppfattelse av genocid er av en såpass viktig betydning at det gir han glede å formidle det videre. Informanten forstår det som at han er i Norge på grunn av genocidutøvelse mot hans familie og nasjon som helhet. Hasan påpeker at *hele* krigen var en genocid.[106]

Samtlige Sandnes-informanter har et forhold til offerstatusen. Denne offerstatusen lever som genocid i det kollektive minnet til Sandnes-bosnjakene. Deres sterke forhold til offerstatusen kan forklares med hva de har opplevd under krigen i BiH, slik som drøftet overfor i minnet om krigen, men samtidig er det en trend eller en oppfatning jeg har sett bli promotert i media, av politikere, gjennom nettet og av folk generelt slik som forklart i utdrivelsen delkapitlet. Den bosnjakiske identiteten blir konservert i offerrolleforståelsen gjennom at det var

[106] Hasan har en oppfatning om at krigen i BiH ikke var en forsvarskrig, men ren genocid. Dette er noe som ikke skal bli drøftet i oppgaven, men jeg velger å ta utsagnet hans med slik at leseren kan få et innblikk om at denne oppfattelsen om forsvarsløse også eksisterer blant bosnjaker og forsterker offerstatusforståelsen deres.

bosnjakene alene som det ble utøvd genocid mot i BiH. Slik lever den kulturelle oppfattelsen av offerrolle videre i Sandnes og forsterker deres bosnjakiske identitet (slik som i BiH).

Offerrollen i Lyngdal

Fatima: «Det var genocid i hele Bosnia. Jeg vet ikke hvordan jeg skal forklare hvilken betydning det har for meg, men det har en betydning for min identitet! Uten tvil. For eksempel hvis en serber spør meg hvor jeg kommer fra i Bosnia, da tenker han på krigen med en gang og for å kategorisere meg. Da vet jeg hvem han er og hvem jeg er».

Sulejman: «Det var en genocidkrig. Jeg hadde en kollega som jeg gikk på skole med og senere jobbet med. Når krigen begynte tok han på seg uniform. Da jeg hilste på han, ville han drepe meg, fordi jeg sa «hei». To dager senere går jeg uten å hilse på soldaten, da også vil han drepe meg, fordi jeg ikke hilser på han. «*Hvorfor hilser du ikke på en serbisk soldat?*» var spørsmålet han stilte. Vi jobbet 10 år sammen og gikk 10 år på samme skole».

Sejo og Jasmina: «Det var en aggresjonskrig, planlagt fra serbisk hold og noen land fra Europa. De som forsvarte seg var bosnjakene. Det skjedde genocid i Srebrenica! Om en fornekter det, har jeg ikke noe med en slik person å gjøre. Uten tvil skjedde det genocid der».

Mirela: «Det fantes to typer genocid i Bosnia. Den første er den som skjedde i Srebrenica hvor folk ble drept. Den andre er den som skjedde over hele Bosnia hvor kroatene eller serbere var flest. Denne gikk ut på at de fordrev bosnjakene».

Aysha: «Alle vet at det (krigen) var en genocid og det er bevist at det var en genocid. I bare en plass alene, slik som Srebrenica, ble det drept over 8000 mennesker. Barn og kvinner også! Et barn som nettopp ble født og en mann som var 81 år gammel. Det er en sannhet at det ble utført genocid i Bosnia!».

Diskusjon og analyse

Samtlige informanter har et forhold til offerstatus, men Lyngdal-bosnjakene er splittet i deres forståelse av denne. Sejo og Jasmina forstår krigen som en aggresjonskrig planlagt fra serbisk hold og at bosnjakene hadde forsvarsrollen i krigen, men den er ikke en genocid i deres oppfattelse. Kun i Srebrennica skjedde det en genocid, men om en fornekter at det skjedde et folkemord i Srebrenica, vil de ikke ha noe med en slik person å gjøre. Slik forstår en hvor

viktig deres oppfattelse av at det skjedde genocid mot befolkningen til Srebrenica. Denne type forståelse er ny og ikke utbredt blant folk i verken Bosnia, Sandnes eller Lyngdal. Dette lager et rift i den «harmoniske» forståelsen av at hele krigen var en genocid, noe tilnærmet samtlige informanter deler og klassifiserer seg ut ifra. På tross av dette, har ekteparet et forhold til ordet genocid som er sentralt for deres forståelse av hva bosnjakene som folk har opplevd i krigen. Ikke som et helt folk, fordi ikke alle opplevde det, men som en folkegruppe som det har blitt utøvd genocid mot.

Sulejman sier at hele krigen var en genocid og fortsetter å forklare hvordan genocidet påvirket han i form av at informantens 20 år lange venn psykisk mishandlet informanten. Fatima sier at hele Bosnia opplevde genocid, men hun klarer ikke helt å sette ord på hva det betyr for hennes identitet. Det eneste sikre er at det betyr noe for henne og hennes kategorisering av seg selv. Mirela har en dobbel forståelse av genocid. Denne tilsier at alle som var under kroatisk eller serbisk kontroll i Bosnia opplevde folkemord. Dette inkluderer informantens forståelse av seg selv også, fordi hun var under kroatisk styre. Aysha sier at «i bare en plass alene» som indikerer at det er *flere* plasser som dette skjedde, men om informanten mener hele Bosnia opplevde folkemord, er vanskelig å si. Det som er sikkert er at hun mener at genocid skjedde og at folket hennes opplevde det. Forståelsen hennes har påvirket henne tilstrekkelig til at hun beskriver hvordan nyfødte barn og bestefedre ble drept av serbiske soldater.

Lyngdal-bosnjakenes bevissthet om offerstatusen er av en slik karakter at genocidet spiller en sentral rolle for deres selvoppfattelse. Det er en sub-strøm med en ny vinkling som tilsier at kun en del av bosnjakene opplevde genocid, men de er ikke i flertall. Offerforståelsen er av en slik *betydning* for informantene at det konstrueres en felles offerrolle som tilsier at vi (informantene selv), våre foreldre, eller vår folkegruppe opplevde genocid, og slik hjelper å konservere en identitet basert på offerrolle. Hvordan jeg konstaterer dette, er måten informantene svarer på om genocidfenomenet i Bosnia. Det ble ikke begått, i alle fall ikke ifølge domstolen i Haag, genocid noen annen plass enn Srebrenica i BiH. For tilnærmet samtlige informanter ble det begått genocid mot *alle* bosnjaker i krigen og informantene har et personlig forhold til fenomenet. Til og med de som mente at det ikke ble begått mot alle bosnjaker, har et såpass personlig forhold til genocidet i Srebrenica at de ikke vil ha noe med mennesker som nekter dette å gjøre.

Sammenligning

Offerrollen i de to respektive kommunene er av en slik betydning at den samler folkegruppen i en felles forståelse av identitet. Den er sentrert rundt fenomenet genocid og forståelsen av at alle enten direkte eller indirekte er berørte av fenomenet. Denne forståelsen samler bosnjakene og konserverer identiteten i fenomenet genocid. Jeg vil argumentere for at dette, sammen med islam, er de to fenomenene som samler informantenes forståelse rundt hva det vil si å være bosnjak. Ut ifra måten informantene i begge respektive byer forstår fenomenet og hvilken betydning det har for dem personlig, kan en konstatere at dette er den bosnjakiske identitets kjerne. Ikke noe annet fenomen er bosnjakene såpass enige om som dette. Informantene tøyler begrepet til å gjelde all slags krigshandlinger. Mirela sier at det finnes to former for genocid i BiH, den ene forutsier at alle plasser hvor bosnjakene var i mindretall under krigen opplevde genocid fra serbisk eller kroatisk hold. Hun nevner ikke okkupasjon engang. Fatima har en mystisk forståelse av begrepet som er viktig for hennes selvkategorisering. Jusuf *liker* å formidle at det skjedde genocid mot han og hans familie. Ingen av disse informantene har vært i nærheten av Srebrenica den 11.07.1995 eller selv opplevd genocid i ordets rette betydning (slik som definert overfor), men har tøylet begrepet til slik at det gjelder dem selv også. Jeg vil påstå at fenomenet lever i den bosnjakiske underbevisstheten, og slik former en felles forståelse av bosnjakene (seg selv) som et offerfolk.

3.1.1.3 Islam og bosnjak

I denne delen av intervjuet spurte jeg informantene spørsmål for å få frem hva de tenker om det å være bosnjak. I kapittel to konkluderte jeg at en av de sentrale delene av den bosnjakiske identiteten var islam (spesifikt hanafi-islam).[107] Disse spørsmålene dreide seg rundt hvorfor de flyktet fra krigen og om en fremdeles er bosnjak, selv om en skifter religionen sin. Den bevisstheten de har til spørsmålet om hvorfor de flyktet fra krigen, viser hva de forbinder til det å være bosnjak. For eksempel hvis det første svaret er «fordi vi er muslimer måtte vi flykte», gjenspeiler det hva de forbinder deres identitet som diasporafolk til. «Vi er her fordi vi er medlemmer av religionen islam». Det andre spørsmålet er hva de mener om det å gå fra islam til en annen religion som bosnjak. Når spørsmålene blir stilt slik, kan den indre fenomenologi komme frem å vise informantenes forhold til islam-delen av den bosnjakiske identiteten. I tillegg har jeg lagt ved enkelte utsagn som ikke kommer frem i datadelen av

[107] Hanafi-lovksolens betydning for informantenes identitet blir drøftet i «wahhabisme og bosnjakisk identitet».

intervjuet, men ble sagt under intervjuet. Det ble gjort for å belyse tilsynelatende «ikke-islamske» oppfatninger av identiteten.

Islam og bosnjak i Sandnes

Mujo: «Om en bosnjak hadde vært ortodoks, måtte han ikke flyktet. Religionen spilte den største faktoren. Katolikker ble også drept (av serbere)… En er bosnjak, selv om en ikke er kristen, men han som skifter religion mister en del av den bosnjakiske identiteten, men han er fremdeles bosnjak. For eksempel kjente min bror en ortodoks som kjempet hardt mot serberne, han sa han var bosnjak, men han er kristen».

Hasan: «Jeg tror ikke vi ville flyktet hvis vi ikke var muslimer, fordi jeg tenker de etnisk serberne ikke hadde noe å bli drept eller flykte for. Det var deres folk som styrte krigen. Jeg tror ikke jeg ville flyktet hvis jeg var kristen, det ville ikke vært grunn til å flykte… En ville mistet sin identitet som bosnjak om en skifter religion fra islam til kristendommen. Dette fordi du ikke gjør det du har gjort før. I mine øyner ville det ikke vært samme person. Uansett om han ville snakket bosnisk og slikt, ville han ikke vært bosnjak lengre».

Jusuf: «Muslimene, bosnjakene skulle bli utryddet. Det ble sagt på TV. Bosnia skulle bli til Kroatia og Serbia. Du ser hvem som er igjen, hvem som flyktet og hvem som bor i andres hus der nede. Jeg husker godt hvordan bestemor kom tilbake og søkte etter forskjellige ting, slik som traktoren. Det viste seg at de serbiske naboene hadde tatt det. Jeg tror de flyktet fordi de var bosnjaker, muslimer. Det var folkeutryddelse på gang som var spesifikt rettet mot det muslimske folket. Ikke mange har hørt om det, men det står mye om det på nettet… Han er fremdeles bosnjak, selv om han skifter religion».

Omer: «Du vet sikkert at det ble begått en aggresjon (et angrep) mot Bosnia, hvor bosnjaker og kroater skulle fjernes og regionen skulle være etnisk ren. Vi var på feil plass til feil tid. I vår by var det ca.12% bosnjaker, 40% serbere og 40% kroater. Slik når krigen begynte, skulle de byene «renses». Vi er rett og slett utdrevet på grunn av politikk, feil politikk… Jeg tror en vil forbli bosnjak om en skifter religionen, det betyr ingenting for ens identitet som bosnjak».

Selmir: «Om jeg var medlem av den serbiske religion, ville jeg aldri ha flyktet, med mindre jeg tok til meg en muslimsk familie, da ville noen mest sannsynlig ha skutt meg… Hvis jeg sier deg at froskene ved bekkene ble drept, kun fordi de assosierte til muslimer med sin grønne farge. Jeg behøver ikke fortelle mer enn det».

Diskusjon og analyse

Ut ifra hva Jusuf ytret, har han en bevissthet om at hans familie flyktet fordi de var muslimer, men det hindrer han ikke i å forstå bosnjaker som en etnisk gruppe adskilt fra religionen, i motsetning til broren Hasan som ser på den bosnjakiske identitet og islam som to uatskillelige deler. Hasan forstår at det å være bosnjak er synonymt til det å være muslim. Når jeg spurte Jusuf om hva som er det viktigste han *som bosnjak* legger igjen til sine barn, var en av de islam. Denne dualiteten med henhold til religion og etnisitet, er en ting som den yngre generasjonen har svart lignende på.

Samtlige Sandnes-informanter svarte at islam vil være en av de viktigste arvene de vil legge igjen eller videreformidle til sine barn som en identitetsbærer av den bosnjakiske identitet, men ikke som den definerende delen. På tross av dette, ser en at islam er en viktig del av det å forstå seg selv som bosnjak for Sandnes-bosnjakene. I Omers tilfelle var det å lære sine barn til å feire bajram en av de viktigste tingene han kunne gjøre for å opprettholde deres bosnjakiske identitet, selv om han sier at det å skifte religion ikke påvirker den bosnjakiske delen av identiteten i det hele tatt. Mujo svarte at det første han ville gjøre for å opprettholde og overfør den bosnjakiske identiteten til sine barn, var å overføre islam til dem. Selmir og Hasan svarte at de aldri måtte ha flyktet om de var serbere. Selmir sa «om jeg var medlem av den serbiske religion», dette indikerer at han oppfatter at å være serber er forbundet til det å tilhøre en annen religion. Dette kan henge sammen med at Selmir personlig opplevde trauma under krigen og slik forsterket den bosnjakiske «oss» med islam og «de andre» med ortodoks kristendom. Hasan presiserer at han ikke måtte flyktet om han var kristen, han spesifiserer ikke retning slik som den katolske eller ortodokse. Informanten sier at etniske serbere ikke hadde noe å flykte for. Dette gjenspeiler at informanten forstår det å være etnisk serber og kristen som tilnærmet samme sak, fordi han presiserer at etniske serbere og kristne ikke hadde noe å flykte for. Samtidig sier han at om en skifter religion fra islam til en annen som bosnjak, er en ikke bosnjak lengre, «selv om en snakker bosnisk». Jeg tolker det som at informanten forstår kristne som «de andre» og muslimene som «oss». Med andre ord har bosnjaker og religionen islam blitt en og samme ting for Hasan. Om du forlater islam, blir du «de andre» og ikke «oss» for informanten.

Bosnjak og islam i Lyngdal

Mirela: «Hadde jeg vært kroat eller kristen ville jeg helt sikkert ikke måttet flykte… Han er fremdeles bosnjak, selv om personen skifter religion, uten tvil, men om en ikke forteller om sine forfedre (muslimene) vil en miste identiteten. En må fortelle barnet sitt opphav».

Fatima: «Jeg tror ikke de ville flykte fra krigen om de var kristne. De var ute etter det bosniske folket, muslimene… Om jeg selv hadde skiftet religion, hadde jeg ikke sett på meg selv som bosnjak».

Aysha: «Det ble krig mellom kroatene og muslimer og derfor måtte vi flykte… Det var jo derfor han (en kroat) sa det til meg: «*gift deg med en kroat eller bli kristen*». De som ble tvangskristnet ble det for å redde livet, de kunne ikke flykte… Han kan ikke være bosnjak hvis han lurer Gud, seg selv og hele verden».

Sueljman: «Jeg måtte ikke flyktet om jeg var ortodoks… Han har mistet sin identitet som bosnjak (om han skifter religion fra islam). Han er en forræder. Hvordan spør du? På den måten at han ga vekk sin identitet. Han gikk under korset. Han trenger heller ikke gå tilbake til BiH».

Jasmina: «Jeg tenker at jeg måtte ha flyktet, selv om jeg var kristen, fordi en slik stat som var tenkt av serberne, der ville jeg ikke følt meg bra som menneske… Et land som er laget på genocid og slikt, et slikt land vil jeg ikke leve i. Alle ble fordrevet, for eksempel i noen deler som bosnjaker kontrollerte forsvant serbere og kroater… Jeg tenker at om en finner seg selv i den religionen og er ærlig, er det bare bra, en er like mye bosnjak uansett om en skifter religion».

Diskusjon og analyse

Bosnjakene i Lyngdal har et ambivalent forhold til islam som er vanskelig å se uten å kjenne til befolkningen i kommunen. Jeg vet at lyngdøler generelt og Lyngdal-bosnjakene spesielt er private om sin religion, og restriktive når det gjelder å snakke om islam. Hvis du snakker åpent om islam blir du sett negativt på. Det *skal* være privat. Samtidig svarte samtlige informanter at religionen er det viktigste de har overført til sine barn. Jasmina, som mener at en er like mye bosnjak, selv om en skifter religion, forklarer utdypende om ramazan, bajram og religiøse tradisjoner når hun fikk spørsmål om den bosnjakiske identiteten. Informanten sier også at hun ville ha flyktet, *selv om* hun var kristen, fordi hun som menneske ikke kunne tenkt seg å bo i en slik serbisk stat. Det viser at hun implisitt forbinder kristendommen og

serbere sammen. Hun kunne for eksempel ytret at hun som menneske ikke ville følt seg bra i en stat som har etnisk rensning som mål, men istedenfor spesifiserer hun serbere og ikke kroatene. Dette betyr at forholdet serber – kristen som en identitet, lever i hennes underbevissthet og former «de andre».

Sulejman, Aysha og Fatima svarer at det å være bosnjak er uløselig forbundet til det å være muslim. De har den samme oppfattelsen om den bosnjakiske identiteten, men det som er usedvanlig er at moren til Fatima sier det motsatte av datteren med henhold til om en er bosnjak hvis en skifter religion. Dette kan henge sammen med at Mirela legger mest vekt på den islamske identiteten når det gjelder å oppdra barnet. Fatima kan slik ha fått en oppfatning av at islam er såpass selvfølgelig i hennes sosiale omkrets (den hjemlige), at det bosnjakiske blir sett på som det islamske.

Det er to trender i Lyngdal. Den første er den islamske. En del av Lyngdal-bosnjaker ser på bosnjakisk identitet som det å være muslim, det eneste unntaket er Mirela. Samtidig har hun også sterke konnotasjoner til religionen islam og bosnjakisk identitet. Informanten forbinder islam implisitt til bosnjaker ved å nevne at den bosnjakiske identiteten i Lyngdal er avhengig av at religiøse tradisjoner (mer enn sekulære) blir opprettholdt. I tillegg forbinder hun den bosnjakiske identiteten til islam ved å forklare at hun ikke måtte flykte om hun var kristen. Jeg kommer tilbake til informantens islam-bosnjak forståelse i neste underkapittel.

Sammenligning

Den bosnjakiske identitet og den religiøse konnotasjonen som informantene både eksplisitt og implisitt har gitt til denne identiteten, er lik i Sandnes og Lyngdal. Begge grupper ser på islam som et viktig element i det å definere seg selv som bosnjak. Den store forskjellen som jeg har lagt merke til, både i samtaler med Sandnes-bosnjakene og ved å ha besøkt moskeen deres, er at Sandnes-bosnjakene er åpne om islam sammenlignet med Lyngdal-bosnjakene. De har moské, offentlige arrangementer med religiøse konnotasjoner og snakker fritt om religionen blant mennesker av alle slags etnisiteter (om det er norske eller innvandrere). Dette ser ikke ut til å ha påvirket oppfattelsen om den bosnjakiske identitet. Det som er bemerkelsesverdig er at bosnjakene i Sandnes og Lyngdal fremdeles har samme oppfattelse av det å være bosnjak. Mirela, Mujo, Jasmina, Omer og Jusuf er unntakene, men jeg forklarte overfor hvordan de implisitt ser på islam som definerende for det å forstå seg selv som bosnjak i form av

kulturelle praksiser, at islam er det viktigste de vil gi videre til sine barn og/eller fiende bildet. De måtte ikke flykte om de var kristne.

Det er tre av fem informanter fra Sandnes som eksplisitt ikke ser på det å være bosnjak og muslim som to sider av samme sak, og tre av seks i Lyngdal.[108] Samtidig har de den implisitte oppfatningen av at å være bosnjak er forbundet til religionen islam. I Lyngdal vet jeg at Mirela snakker åpent og fritt om religionen og på den måten har hun kanskje også en bedre forståelse av hva det vil si å være muslim. Det er ikke en etnisitet, men en religion. Jeg går ut ifra at informantene som kommer fra Sandnes også har denne forståelsen, i alle fall en av dem (Mujo) er jeg sikker på at han har en fri flyt av informasjon med muslimer og ikke-muslimer, når det gjelder religionen islam. Dette kan jeg hevde på bakgrunn av samtalene jeg har hatt med Mujo (både personlige og formelle). Fordi informanten har et åpent forhold til islam, kan han ha fått samme oppfattelse av identitet som Mirela har. Jeg går videre ut ifra at Jusuf også har samme opplevelser som Mirela og Mujo, men Omer er mer lukket og tenderer mer mot den forståelsen og praksisen til Lyngdal-bosnjakene. Han sier «Det er greit å være religiøs, men vær det for deg selv, du trenger ikke reklamere eller promotere det. Jeg er ikke særlig for dem som snakker for mye om religion og er for religiøse». Dette kan henge sammen med hans oppfattelse av norskhet. Han tror selv at han aldri vil bli akseptert eller oppfattet som norsk. Hans forhold til norskhet kommer jeg tilbake til i rase og etnisitet delen nedenfor.

Som nevnt er Lyngdal mer lukket enn Sandnes når det gjelder å snakke om religionen islam. Det kan henge sammen med at Lyngdal er en mindre plass og at bosnjakene i Lyngdal er redde for å bli stigmatiserte i form av minskede jobbmuligheter og miste jobb eller venner som ser negativt på islam. Jeg vet om tilfeller hvor en bosnjak med lengre skjegg ble bedt om å fjerne det, ellers ville han ikke få jobben han søkte på.[109] Slik snakk sprer seg fort i Lyngdal blant bosnjaker og forsterker en allerede eksisterende angst for å bli stigmatisert. Når det snakkes om islam i Lyngdal eller gis en typisk islamsk hilsen (slik som *selam alejkum* eller *merhaba*), reagerer Lyngdal-bosnjaker negativt om du gjør det i offentlighet.[110] I tillegg var bosnjakene i Lyngdal den første store gruppen av innvandrere som kom til Lyngdal, noe som kan forsterke den sosiale selvoppfattelsen om at «vi er fremmede i et annet land, prøv å bli

[108] Inkludert Suljo
[109] Med klare konnotasjoner til hans religion.
[110] Selam alejkum betyr fred være med deg og merhaba betyr velkommen. Det nevnte påstår jeg ut ifra personlige erfaringer.

godtatt».[111] I Sandnes har du større sosialt spillrom, fordi kommunen er nærme Stavanger og selv har flere tusen innbyggere. Det er flere muslimer og moskeer også. Du kan få tak i halal-mat og halalsertifiserte restauranter er et vanlig syn.[112] På den måten tror jeg også at Sandnes-bosnjakene er mer fleksible og har større sosial interaksjon med muslimer og ikke-muslimer. For eksempel delte Sandnes-bosnjakene en moské med arabiske muslimer en god periode før de fikk sin faste bosniske moské i 2006.[113] Hva det større sosiale spillrommet betyr for identiteten, er at islam vil ha et større sosialt spillrom i offentligheten i Sandnes. Dette kan føre til at bosnjakene er bedre informerte om religionen og slik klarer å differensiere mellom islam på den ene siden og etnisitet på den andre. Dette kan føre til at religionens betydning for opprettholdelse av identiteten svekkes eller forsvinner. Samtidig kan denne friheten føre til at den religiøse delen blir en enda sterkere del av den bosnjakiske identitet og slik opprettholdes den bedre, fordi de forstår at de ikke er som «de andre», men at de selv er «de andre» i storsamfunnet.

3.1.1.4 Wahhabisme og bosnjakisk identitet

I denne delen utreder jeg hvordan bosnjaker oppfatter det å tilhøre den wahhabiske-retningen i islam. Hvordan bosnjakene oppfatter denne retningen i bosnjakisk kultur og tradisjon indikerer hvilken vei denne retningen fører den bosnjakisk identitet. Splitter den eller opprettholder den identiteten i informantenes tankeverden? I tillegg supplerer denne delen den forrige (islam og bosnjakisk identitet) og gir et bedre perspektiv på oppfattelsen av den bosnjakiske identitet. Dette vil også vise hvordan informantene forstår hanafi-lovskolen som en del av den «ekte» bosnjakiske identiteten, og ikke enhver sunniislamsk-retning.

Wahhabisme og bosnjakisk identitet i Sandnes

Selmir: «Min onkel er litt salafi/wahhabi. Han er ikke den samme som han var før krigen. Han har skiftet klær flere ganger: han var kommunist, deretter muslim og nå vet jeg ikke hva han er (wahhabi). Jeg tror de ødelegger det nydelige med Bosnia og det bosniske folket. Det er nok med den religionen vi har, vi trenger ikke mer splittelse».

---

[111] Jeg fant ingen litteratur på dette, men ifølge informantene mine, var de den første innvandrergruppen som kom til Lyngdal.
[112] http://www.moskestavanger.no/halal-i-stavanger-sandnes/ (Sett: 18.04.2016)
[113] Denne informasjonen har jeg fra informanten Jusuf og presidenten til djemat (den religiøse forsamlingen) i Sandnes og Stavanger, Bahrija Delic.

Hasan: «Jeg føler at de (wahhabiene) gjør ting som kanskje ikke er relatert til vår kultur. Ikke bare angående bønn, men selve levemåte. Hva du skal gjøre, hva du ikke skal gjøre. Jeg føler at måten de lever på ikke er bra for alle oss som mennesker. Jeg føler de ødelegger og tenker helt annerledes enn det vi gjør. Hvis du tar oss og wahhabiene: Vi begge sier at vi er muslimer, men jeg vil bli sett på som ekstrem av alle andre, selv om vi er bosnjaker».

Omer: « …de har en vei som de følger i motsetning til alle oss (bosnjaker) andre. De definerer religionen på sin egen vis…».

Jusuf: «Om han (som ber som wahhabier i Sandnes moské) hadde vært en bosnjak, føler jeg ikke at han ødelegger. Hadde jeg sett det, hadde jeg spurt hvorfor. Jeg er mer på den nysgjerrige siden».

Mujo: «De ødelegger for Bosnia og oss. De ødelegger for kulturen på en slik måte at de stenger seg inne og skaper problemer. For eksempel var det slåsskamp i vår moské i Bosnia. I dag er det generelt folk med mye penger som er det (wahhabi). De som er det, har andre intensjoner enn hva islam sier i dag... De er ødeleggende, splitter og lager noe nytt».

Diskusjon og analyse

Sandnes-bosnjakene tenderer mot å forstå at det å være en wahhabi tilhører en kategori som ikke er kompatibelt med det å være bosnjak. Hasan karakteriserer det som to forskjellige identiteter med utsagnet om at «vi er bosnjaker», i motsetning til wahhabier. Selmir har en onkel som er wahhabi. Han karakteriserte onkelen som muslim før han gikk over til å karakterisere han som noe helt annet (med klare konnotasjoner til det å være wahhabi). På bosnisk folkemunne er det et ordtak som sier «sada neznam više ni šta je», direkte oversatt betyr ordtaket «nå vet jeg ikke lengre hva han er». For en som snakker og forstår bosnisk betyr det at «han er medlem av den nye tingen og det er merkelig». I dette tilfelle gjenspeiler det wahhabisme-retningen til onkelen, med andre ord forstår Selmir det å være muslim (bosnjak) og wahhabi som to forskjellige identiteter, hvor den ene ekskluderer den andre. Omer sier: «de har en vei de følger i motsetning til alle oss». Alle oss er bosnjaker og på den måten har Omer også en oppfattelse om at det å være wahhabi ikke er sammenslåbart med å være bosnjak.

Mujo sier rett ut at de er ødeleggende, men han gir ingen indikasjoner på at de ikke er bosnjaker. Den mildeste er Jusuf som oppfatter at wahhabi og bosnjak identitetene ikke er

ekskluderende, men kan være i en og samme person. Dette kan henge sammen med at Jusuf har vært rundt mennesker som selv tilhører andre retninger innenfor islam. En indikasjon på at Jusuf har vært i kontakt med mennesker som tilhører andre retninger, er at han har sett muslimer be på forskjellige måter. Slik kan han ha utviklet en forståelse av at en fremdeles er del av en etnisk gruppe, selv om en ber forskjellig. Slik som arabere eller somaliere ber på en spesifikk måte, men de er fremdeles muslimer samtidig som de er arabere og somaliere.

En ser at hanafi-lovskolen er såpass indoktrinert i forståelsen av islam til Sandnes-bosnjakene at en annen retning, selv om det er en retning innenfor sunniislam, blir sett på som ødeleggende eller noe som ikke er bosnisk. Når jeg spurte de hvordan de ber for å finne ut av om de er hanafier eller ikke, fordi hanafier ber på en spesifikk måte med å ta hendene opp til ørene og kun gjøre det en gang gjennom hele bønnen, svarte samtlige at de ber på hanafi-måten. Det var kun Jusuf som utdypet svaret og sa: «en gang, det vanlige, som sunnier». Det svaret viser at Jusuf oppfatter det å be ifølge hanafi-lovskolens metode, som den «vanlige». Informantens forståelse av «det vanlige» indikerer at han også ser på andre måter å be på som utradisjonelle eller nye/fremmede.

Det siste jeg vil fremheve, er at den yngste av informantene har den mest positive holdningen til wahhabier. De kan være bosnjaker, men det er noe nytt som ikke har vært der før. Den eldre generasjonen ser kritisk på wahhabi-fenomenet, og noen går så langt som til å si at dette bryter med det å være bosnjak.

Wahhabisme og bosnjakisk identitet i Lyngdal

Fatima: «Av det jeg har fått med meg på tv-en, ødelegger de vår kultur… Jeg er ikke sikker, hvis de kaller seg selv for bosnjaker må de jo være det».

Mirela: «Det (wahhabismen) kom etter krigen, det har aldri blitt gjort slikt. Vi hadde alt normalt. Imamen lærte meg heller aldri å be *farz* alene eller be 8 ganger og deretter gå. Han gjorde aldri det. Det var normalt, alt skulle bes. De ødelegger den bosniske kulturen og identiteten. Det er ikke det samme å være wahhabi og bosnjak. Våre ulama (lærde) er ikke enige med dem. Våre sier at deres ikke er rett, men Gud dømmer og vet best».

Jasmina: «De er ikke bosnjaker for meg. De er noe nytt. De er en sekt».

Suljo: «Jeg tenker de er en sekt, ikke bosnjaker. De har noe nytt. Jeg tenker bare det ikke er bra. Selv om de snakker bosnisk og alt, er de ikke bosnjaker».

Sulejman: «Slik de blir fremstilt på nyhetene, ødelegger de. På den måten at de er en sekt, at de er for seg selv, at de sender gutter til krig. De er heller ikke enige med de andre. De ber i sine egne moskeer de andre i sine. På den måten ødelegger de kulturen».

Aysha: «De er jo alle bosnjaker, men jeg vet at de ikke fantes før krigen».

Diskusjon og analyse

I Lyngdal har vi en splittet forståelse av det å være wahhabi og bosnjak. Samtlige i Lyngdal ber på hanafi-måten. Når jeg spurte hvordan folk ber i Lyngdal, svarte halvparten av informantene «normalt», istedenfor å svare «bare en gang» med henhold til å ta hånden opp på første *tekbir*.[114] Dette viser at de ser på andre måter å be på som «unormalt» og fremmed.

Fatima, Sulejman og Aysha har den oppfatningen at wahhabier også kan være bosnjaker samtidig. Sulejman ser på de som ødeleggende for kulturen, men når jeg spurte informanten om han kjente wahhabier blant bosnjaker i Lyngdal, var han den eneste blant samtlige informanter som svarte ja. Når jeg videre spurte han om de var et uromoment eller ikke en del av det bosniske samfunnet i Lyngdal, svarte han «De er ikke isolerte. De ødelegger ikke samholdet eller fellesskapet (drustvo).[115] De har bare valgt å være slik for seg selv og det er deres vei… I Lyngdal er de like mye bosnjaker som alle andre». På denne måten kan en kanskje ane at de andre informantene også ser på visse personer i Lyngdal som wahhabier, men ikke tør ytre seg om det på intervjuet. Jeg selv kjenner også folk fra det bosnjakiske miljøet i Lyngdal som tilhører denne retningen. Hvorfor de andre ikke ville nevne at de kjente eller visste om disse personene, er uforståelig for meg. Det ser ut til å være et ambivalent forhold med wahhabier. Wahhabier i Lyngdal er klart aksepterte i samfunnet og er med på både kulturelle, religiøse og tradisjonelle begivenheter med resten av bosnjakene. Lyngdal-bosnjakene ser ut til å ha akseptert at disse er en del av det bosniske miljøet, men at de som

[114] Tekbir er bønneropet imamen gjør under bønnen. Han sier Allah hu ekber (Gud er større) og tar hendene opp til ørene og deretter ned til magen. Dette gjøres kun en gang i hanafi-lovskolen, mens andre lovskoler praktiserer det annerledes. Wahhabier gjør det konstant gjennom alle tekbirene i bønnen. De tar hendene opp til hodet og deretter ned til brystet flere ganger, istedenfor kun en gang. En innføring i hvordan hanafier ber og hvordan det ser ut gis i Hanafi Fiqh Channel (2011).

[115] Drustvo kan gjenspeile to ting. Enten fellesskapet og samholdet eller fellesskapet, samholdet og besøk. Det kommer an på hvordan drustvo blir brukt og i hvilken sammenheng.

bor i utlandet eller Bosnia ikke er det. Det kan henge sammen med forståelsen av Bosnia og tradisjonen forbundet til Bosnia. Forståelsen av at Bosnia alltid har vært slik og at ingen kan forandre på det, og den som prøver, er en forræder og er derfor heller ikke bosnjak.

Jasmina og Suljo har begge samme forståelse av det å være bosnjak når det gjelder wahhabiene. Jasmina sier at en er bosnjak, selv om en skifter religion, men her sier hun at en ikke er bosnjak hvis en er wahhabi. Hvordan dette ambivalente forholdet fungerer, kan en forstå ved å se på wahhabier som en fare for bosnisk samhold. Slik de andre informantene påpekte, forblir wahhabier for seg selv og er innelukket. På den måten kan oppfattelsen til Jasmina være at wahhabier har distansert seg såpass fra det å være bosnjak, som er sterkt forbundet til fellesskapet (samtlige informanter nevner fellesskapet og besøke hverandre ofte når de snakker om bosnjakisk identitet), at hun ser på det å være wahhabi som å være en fare for etno-nasjonal samhold. Derav betegnelsen «sekt» fra Jasmina og Suljo. Når jeg intervjuet informantene, nevnte de at Suljo ble konfrontert av en wahhabi i Bosnia. Informanten gikk ikke til fredagsbønn og personen som fulgte wahhabi-retningen skjelte han ut for det. Dette er noe usedvanlig i bosnisk kultur og kan oppfattes som splittende og ødeleggende, fordi ingen andre gjør det. Derifra kommer også Jasmina og Suljos forståelse av wahhabier som «noe nytt». Samtidig kan utsagnet til informantene leses som at drustvo (fellesskapet og samholdet) er bygget på hanafi-lovskolen, med vekt på samhold. Enhver som prøver å forandre det, er en som ødelegger hva samfunnet er bygget på. Dette gir en implisitt forståelse av at den bosnjakiske identitet er basert på hanafi-lovskolens tolkning av islam.

Mirela ser på wahhabismen som et nytt fenomen i religiøs forstand, og forstår også at wahhabier og bosnjaker ikke er det samme. Hun er også den eneste som nevner spesifikke religiøse praksiser, slik som å be 8 rakah-bønn istedenfor 20 (som wahhabier kan praktisere).[116] Informanten har et større innsyn når det gjelder forståelse av religiøse praksiser og hun baserer sine grunner til at wahhabier ikke er bosnjaker på religiøse praksiser. Hvis en leser Mirela utsagn slik: De ber ikke 20-rakah og våre hanafi-lærde er uenige med dem, derfor er de ikke bosnjaker. Dette viser hennes sterke forbindelse til hanafi-lovskolen og bosnjakisk identitet.

[116] En rakah er en bønnerytme som starter med tekbir og avsluttes med å stå opp fra bakken igjen. En hel bønn består som regel av 4 rakah, men i ramazan består tarawi-bønnen (kveldsbønnen, taravija på bosnisk) av 20 rakah med avbrekk hver fjerde rakah, mens enkelte sier at den består av 8. For mer informasjon se om selve bønnens gang se Opsal (1994) s.58.

Samtlige informanter forstår wahhabier som noe nytt og fremmed for bosnjakisk identitet. De to eneste som ser på wahhabier som bosnjaker, selv om de befinner seg i Bosnia, er Aysha og Fatima. Dette henger sammen med at Aysha ser på de som muslimer, selv om de gjør noe nytt, tror og følger de fremdeles islam. Aysha selv tror at bosnjaker kommer fra muslimene, og på grunn av at wahhabier er muslimer, er de også bosnjaker.[117]

Fatima virker forvirret. Hun sier «hvis de selv sier det, må de være det». Hvordan en person kan være eller tilhøre en identitet på bakgrunn av at han eller hun sier at de er det, er ukjent for meg. Jeg tror dette henger sammen med at svaret ikke var helt gjennomtenkt eller fordi hun er påvirket av den moderne tankegangen som sier at en er hva en vil være eller hva en føler seg som.[118] Når jeg spurte Fatima hvordan hun ber, svarte hun at hun ber «normalt, bare en gang, slik faren min gjør det». Dette indikerer at det normale, det bosniske som faren hennes praktiserer, er hanafi-lovskolen.

Sammenligning

I begge kommunene er det tilnærmet identiske oppfatninger av det å være bosnjak og wahhabi. Bosnjakene er kritiske til wahhabisme-fenomenet og ser på det å være bosnjak som uforenelig med det å være wahhabi. Hanafi-lovskolen er den tolkningen av islam som bosnjakene forstår som korrekt bosnisk islam. Det er forskjellige svar når det gjelder hvilken islam bosnjakene i Sandnes og Lyngdal følger. Når jeg spurte informantene hvilken islam de fulgte, svarte 4 av 5 informanter i Sandnes at de tilhørte sunniislam, men i Lyngdal var det kun den yngste informanten som svarte sunniislam. Til sammenligning var det den eldste i Sandnes som svarte noe annet enn sunniislam. I Lyngdal var svaret fordelt på «den tradisjonelle» og «den bosniske». Den tradisjonelle kan igjen oppfattes som den bosniske. Når en sier tradisjon i Bosnia, peker en på noe bosnisk, noe som ikke er fremmed. På tross av dette, er det lik oppfatning blant bosnjakene, nemlig at hanafi-lovskolen er bosnisk islam. Når det kom til wahhabiene (en retning innenfor sunniislam), ser begge kommunenes informanter på de som noe fremmed, nytt og ikke bosnisk. Grunnen til at de i Sandnes kaller deres retning for sunniislam og de i Lyngdal bosnisk islam, er fordi Sandnes-bosnjakene har en moské å forholde seg til hvor de får mer informasjon angående islam, mens de i Lyngdal ikke har noe tilsvarende. De to yngste informantene forstår det å være bosnjak som noe annet enn bare

[117] Hennes forståelse av bosnjakenes herkomst blir utdypet i «opprinnelsesmyter».
[118] Dette er basert på personlige observasjoner av dagens samfunn.

hanafi. For dem kan du være wahhabi og bosnjak. Dette kan være en indikator på at de yngre har forlatt hanafi-delen av den bosnjakiske identiteten, men som nevnt, svarte Jusuf og Fatima at de ber «normalt».

Det jeg kan forstå og tolke ut ifra hva informantene har svart, er at den bosnjakiske identiteten i Sandnes og Lyngdal er tett knyttet til kulturelle og religiøse praksiser. For eksempel vil en kalle det for «nekulturno» (ukultur) å skjelle noen ut blant bosnjaker fordi han ikke går til moskeen på en fredagsbønn. Det er en kulturell uting, og hvis du gjør det, mister du, slik Jasmina og Suljo påpekte, din gamle bosnjakiske identitet. Hvis du fjerner deg fra samfunnet og innelukker deg, ødelegger du drustvo (fellesskapet og samholdet) og på den måten også identiteten til bosnjakene. Derfor er de som gjør dette en «sekt». Til slutt er det religiøse elementet som «vi ber ikke som de, de har sine egne praksiser og våre lærde er uenige med deres». Ut ifra dette forstår jeg den bosnjakiske identiteten som en blanding av hanafi-lovksolen og kulturelle praksiser.

3.1.1.5 Rase og blod

Det jeg vil finne ut av er om forståelsen av identiteten til bosnjakene i de respektive kommunene er basert på rase/blodtankegangen. Om en ser på identiteten forbundet spesifikt til rase, kan en skifte alle tradisjonelle og kulturelle verdier en har, men fremdeles påstå at en er bosnjak. Dette vil kollidere med opprettholdelsen av identiteten slik som beskrevet overfor (som en kulturell, tradisjonell og historisk overlevert arv som neste generasjon tar fra de foregående generasjonene). På den måten vil identiteten forsvinne, fordi identiteten ikke er forbundet til kultur, tradisjon og historie. Formulert på en annen måte: Om en har samtlige norske verdier i form av språk, historie, navn som Hans eller Olav og ektefelle, men har forfedre som opprinnelig er fra Bosnia, er en da bosnjak?

Blodet i Sandnes

Omer: «Det er et par kriterier som må være møtt for at en kan være bosnjak: Minst en av foreldrene må være bosnjak, det er vel derfor vi har nasjoner og stater… Jeg vet ikke om du har sett på gener og type gener, men i Norden og Bosnia har folk disse genene som viser at de er de eldste folkene».

Jusuf: «Hvis en person sier han er bosnjak, da er han bosnjak. Du kan være bosnjak uten å ha bosnjakiske foreldre. Hvis du er der nede og vokser opp med den kulturen og det folket, selvfølgelig hadde en både følt seg og blitt bosnisk».

Hasan: «En person som vokser opp i Bosnia med bosniske verdier er bosnjak, fordi han gjør alt som oss. Jeg ville sagt at han er hundre prosent ren bosnjak».

Mujo: «En person som vokser opp i BiH med bosniske verdier er bosnjak, absolutt. Det stemmer kanskje at han vil ha fremmed blod, men han vil vel være bosnisk. Genetisk vil han ikke være bosnjak, men kulturelt bosnjak. Slik som at vi er høylytte, kanskje han ville vært stille».

Selmir: «Ja jeg tenker at det er mulig når en er ung å bli bosnjak. Jeg tenker at en kan få den følelsen av å være borger av det landet».

Diskusjon og analyse

Teorien om at bosnjaker er en rase kontra et folk med felles historisk og kulturell bakgrunn, har fått rotfeste i Sandnes. En av informantene nevner det spesifikt og utdyper at en ikke kan være bosnjak uten å ha bosnjakiske forfedre og gener. Denne type «etterforskning» han sikter til er en kjent youtube-video som jeg har nevnt overfor (BosniacumLilium, 2011). Slik berører internettiseringsfenomenet konstruksjonen av bosnjakisk identitet. Den andre informanten som nevner bosnjakisk blod, og dermed også konnoterer til raseforståelsen, er Mujo. Han sier at en person som ikke er av bosniske foreldre genetisk, ikke vil være bosnjak genetisk sett. Han utdyper med å forklare at bosnjaker har en viss genetisk predisposisjon til å være høylytte. Hvis en utvider forståelsen hans, kan en forstå det slik at folkegrupper generelt er genetisk predisponert til enten det ene eller det andre. Dette kan utfordre den bosnjakiske identiteten på den måten at en forandrer på hva som egentlig konstituerer en identitet. Om en ikke forstår at identitet er avhengig av felles sosiale praksiser, forståelser, ritualer, institusjoner, historie, språk, kultur og tradisjon, vil en legge vekt på ting som visker ut disse betydelige delene av ens identitet. Hvordan kan en ikke være nordmann hvis alt en har opplevd og selv levd, er praksisene forbundet til det norske folket? Vil en være norsk om en ikke kan snakke eller forstå norsk og har blitt oppfostret av spanske foreldre med spanske verdier gjennom hele livet, selv om en opprinnelig har norske foreldre? Ut ifra hva jeg har drøftet etnisitet som, er svaret nei. Det er derfor denne rasetankegangen er farlig for den

bosnjakiske identiteten i seg selv, fordi den legger vekt på et fenomen som ikke kan gi en kulturelle, historiske eller tradisjonelle verdier.

Resten av bosnjakene har en forståelsen av etnisitet slik jeg har forstått den, bortsett fra Hasan som ser ut til å ha et ambivalent forhold til blod og kulturell etnisitet. Under intervjuet spurte jeg informanten om hva han tenkte om å kunne bli norsk eller nordmann. Han svarte at han vil være bosnjak i blodet, og derfor aldri vil kunne bli norsk. På den ene siden forsterker informanten sin etnisitet basert på blod, han er bosnjak på grunn av blodet sitt, men samtidig godtar han at andre kan bli bosnjaker basert på kulturell aksept av bosnjakiske praksiser. Jeg kommer tilbake til dualiteten og utreder om det i neste underkapittel. De resterende informantene ser på det å være bosnjak som å være en del av kulturen og tradisjonen til det bosniske folket. Om en har tilegnet seg bosniske verdier i form av kultur, historie, språk og tradisjon, er en bosnjak, ifølge de andre informantene. Mujo og Hasan har deler også delvis denne forståelsen, men de grenser mellom blod- og kulturforståelsen av etnisitet. Dette konkluderer jeg ut ifra «blod» utsagnet deres.

Blodet i Lyngdal

Jasmina og Suljo: «Hvis en (som ikke har bosnjakiske foreldre) har vokst opp og vært der (Bosnia) hele livet, er han bosnjak. Det kommer an på personen, men det kommer også an på folket (om de godtar han som bosnjak). Hvis de rundt han også aksepterer han, er han bosnjak hundre prosent».

Mirela: «For meg ville han (som ble født i utlandet, men kom til BiH i en ung alder) ikke vært bosnjak. Jeg tror det må henge sammen med hvordan omgivelsen ville tatt han imot, selv om de ville godtatt han som bosnjak, tror jeg at han selv ville hatt det i underbevisstheten sin (at han ikke er bosnjak)».

Sulejman: «Han er fremdeles ikke bosnjak. Uansett hva. Han kan få pass og elske Bosnia og så videre, men han er ikke bosnjak».

Aysha: «Ja, for meg vil han være det, fordi han kom som barn. Han har blitt oppdratt slikt og blitt slik».

Fatima: «Det vet jeg ikke».

Diskusjon og analyse

I Lyngdal er det en trend som har forandret seg siden 2014. Før svarte mine gamle Lyngdal-informanter at en person er en bosnjak, om personen er oppfostret som bosnjak. I alle fall den eldre generasjonen. Den yngre generasjonen tenderte mer mot rasetenkning. (Seferovic, 2014, s.20-23). Denne trenden ser ut til å ha gått flere forskjellige retninger. Fatima er forvirret og vet ikke om en er bosnjak, selv om personen har alle kulturelle (vidt forstått) og tradisjonelle praksisene og egenskapene til bosnjaker fra Bosnia. Denne forvirringen stammer ikke fra internett, men fra den eldre generasjonen av Lyngdal-bosnjaker. Jasmina og Suljo sier at en er bosnjak uten bosnjakiske foreldre, forutsett at en har vokst opp i BiH med bosnjaker. Mirela og Sulejman er fast bestemte på at en person uten bosnjakiske foreldre aldri vil være bosnjak, selv om Mirela påpeker at det kommer an på omgivelsene. Til slutt har vi Aysha som mener at en person vil være bosnjak forutsatt at personen ble oppdratt av bosnjakiske foreldre. Disse to trendene har laget grobunn for en tredje trend: den forvirrende trenden. Bosnjakiske ungdom, slik som Fatima, er forvirret i oppfattelsen av hva som konstituerer det å være bosnjak. Dette er noe som er destruktivt for opprettholdelse av kulturelle, tradisjonelle, historiske og språklige verdier.

Hvor den eldre generasjonen har sin rasetenking fra, er personlige observasjoner og tanker, men det som er av betydning, er at forståelsesrammen er der og har potensial til å skade den bosnjakiske identitet på samme måte som den kan skade en hvilken som helst etnisk identitet. Om en legger vekt på rasetenkingen og fjerner det som binder et folk til hverandre (kultur, tradisjon og så videre), ender en opp med å ha laget grobunn for forvirring blant neste generasjon. Denne forvirringen fører til oppsplitting av tradisjoner og kultur, fordi det viktigste er *hva* en er (noe statisk som er uforanderlig) og ikke *hvordan* en er hva en er. *Hvordan* leves i den sosiale virkeligheten og konstituerer denne i form av alt fra sosiale institusjoner til språk, mens *hva* ikke gjør det og dermed tar *hvordan* for gitt. Om en tar *hvordan* for gitt, vil det som er forbundet til *hvordan* spille fallitt og lage grobunn for identitetens dynamitt.

Sammenligning

Etnisitet basert på blod er en trend blant bosnjakene som har vokst i Lyngdal siden 2014 og har rotfeste i Sandnes. Samtidig er det en majoritet i begge respektive byer som ser på etnisitet som en kombinasjon av kultur, oppvekst og tradisjon. På bakgrunn av dette er det en fare for

at denne rasetenkingen vil føre til forvirring blant bosnjaker. Det er to fundamentalt forskjellige måter å oppfatte virkeligheten av samhørighet på. I drøftingen overfor kom det frem at bosnjakene har en forståelse av at bosnjakisk identitet henger sammen med kulturelle tradisjoner og religionen islam, men rasetenkingen kan føre til at identiteten blir svekket og eventuelt ender opp med å bli visket ut for fremtidige generasjoner. Fatima er eksempelet som belyser denne forivrelsen. Det som er forskjellen mellom Sandnes og Lyngdal, er at de eldre ikke fikk denne rasetenkningen fra internett i Lyngdal, mens de i Sandnes, i alle fall Omer, fikk denne rasetenkningen fra internett. Når jeg spurte informantene fra Lyngdal om deres tenkning rundt etnisitet basert på blod, forklarte de at det ikke kom fra internett, men personlige tanker og observasjoner. Det kan heller ikke ha noen sammenheng med hvilken plass i BiH informantene er fra. Både rurale og urbane strøk er representert med henhold til forståelsen av etnisitet som et kultur- eller blodfellesskap. Det eneste sikre en kan påstå er at disse to forståelsesdimensjonene av etnisitet er representert blant bosnjaker i begge respektive kommuner.

Jeg mener at den rase-biologiske forståelsesdimensjonen vil skade den bosnjakiske identiteten og føre den på en vei som vil bety dens forsvinnelse i kulturell, tradisjonell, praktisk og institusjonell forstand. Dette på bakgrunn av forvirringen den allerede lager blant ungdom og hvordan et *hva*-perspektiv fører til vektlegging på en kjerne som ikke har fokus på noen sosialt-kulturelle kjennetegn av en folkegruppe, men blod. Ut ifra informasjonen fra kapittel to og hvordan informantenes egen forståelse av bosnjakisk identitet er påvirket av kultur, religion og tradisjon, vil en slik rasetenkning, om den blir dominant blant bosnjaker, viske ut disse konstituerende delene av bosnjakisk identitet. Jeg vil belyse dette med et eksempel: Om en bosnjakisk kvinne gifter seg med en norsk mann og får norske barn, gir disse barna norske navn, kun snakker norsk hjemme og tar til seg samtlige norske verdier, hvor mye bosnjaker er disse barn egentlig? Hvis jeg setter det på spissen og sier at disse norsk-bosnjakiske barn også gifter seg med nordmenn og gir norske navn til sine barn (og så videre), hvor mye bosnjaker er disse tredjegenerasjons barn? De kan verken bosnisk og kan ingenting forbundet til bosniske tradisjoner og kulturelle praksiser. Det eneste de vet er at bestemor er fra Bosnia. Det virker ulogisk og kalle disse barna for bosnjaker, de har ingenting bosnjakisk ved seg.

3.1.1.6 Den bosnjakiske ambivalensen til det å være norsk

Punkt 7 er en av 9 punkter som indikerer om et folk er et diaspora, ifølge Cohen. Når det gjelder punkt 7, har jeg valgt det spesifikt fordi det hjelper med å besvare problemstillingen

ved at det viser den ambivalente følelsen bosnjaker har til det å være, eller å bli definert som, noe annet enn bosnjak. På den ene siden er bosnjaker blant de bedre integrerte innvandrergruppene i Norge, men samtidig eksisterer det en stor vegring av å se på seg selv som norsk, eller i det hele tatt tro at en kan bli norsk. (Henriksen, 2007, s.84-94) Denne viljen, eller bedre sagt uviljen til å definere seg selv som noe annet enn bosnjak, peker mot at folket har sterke forbindelser til identiteten fra hjemlandet og viser også hvordan den nye «de» har blitt det norske storsamfunnet. Dette viser også hvordan den transnasjonaleidentiteten kommer frem ved at de bor i Norge, men ikke har et forhold med de som bor i Norge som sine egne, men «de andre». Videre viser dette at den transnasjonaleidentiteten ikke eksisterer i informantenes oppfattelse av seg selv med henhold til norsk-bosnjak identiteten. De er bosnjaker og kun bosnjaker, men at den transnasjonaleidentiteten er der i form av at kontakten er oppretthold med hjemlandet fra et annet land, er det ingen tvil om.

Ikke norsk i Sandnes

Omer: «Jeg tenker og er bevisst på at de aldri vil akseptere meg som norsk og jeg føler heller ikke behov for det å bli akseptert. Jeg tenker personlig at religion spiller en stor rolle. Nordmenn er gode og åpne, men de godtar det (andre religioner) ikke som sitt eget. Kanskje du er norsk på papir, men ikke norsk. Jeg har bodd mange år i Norge og nylig var jeg i butikken, der snakket de med meg på engelsk».

Hasan: «Jeg tenker at jeg aldri vil være hundre prosent norsk, jeg er bosnjak i blodet mitt. Etter 20 år i Norge merker en forskjell ved kun å si navnet sitt, selv om jeg ville bodd her hele livet mitt, vil jeg aldri være nordmann. Jeg lever jo «norsk», men er bosnjak innvendig: i blodet».

Jusuf: «Du kan se i avisene med en gang en idrettsutøver gjør noe godt, er det nordmann, men når det er noe galt, så er det asylsøker… Folk sier til meg at du er nordmann og ditt og datt, men når det går galt sier de «*din utlending*». Jeg er født i Norge og alt, men innerst inne er jeg bosnisk».

Selmir: «For å være akseptert i et samfunn må du akseptere det. Jeg tror aldri jeg kan være norsk, men jeg tror jeg kan være så norsk som jeg vil være det. Det er ikke at jeg ikke vil være norsk fordi jeg ikke ønsker å være norsk, jeg klarer ikke godta noe som jeg ikke er vokst opp i og blitt oppdratt med».

Mujo: «Jeg kan aldri være en etnisk nordmann, det er ikke i blodet mitt, fordi jeg har en annen kultur. Hos noen nordmenn er jeg akseptert som nordmann, men for meg selv er jeg ikke det».

Diskusjon og analyse

I Sandnes er det forskjell i oppfattelsen av om en kan bli norsk. Jusuf som selv er født i Norge sier at han «innerst inne» er bosnjak og utreder om hvordan han har *opplevd* å bli stemplet som utlending når noe går galt. Disse *opplevelsene* Jusuf har hatt, har bidratt til at han har inkorporert en forståelse av at han ikke er norsk og aldri vil være det. Omer forteller om religionen som en differensierbar faktor og at nordmenn ikke aksepterer andre religioner som norske. Han har den bosniske forståelsen som jeg har møtt blant bosnjaker i Norge. Omer forsterker oppfattelsen sin med en personlig opplevelse som bevis for at informanten ikke kan bli akseptert som norsk. Mujo og Hasan er de to som er mest restriktive med å kategorisere seg som norske. Hasan sier at han lever som «norsk», men at hans blod er bosnisk og derfor vil han aldri være norsk. I tillegg nevner han en opplevelse med måten han blir mottatt når han ytrer navnet sitt. Det er et ambivalent forhold informanten har til identiteten, fordi han fult ut aksepterer at andre kan bli bosnjaker, men han selv aldri kan bli norsk. Hvordan denne åpenbare kontradiksjonen blir koblet sammen i informantens oppfatting av virkeligheten, kan forklares ved at han har hatt opplevelser hvor individer med norsk bakgrunn reagerte på navnet, og navnet viser at det er noe *innvendig* ved identiteten hans som gjør at Hasan ikke er norsk, men bosnjak. For hva mer personlig enn ditt eget navn har du? Slik kan informantens kontradiksjon forklares og dermed kan det også forstås hvorfor informanten har et «de andre» kompleks når det gjelder det norske storsamfunnet og det å bli sett på som norsk. Det viktige er hvordan informanten differensierer mellom at «de andre» kan bli bosnjaker, men at han som bosnjak ikke kan bli «de andre». Mujo sier at han har blitt akseptert som nordmann, men selv aldri tror han er det eller vil bli det. Han begrunner det med blodet og nevner ikke noen opplevelser forbundet til å ikke kunne være norsk. Selmir sier at han kan være norsk om han vil, men han vil ikke bli norsk på bakgrunn av oppveksten sin. Dette er noe som gjenspeiler en kulturell forståelse i motsetning til en opplevelses eller biologisk forståelse som de resterende informantene står for.

Sandnes-bosnjakene har et ambivalent forhold til norskhet. På den ene siden bor de i Norge, snakker og lever som nordmenn flest, men vil ikke identifisere seg som norske. Dette henger enten sammen med en kulturell-, biologisk- eller opplevelses dimensjon enkelte bosnjaker

har. Den yngre generasjonen, slik som Hasan og Jusuf, ser ut til å ha hatt opplevelser som førte til deres benektelse av det å kunne bli akseptert som norske, mens de andre informantene varierte fra en kulturell forståelse til en biologisk forståelse. Det ser ut som at den eldre generasjonens forståelse bærer preg av en barriere som er satt opp av kulturen de kommer fra. Både Selmir, Omer og Mujo nevner direkte eller peker mot at deres identiteter strider såpass mye med den norske at det å bli norsk strider med det å være bosnjak. Dette forholdet til norskhet viser at den bosnjakiske identiteten er satt opp som motsetning til den norske og på den måten er den norske identitet blitt «de andre». Hvordan og hvorfor «de andre»-persepsjonen er bevart eller oppstår, varierer, men det viktige som kan konstateres er at den bosnjakiske identiteten blir konservert ved å differensiere seg selv fra den norske. På den måten forsterker «de andre» «oss»-forståelsen blant bosnjaker i Sandnes.

Ikke norsk i Lyngdal

Aysha: «Jeg kommer aldri til å bli akseptert som norsk eller være norsk. Om jeg hadde sagt jeg er norsk, ville jeg først og fremst løyet til Gud, måtte Gud forby, og deretter meg selv. Det jeg er det er jeg (bosnjak). Det min mor ga meg, det vil jeg forbli og aldri noe annet».

Sueljman: «Jeg er ikke norsk og kommer aldri til å være norsk. Til og med de som er født her kan ikke være norske. De vil alltid være utlendinger. Hvordan? På den måten at med en gang du nevner navnet høres du ikke norsk ut. De vil aldri se på deg som norsk. Om en er hvit, er det en sjanse for å bli akseptert som norsk, forutsett at en klarer å skjule sin opprinnelige identitet».

Mirela: «Vi kan aldri være det. Vi er utlendinger og vil alltid være det. Mine barn er født her og alt, men uansett kan de aldri være norske. Hvorfor spør du? Fordi en fremmed er en fremmed, uansett om han lever i et land i 100 år. Fordi de aldri ville akseptert en utlending som norsk. Personen kan forandre alt, men han vil alltid være fremmed. Jeg kjenner folk her som har forandret navn, religion og identitet, men de blir fremdeles sett på som fremmede».

Suljo og Jasmina: «Vi kan ikke være det. Vi kom i våre eldre dager og med vår kultur, men de som kom små og ble oppfostret her, de kan være og bli norske. Når det er sagt, kan våre barn ikke være norske, fordi vi har oppfostret dem til å elske Bosnia og besøke landet ofte».

Fatima: «Jeg kan ikke være norsk fordi jeg har bosniske foreldre og et morsmål som er bosnisk. Om de vet at jeg har bosniske foreldre, kan bosnisk og er fra Bosnia, tror jeg ikke de

hadde akseptert meg som norsk, selv om jeg hadde kalt meg for en norsk. Kun når folk ikke vet hvor en kommer fra og ikke har aksent, tror jeg at en vil bli akseptert som norsk».

Diskusjon og analyse

Informantenes oppfatning av om de kan bli norske eller ikke er splittet i tre kategorier. Det er opplevelse-kultur, blod-kultur og den liberalt-kulturelle kategorien. Opplevelse-kultur kategorien har sperret muligheten for informanten til å kunne definere seg selv som norske på bakgrunn av opplevelsene de har hatt, i tillegg til deres kulturelle affinitet. Om de ikke hadde opplevd motstand eller sett andre bli møtt med mostand med henhold til å bli norsk, ville de fremdeles ha sett på kulturen som en barriere til å bli norsk. Årsaken til deres forståelse ligger i deres kulturelle oppfatning og møter de har hatt med nordmenn når det gjelder fremmede kulturer. Den andre er blod-kultur forståelsen som går ut på at en ikke kan være norsk på grunn av foreldrene sine. Den blokkerer ens mulighet til å definere seg som norsk på grunn av blod, men en kan bli akseptert som nordmann om en skjuler sin opprinnelige identitet. Den tredje oppfatningen åpner for at en kan bli nordmann, forutsatt at en er oppfostret som en nordmann. Den første står Sueljman og Mirela for. De har en formening om at en ikke kan være norsk hvis en er bosnjak, kulturelt sett. De nevner ikke noe med blod, men kultur. For eksempel sier Sulejman at om en klarer å «skjule» sin opprinnelige identitet, vil en kanskje kunne bli akseptert som norsk. Dette forutsier at ens ekte identitet må bli fjernet eller gitt opp, om en skal kunne bli norsk. Selv om informanten er bevisst eller ubevisst på implikasjonene av forståelsen hans, betyr hva han sier at ens kultur ikke vil bli godtatt av det norske storsamfunnet og integrert i det. Om en ønsker å bli norsk, må personen gi opp sin kultur. Når det er sagt tror informanten ikke at nordmenn vil akseptere en som har mørk hudfarge som norsk, uansett hva personen måtte gjøre.[119] Dette samsvarer også med raseforståelsen informanten har.

Fatima står for blod-kultur forståelsen og begrunner at hun ikke kan være norsk med at hun har foreldre fra Bosnia, i tillegg til at hennes morsmål er bosnisk. Samtidig tror informanten at en kan bli akseptert som norsk, forutsett at personen skjuler sin identitet. Dermed er det en mulighet til å bli akseptert som norsk av storsamfunnet.

[119] Med informantens egne ord: «Om han ville kalt seg selv for Jesus Kristus og forandret alt ved sin identitet, ville han aldri bli godtatt som norsk».

Aysha, Suljo og Jasmina står for den liberalt-kulturelle forståelsen. De sier at en kan bli norsk, forutsatt at en er oppfostret som norsk. Jasmina og Suljo sier at de oppfostret barna sine til å være bosnisk, derfor kan de ikke være norske.

I Lyngdal er det ingen informanter som tror de er akseptert som norske. Dette skyldes de forskjellige forståelsesrammene informantene har når det gjelder den norske identiteten. Alle informantene peker tilbake på kulturen som en definerende faktor for at de ikke kan være norske, men i tillegg til den kulturelle barrieren, blir barrieren forsterket med blod eller opplevelsesdimensjonen. På bakgrunn av dette kan jeg konstatere at informantene ser på den norske kulturen og det norske folket som de signifikante andre, hvilken de tolker seg selv i motsetning til: «Vi er bosnjaker, derfor er vi ikke norske». Det er en samstemmig oppfatning om at informantene aldri vil bli godtatt som norske heller (med mindre de gir opp identiteten).

Sammenligning

Både i Sandnes og Lyngdal er det delte oppfatninger av om bosnjaker *kan bli* nordmenn, men det er en bred enighet om at ingen av informantene *er* nordmenn. Hos samtlige Lyngdal-informanter kan du bli akseptert som nordmann om du skjuler din identitet, mens i Sandnes *er* du akseptert som nordmann. Mujo sier at han er akseptert og blir sett på som nordmann, men for han selv er han ikke det. I Lyngdal er det en bred oppfatning om at en ikke kan bli nordmann uten å ofre sin identitet som bosnjak, det samme gjelder Sandnes. Denne opposisjonen til norskhet og det å bli definert som nordmann eller norsk viser at bosnjakene i begge respektive kommunene har et signifikant andre i den norske identiteten. Den yngre generasjonen har lignende eller tilnærmet samme oppfatninger som den eldre når det gjelder å se på seg selv som norsk. Ingen tror de kan være norske eller vil bli godtatt som norske av storsamfunnet, og mange vil ikke være norske, fordi det strider med å være bosnjak (i deres oppfatning). Denne uviljen til å være norsk sementerer punk 7 i Cohens liste over et diasporafolks kjennetegn. Videre forsterker oppfattelsen informantene har den bosnjakiske identiteten i form av å klart kategorisere seg som «oss» kontra «de andre» og viderefører en arv om at «vi er bosnjaker og derfor er vi ikke nordmenn». Identiteten, i alle fall den som oppfatter et signifikant andre i storsamfunnet, er i takt i begge respektive kommuner hos informantene, og er overført til neste generasjon.

3.1.2 Organisering, tradisjon og praksiser forbundet til bosnjakisk identitet

I denne delen utforsker og forklarer jeg hvordan Lyngdal- og Sandnes-bosnjakene har organisert seg: Har de kulturelle møteplasser og manifestasjoner av disse? Organiserer de seg når det gjelder tradisjonelle praksiser? Jeg stiller og besvarer disse spørsmålene for å se om identiteten som bosnjak vil bli opprettholdt i regionen. Hvis du ikke har noen sosiale instanser eller noen former for organisering med henhold til kulturell-opprettholdelse, vil identiteten og hva den er bygd på svekkes.

Jeg har valgt å fokusere på de sentrale tradisjonene og ritualene forbundet til de sentrale tradisjonene når det gjelder identiteten. Disse er ramazan, kurban-bajram og omskjæring, ifølge min oppfatning og drøfting av den bosnjakiske identiteten.

3.1.2.1 Sosiale institusjoner

Den første delen er basert på sosiale institusjoner. Hva jeg mener med sosiale institusjoner er plasser som har en form for sosial bindekraft og hjelper med å opprettholde et folks samhold og videreutvikling. Her blir det greid ut om hvilke sosiale institusjoner som eksisterer i de to respektive kommunene og hvilken betydning de sosiale institusjonene har for den bosnjakiske identiteten og dens opprettholdelse.

Moskeen i Sandnes

Hasan: «Vi laget moskeen for å ha en plass å gå til… Det er viktig å ha den plassen fordi det er den plassen hvor ungene til folk møtes og blir kjent med hverandre. Det er den eneste plassen alle samles, både religiøst og folkelig».

Selmir: «Vi gjorde det (laget moskeen) for fellesskapet. Folk følte at de trengte den kontakten til Gud, for å rense sjelen. Det er for mesteparten bosnjaker der og det er knyttet til kultur og religion. Der skjer det både kulturelle og religiøse ting».

Omer: «For å opprettholde bosnjakheten og kontakten med hjemlandet, med våre røtter, at vi er mer sammen og snakker, diskutere og så videre…».

Jusuf: «Vi delte en moské med araberne og klarte ikke bli helt enige når det gjaldt språk. De eldre bosnjakene bestemte seg for at vi ville ha vår egen plass hvor vi kunne dele tanker, sitte

og snakke. Det er ikke snakk om en stor moské, det er et lokal hvor vi samles og har *mevlud*, minnes de døde og har det sosialt. Først og fremst for religionen og deretter det sosiale».

Mujo: «For å bevare den bosniske islam og utveksle på sitt språk, men personlig liker jeg ikke være der. Det kan være at jeg hadde likt andre bosniske moskeer, men denne liker jeg ikke. Det er litt for mye politikk og litt for mye ufaglærte som snakker om ting de ikke har peiling på. Imamen er der til å lese Koranen og slikt, men systemet er satt dårlig opp. Jeg går til den tyrkiske moskeen heller».

Diskusjon og analyse

I Sandnes har de organisert seg på en slik måte at de har fått til å opprette en bosnisk moské. Jeg spurte informantene om det fantes en klubb i Stavanger eller Sandnes hvor bosnjakene kan møtes, svaret var nei, det fantes ingen plass, bortsett fra moskeen. Den bosniske moské ligger i Sandnes og har verdslige og religiøse bøker som er skrevet på bosnisk. Imamen som bor i Bergen (Ibrahim Hodzic som selv er fra Kozarac), kommer annenhver helg og lærer barn til folk fra Stavanger og Sandnes om religionen, i tillegg til å holde fredagsbønnen. Moskeledelsen består av fire fra Kozarac og presidenten for *djemat* Stavanger/Sandnes (Bahrija Delic) er også fra Kozarac, men bor i Stavanger.[120] Før var det slik at moskeledelsen var fordelt på forskjellige byer, men i de siste 4-5 årene har det blitt en overrepresentasjon av bosnjaker fra byen Kozarac. Det gjenspeiles også i representasjonen av deltakerne og de som sender sitt barn til moskeen: Tilnærmet samtlige er fra Kozarac. Hasan sier: «Det var mer sammenslått før. Før var det en person fra Banjaluka, en annen fra Mostar, en tredje fra Sarajevo og så videre. Der kjente han ene flere fra sin landsdel eller by og kunne få de mer med. Nå har vi fire fra Kozarac og en fra en annen by i styre. Vi har et lag og alle spiller i forsvar - det funker ikke». På spørsmålet om hvorfor det har blitt slikt forklarte informanten at det er feil folk som styrer og at de kun vil ha representanter fra sin landsdel i styret. Jeg spurte Hasan videre om dette vil påvirke deres opprettholdelse av identitet: Svaret var et tydelig ja. Informanten har en slik forbindelse til moskeen at om dens sosiale koherens og harmoni blir forstyrret, truer det hele den bosnjakiske identiteten i Sandnes.

[120] Djemat er den religiøse forsamlingen.

[121]

Samtlige informanter nevner at denne moskeen er der til for å ha det sosialt. Mujo sier å «utveksle på sitt språk», noe som betyr å snakke om fenomener på sitt språk. Omer nevner ikke det religiøse engang. Informanten sier «for å opprettholde bosnjakheten», noe som gjenspeiler at han ser på moskeen som en plass hvor den bosnjakiske identiteten blir bevart. Selv om Omer var den som var mest kritisk til å snakke om religion og ikke likte at folk var åpne om sin religion, ser en hvordan han ubevist kobler den bosnjakiske identiteten med moskeen og dermed også islam.

Det ser ut som at den som er mest religiøs og har mest informasjon om religionen (Mujo) mistrives i moskeen i en såpass stor grad at han velger å gå til den tyrkiske moskeen i Stavanger. Dette forklarer forholdet moskeen har med det sosialt-verdslige. Det er såpass mye fokus og fritt spillerom av det verdslige at enkelte velger andre moskeer fremfor sin «hjemlige», fordi at de ikke får den religiøse følelsen der. Mujo sier: «Jeg får ikke den varme følelsen der. Folk drar deg inn i diskusjoner som ikke passer en moské, for eksempel baksnakke folk. Det passer ikke inn i en moské. Eller penger, alle skal se hvor mye du gir». Samtidig nevner han at det nettopp er det sosiale som gjør at han velger andre moskeer. Det blir ikke sosialt bra når en snakker om saker som ikke hører hjemme i en moské, ifølge Mujo.

Hjemmene i Lyngdal

Sulejman: «Vi laget den (bosnisk klubb) for å ha et samhold. Det at vi mistet den er vår egen feil. Vi var tre stykker som sa vi ikke måtte flytte ut av den plassen før de gir oss en ny en, men folk var uenige med oss og slik gikk det tapt. Vi måtte bare betale en liten sum og vi ville hatt klubben. Klubben varte i 5-6 år. Fra 1994/95 til 2000… Ved å være med andre bosnjaker,

[121] Den bosniske moské i Sandnes. Bildene ble tatt 20.02.2016 med tillatelse fra Bahirja Delic.

ha selskaper, fester og slikt (opprettholder vi en viktig del av identiteten). Vi lager private fester i hjemmet eller låner en sal, men mest i hjemmet hos andre. Det å besøke andre».

Mirela: «Den (bosnisk klubb) ble laget for oss slik at vi skulle møtes der istedenfor hjemmene til folk. Når det ble slik at vi måtte betale for å møtes der, forsvant den. Folk fikk jobb og hadde ikke tid… Vi besøker hverandre eller sitter i byen på Pizza og slikt».

Suljo: «Det var en klubb for lenge siden. Den var mer brukt til å spille og slikt, men det var fint… Vi laget den ikke, vi fikk den. Da vi måtte betale, ville ingen betale… Tv-en i tillegg til å besøke hverandre (er hvordan vi opprettholder viktige deler av den bosnjakiske identiteten i Lyngdal)».

Jasmina: «Jeg tror at vi var uorganiserte når det gjaldt å beholde den klubben… Gjennom sammenkomster og besøke hverandre. Når det gjelder språket er vi litt «ukulturelle» og bruker det bosniske språket når vi er blant nordmenn».

Fatima: «Med språket. Jeg snakker bosnisk. Det er viktig for ens identitet som bosnjak. Det å være med familien og vennene. Med vennene danser vi «kolo» (folkedans) og det er gøy. Vi hører på *sevdalinke*. Dette er hos private, hjemme hos dem».

Diskusjon og analyse

Lyngdal-bosnjakene har ikke samme vilje til organisering som Sandnes-bosnjakene. Dette kommer av at folk ikke vil bruke egne penger på opprettholdelse av klubb eller organisasjon. Informantene påpeker at det var tid og pengeinitiativ som førte til tap av klubben. Det var laget for å opprettholde «drustvo» (fellesskapet, samholdet og besøk). Hvorfor klubben og initiativet til å beholde den forsvant, kan forstås hvis en ser på hva bosnjakene i Lyngdal svarte når det gjaldt om den bosnjakiske identiteten er i ferd med å forsvinne i Lyngdal. Mange av informantene var enige om at den er på en svinnende front fordi folk er selvopptatte og velger å isoleres sosialt. Sulejman påsto at folk er grådige og at han derfor ikke blir bedt på besøk, noe som var vanlig før. Han sa at «de er redd for at en vil drikke opp kaffen som de må servere», noe som betyr grådighet på bosnisk folkemunne.

[122]

Når det gjelder opprettholdelse av identiteten svarte samtlige informanter fra Lyngdal at de har sammenkomster, besøker hverandre, sitter og snakker med hverandre eller lignende. Hovedsvaret var *besøk*. Fatima nevner at det å snakke bosnisk er det viktigste som hjelper henne med å opprettholde sin bosnjakiske identitet. Samtidig nevner hun å være med venner (som er bosnjaker), danse bosnisk folkedans i andre hjem (privat) og hun sier «vi» hører på sevdalinke (bosniske folkesanger). Dette er noe som viser at disse hendelsene (sevdalinke, kolo og så videre) skjer i hjemmet til andre bosnjaker og under *besøk*. Selv om klubben var en sosial institusjon hvor folk kunne møtes og snakke, blir det vektlagt at folk møtes hos hverandre for opprettholdelse av identiteten. Jeg minnes også denne klubben, men noe jeg minnes bedre er besøkene bosnjakene hadde hos hverandre. Bosnjakene fikk jobb, hus og på den måten også mindre tid, samtidig ble klubben erstattet med private besøk. Hvorfor skal en betale for en klubb hvor en kan møte folk som en misliker eller ikke trives sosialt med? Det er bedre å arrangere det privat, da er det sikret godt selskap. Jeg forstår det slik at bosnjakene ubevisst valgte bort en sosial arena, noe som klubben var, til fordel for en annen som *er* hjemmene til folk. Denne sosiale arenaen er personlig styrt og har større sosial bindekraft i form av at du velger din faste omkrets som du bryr deg mer om og er villig til å ofre en kaffe eller to ekstra for.

Sammenligning

[122] Over Lyng kiosk lå den bosniske klubben (Lyngdal sentrum). I dag blir fasiliteten brukt til voksenopplæring. Bildet er hentet fra instantstreetview.com: https://www.instantstreetview.com/@58.137815,7.071936,101.28h,2.62p,0.67z (Sett: 13.05.2016)

I Lyngdal finnes ingen sosial institusjon slik som moské eller klubb, men det fantes en klubb for 15 år tilbake. I Sandnes derimot, har de opprettet en moské for bosnjakene og denne fungerer som en sosial institusjon, mer enn en religiøs en. Jeg selv har vært i moskeen i Sandnes og der foregår det opplæring i religiøs tro og praksis på bosnisk, men samtidig ser en klare trekk til verdslig og sosial sammenkomst. Voksne har ikke på seg religiøse klær, imamen irettesetter ikke folk når det gjelder religiøs praksis fordi nivået på religiøs kunnskap er lav, selv om folk mener godt. Kvinner og menn sitter blandet med hverandre, noe som er uvanlig og mislikt i hanafi-lovskolen (Al-Kawthari, 2014). Det er flere ting jeg kunne pekt på, men dette holder for å få et innblikk i hvordan moskémiljøet har blandet religiøse og verdslige praksiser.

I Lyngdal har bosnjakene utviklet en sosial praksis basert på hjemmene til folk. Når jeg spurte Lyngdal-bosnjakene hvordan de opprettholder identiteten som bosnjaker i Lyngdal, svarte samtlige ved å besøke hverandre. Noen Sandnes-bosnjaker ga også det svaret, men svarene til informantene fra Sandnes var forbundet til moskeen. De ser på moskeen som kilden til opprettholdelse av identiteten for seg selv og fremtidige generasjoner. Dette betyr ikke moskeen i religiøs forstand, men sosial. Moskeen ser ut til å ha erstattet det sosiale som bosnjakene deler med hverandre, det å besøke hverandre, eller «sjediti na kahvu» (drikke kaffe) med hverandre.

Noen informanter fra Lyngdal synes det er synd at de ikke har klubben lengre, men det ser ikke ut til å være et hinder for deres opprettholdelse av identitet i form av sosial kontakt. De hadde ingen vansker med å svare «vi besøker hverandre» som grunnlag for opprettholdelse av identiteten. Det er i besøkene styrken, men samtidig faren for identiteten for Lyngdal-bosnjakene ligger. Sosiale institusjoner, slik som moskeer eller klubber, har en fast form. De er der, kan besøkes og opprettholdes på en annen måte en spontane privatbesøk. Det er også besøkene og «drustvo» (fellesskapet, samholdet og besøk) Lyngdal-bosnjakene har reagert på når de snakker om den bosnjakiske identiteten vil bli opprettholdt i Lyngdal. De sier at drustvo har blitt minsket kraftig og at folk har blitt innelukket. Hvis det er slik at folk slutter å møtes eller besøke hverandre, noe informantene mener holder på å skje i Lyngdal, vil også den viktigste sosiale institusjonen forsvinne. Hva er igjen for å opprettholde identiteten til bosnjakene i Lyngdal, annet enn religion og språket som de snakker hjemme? Når det er sagt er det viktig å påpeke at det er overveiende mange fra Kozarac som går til moskeen, og at de fra Mostar er underrepresenterte eller fraværende (bortsett fra når det er bajram, ifølge

informantene). Hasans forklaring av at ledelsen har blitt kuppet av folk fra Kozarac, kan gi en forståelse på hvorfor det er slik. Hvilken betydning dette har for Sandnes-bosnjakene er at deres diaspora blir splittet i de som går til moskeen og de som ikke gjør det. De som er i moskeen vil ha større sosial kontakt, og ut ifra måten informantene jeg har vært i kontakt med beskrev moskeen, ser det ut til at Sandnes-bosnjakene vil miste den viktigste sosiale institusjonen for en betydelig del av dens befolkning. Betydningen dette kan ha for fremtiden er at det utvikles to sosiale institusjoner forbundet til den bosnjakiske diaspora i Sandnes. Den ene vil ha hovedsete i moskeen og opprettholde identiteten ved hjelp av den, mens den andre vil være avhengig av at folk er fra samme sted/by som de selv er, kanskje slik som i Lyngdal med hjemmene som sosiale institusjoner. Til slutt kan en bare spekulere i hvilke konsekvenser dette har for fremtiden.

3.1.2.2 Tradisjoner og praksiser

For å kunne se om den bosnjakiske identiteten er i ferd med å forsvinne i Sandnes og Lyngdal burde en undersøke om sentrale kulturelle praksiser er vedlikeholdt, hvordan de er vedlikeholdt og hvilken betydning de har for bevarelsen av identiteten. Jeg har undersøkt tre kulturelle tradisjoner. De er kurban-bajram (offerfesten), ramazan (fastemåneden) og omskjæring. De gir grunnlag nok til å vise hvordan kulturelle praksiser er med å opprettholder identiteten som bosnjak, i tillegg til identiteten som muslim. Det er også blitt drøftet om og hvilken betydning bosnjakenes opprinnelsesmyte-forståelse har for deres identitet.

3.1.2.2.1 Kurban-bajram og ramazan

Jeg valgte å drøfte kurban-bajram og ramazan samtidig fordi deres opprettholdelse og praksis er nært knyttet til hverandre. Begge har et opphav i islam og blir sett på som viktige markører av kulturelle praksiser og ritualer i forma av iftar, faste, besøk av familie, bønneplass, slakting av kurban og andre tradisjoner. Tradisjonenes betydning for den bosnjakiske identitet vil også forsterke oppfattelsen om at islam, gjennom dens kulturelle dominans blant bosnjaker, konstituerer en viktig markør for identiteten gjennom kulturelle praksiser som er knyttet til bosnjaker spesifikt. Denne delen vil også hjelpe å svare på spørsmålet om kriterium tre er oppfylt for om en befolkning kan kategoriseres som diaspora.[123]

[123] Kriterium tre er viljen til å overlevere en kulturell arv. Kulturell arv kan være mangt, men her har jeg valg tå ta disse fire temaene (ramazan, kurban-bajram, osmkjæring og myter) til hjelp for å besvare spørsmålet om dette kravet er oppfylt.

Ramazan og kurban-bajram i Sandnes

Omer: «Mange tar fri fra jobb et par timer, drar til moskeen og ber, drikker kaffe og ler. Vi har det sosialt. Moskeen er åpen hver dag i ramazan og vi spiser felles iftar. Forrige ramazan hadde vi fått imam fra BiH. Det var en islamsk student som bodde hos forskjellige folk. De roterte på å ha han i sine hus… Kurban-bajram ber vi først i moskeen. Vi feirer bajram familiært. Vi slakter ikke kurban selv, men vi har folk i Bosnia som vi sender penger til og stoler på. De slakter for oss, ellers går det gjennom IZ…».

Hasan: «Vi faster hver ramazan og går til moskeen hver kveld. Den eneste ulempen er at folk skiller seg ut med henhold til hvilken plass de kommer fra, altså hvor de kommer fra i BiH. De fra Nord-Bosnia går mer til moskeen enn de fra sør… Vi feirer begge bajram likt. Besøke venner, familie, be og slikt. Vi slakter ikke kurban selv, slaktingen går (skjer) gjennom familie og venner. Det (å slakte selv) er ikke en viktig del (av den bosnjakiske identiteten) som går tapt, så lenge det blir gjort».

Selmir: «Når ramazan kommer, ber vi i moskeen. Etter bønnen sitter vi sammen og hygger oss. Imamen blir sendt gjennom den bosniske islamske foreningen og er der (moskeen i Sandnes) hele perioden. Imamen sover hos private… Vi feirer kurban-bajram likt som ramazan-bajram. Hvis jeg ønsker å slakte kurban sender jeg penger til familien eller betaler gjennom andre. Jeg slakter ikke selv og tenker ikke at identiteten er satt på spill av den grunn. Det viktigste er at du har folk du stoler på som kan gjøre det for deg».

Jusuf: «Når jeg var liten, 6-7 klasse, hadde vi heimkunnskap. Jeg skulle faste. Vi lagte god mat, men jeg spiste ikke noe. I etterkant ser jeg når folk sulter og sliter, jeg forstår det og setter mer pris på hva jeg har. Ramazan er ikke bare for å faste, men der til å se hvordan (fattige) folk har det i verden og hvor godt vi har det… Gamle tradisjonen (med henhold til bajram) er slik gamlemor sa «*ikke spis før du kommer hjem*». Når det er bajram er det bare menn (i moskeen) og det er fult. En kan se at vi trenger større lokal. Mennene er der igjen og snakker minst en halvtime. Hvert år er det nye fjes og det er kjekt å se. Vi betaler kurban på forhånd i BiH. Hadde jeg vært i BiH, hadde jeg kanskje gjort det (slaktet) selv, slik som søskenbarnet til pappa».

Mujo: «Vi hadde en fin imam fra Bosnia denne ramazan, Abdullah, som holdt moskeen åpen hele tiden. Imamen var importert fra Bosnia. Vi pleier vanligvis å ha det slik. Han sover hos private… Jeg har ikke vært i den bosniske moské på bajram. Jeg har vært hos de tyrkiske. Jeg

betaler selv (for slaktingen av kurban) og vet hvor pengene går. Det er privatpersoner og ikke gjennom organisasjoner (betalingen skjer). Det gjør ingenting med henhold til identiteten (og ikke kunne slakte kurban selv) fordi jeg betaler selv».

Diskusjon og analyse

Informantenes forståelse av ramazan og kurban-bajram er splittet i en sosial og religiøs sfære. Omer og Selmir legger mer vekt på det sosiale ved samlingene i moskeen under ramazan. For eksempel sier Omer at folk drikker kaffe og ler, mens de tar seg fri fra jobb. Enten mener informanten at folk møtes i moskeen etter iftar og drikker kaffe, eller at folk gjør det før brytefasten. Jeg går ut ifra at han mente *etter* iftar, for det virker ulogisk at folk vil ta seg fri fra jobb for og møtes, under ramazan i moskeen, for å drikke kaffe. Det er «ukulturelt» å gjøre noe slikt i Bosnia. Bosnjaker i Bosnia og Lyngdal skjuler sin mat og drikke fra de som faster, om de selv ikke faster.[124] På bakgrunn av erfaringene fra Lyngdal og BiH, går jeg ut ifra at Sandnes-bosnjakene ikke spiser eller drikker foran folk som kommer og ber i moskeen, men gjør det etter iftar. Omer nevnte verken faste eller bønn, noe som viser at han legger vekt på det sosiale. Det er et kjent fenomen fra Lyngdal at bosnjaker kan komme på religiøse arrangementer uten å delta i det spesifikt religiøse under arrangementet. Til og med bosnjaker som tilhører den ortodokse kirke kommer på islamske arrangementer, slik som kraftens natt eller *mevlud*.[125] Derfor kan en gå ut ifra at noen bosnjaker i Sandnes ikke deltar på det religiøse, men er på religiøse samlinger av rent sosiale årsaker. Selmir sier at de ber og hygger seg etter bønnen, noe som forsterker den sosiale forståelsen. De er der primært for å ha det sosialt i ramazan.

Mujo, Hasan og Jusuf betoner det religiøse ved markeringen av ramazan i Sandnes. De begynner med å nevne noe religiøst forbundet med fastemåneden. Mujo sier at imamen holdt moskeen åpent. Det er en praksis i BiH at moskeene stenger etter bønnene, men denne imamen holdt moskeen åpen. Det er på bakgrunn av dette Mujo også nevner «fin» imam. For religiøse muslimer er det en diskusjonssak om moskeen burde være åpen 24/7 eller ikke. Det

[124] Dette kan jeg belegge ut ifra personlige erfaringer og samtlige bosnjaker jeg har sett eller vært i kontakt med.

[125] Kraftens natt er i ramazan og er en av de helligste nettene i året for muslimer. Denne markerer øyeblikket Gud (ifølge islam) åpenbarte Koranen til profeten Muhammed ﷺ. Begivenheten i Koranen kapittel 97 vers 1-5 hvor Gud (ifølge islam) sier at kvelden er bedre enn 1000 måneder (Opsal, 1994, s.63). *Mevlud* er feiring av Muhammeds ﷺ bursdag (Vogt, 2009). Ringnes og Vogt nevner ikke at det finnes mevludmarkeringer gjennom hele året. Det er på den 12 Rabi al-awwal at «den store mevlud» finner sted, fordi det antas at det er den faktiske fødselsdagen. Rabi al-awwal en måned i den islamske hijra-kalendaren (Ringnes & Vogt, 2009).

finnes forskjellige meninger, men praksisen i Bosnia er at moskeene stenger etter hver bønn. Jusuf forklarer at han fastet som liten og at det gir han innsikt i hvordan folk rundt om i verden har det. Hasan sier at de faster hver ramazan og at de ber hver eneste kveld i moskeen under fastemåneden. Verken Hasan, Mujo eller Jusuf nevner noe sosialt med ramazan i motsetning til Selmir og Omer. Ut ifra hva informantene sier tolker jeg at det religiøse med ramazan er opprettholdt, men at moskeen i en religiøs høytid blir brukt til sosial samling og verdslig snakk. Jeg går ikke ut ifra at de snakker om religiøse temaer på måten jeg forstod Omer på. Han liker ikke religiøs snakk, men han sitter igjen i moskeen i flere timer, drikker kaffe og ler. I tillegg understrekte han at «de» har imamen i sine hus og roterer på hvor han overnatter, noe som viser at han ikke er hos Omer, men de andre. Dette indikerer at moskeen i ramazan har en sosial-verdslig funksjon for mange av bosnjakene i Sandnes. Det er også grunnen til at Mujo ikke er der ofte, fordi de snakker om verdslige saker. Sandnes-bosnjakene har en «importert» imam som de «leier» fra IZ. Ut ifra praksisen i Lyngdal vet jeg at det er en student som er på vei til å bli imam, men ikke er det enda. Sandnes-bosnjakene huser han i forskjellige hjem og han er der en hel måned og driver moskeen med bønn og andre religiøse ritualer.

Med henhold til ramazan, har den yngre generasjonen tilsynelatende fått det religiøse forbundet med måneden sterkere i deres opprettholdelse av tradisjonen enn den eldre generasjonen. Den eldre generasjonen legger mer vekt på det sosiale forbundet med ramazan. Dette viser et generasjonsskifte fra tradisjonell-folkelig- til religiøs opprettholdelse av praksis. Hvordan dette har skjedd, kan forklares med at den yngre generasjonen har flere venner, bekjente og en viere sosial omkrets med andre muslimer. Det finnes mange muslimer i både Sandnes og Stavanger som har gått på skolen sammen og slikt forsterket deres sosiale lim ved hjelp av religionen istedenfor folkelig praksis. Moskeene er blandet og den bosniske moské var lenge delt med muslimer fra den arabiske verden. I tillegg kan de yngre flere språk, noe som igjen fører til at de kan søke og finne kunnskap forbundet til islam på en annen måte enn den eldre generasjonen. Det andre kan være at brødrene og Mujo kommer fra en religiøs familie og de to andre informantene ikke gjør det. Det virker ikke som det ut ifra at Jusuf har en samboer som han ikke er gift med og Hasan har hatt flere kjærester som han snakker åpent om, noe som indikerer at de ikke er strenge med religiøs praksis. Jeg kan ikke konstatere noe lignende om Mujo, dette fordi jeg ikke kjenner bakgrunnen eller familien hans godt nok.

[126]

Når det gjelder kruban-bajram ber alle informantene i moskeen, bortsett fra Mujo som ber bønnen i den tyrkiske moské. Selmir og Hasan sier at de feirer den likt som ramazan-bajram, noe som indikerer at de ikke helt er kjent med de religiøse praksisene forbundet til kurban-bajram sammenlignet med ramazan-bajram.[127] Jeg går ut ifra at Selmir også ber i moskeen og besøker familie ut ifra «likt som ramazan-bajram» svaret han ga, og at informanten ikke er kjent med det spesifikt religiøse. Jusuf har også rett forståelse av tradisjonene forbundet til kurban- og ramazan-bajram. Det er under ramazan-bajram at en religiøs tradisjon sier at du skal spise før du har kommet hjem fra bønnen i moskeen, men ikke kurban-bajram (Sabiq, 2007). Ut ifra dette tolker jeg at informanten har fått tradisjonelle folkloristiske praksiser med seg fra den foregående generasjon. Dette kan peke på at overleveringen av tradisjonen er styrket, fordi informanten kan forskjellen mellom to forskjellige praksiser forbundet til bajramene.

Ingen av informantene føler at en del av identiteten er truet eller har forsvunnet hvis de ikke kan slakte kurban selv i Norge. Det som var det viktigste og som viderefører tradisjonen om kurban-bajram, var at det blir slaktet og fordelt kurban. Dette indikerer at en viktig tradisjon er overlevert.

Ramazan og kurban-bajram i Lyngdal

Mirela: «Det kommer 5-6 imamer og de fordeles over hele Norge. I Lyngdal er han så lenge folk vil ha han der. Før var det mye bedre, folk var organiserte og hadde offervilje, men nå er folk opptatt og de har mistet den tenningen. Alle går til Bosnia og det er ingen å gå til lengre

[126] Kurban-bajram (bønn og tale) i den bosniske moské (Sandnes. Okt. 2014). Bildet er offentliggjort av IZN. Hentet fra IZNs offisielle Facebook-side (IZN-FB): https://www.facebook.com/160102300718750/photos/a.594264550635854.1073741828.160102300718750/766741730054801/?type=3&theater (Sett: 13.04.2016)

[127] Et eksempel er at en skal si høylytt *teshrik* og *tekbir* etter hver bønn i flere dager (Gud er større, det finnes ingen andre guder enn Gud, all takk til Gud) når det er kurban-bajram, i motsetning til ramazan-bajram (Ihsan, 2010).

heller (i ramazan), men vi faster og ber i huset, akkurat som at vi skulle hatt en imam til stede. Også kraftens natt markerte vi bedre før… Akkurat som ramazan-bajram. Vi har sal hvor bare menn går og ber. Jeg sender (penger) gjennom IZN og familien. Min søster betaler til IZ i Bosnia (for å slakte kurban). Dette året betalte vi direkte til en mann og han slaktet (kurban) for oss. Det viktigste er at du for det gjort. Om du betaler eller gjør det selv spiller ingen rolle».

Fatima: «Vi er med familien, ber og faster. Jeg hjelper mamma med å lage mat fordi det er en stor *sevap*. Før ba vi hos dem vi ble invitert til, men nå ber vi bare hjemme. Før, under ramazan, inviterte folk hverandre, snakket mer og slikt, men nå er alle opptatt med seg selv og har ikke tid… Vi gjør ingenting (i bajram), bortsett fra å gå rundt. Vi gikk på *bajrambanka*. Vi besøker folk og gratulerer med bajram. Mine foreldre slakter ikke kurban. Hvis de ikke har muligheten selv, er det bra om de gir penger for at det skal gjøres».

Sulejman: «Det kommer en imam hvert år fra Bosnia og vi spiser iftar. Det er veldig likt som i Bosnia, men der går de i moskeen og her har vi ikke moské, derfor er vi i hjemmene til folk. Imamen er ikke her hele tiden, bare en periode. En kveld er han hos den, en annen hos den og folk samler seg som regel hos den som det er (tarawi-bønn) og vi spiser sammen. Iftaren er privat. Det har ikke vært imam her på to år på bakgrunn av at såpass mange er i BiH om sommeren… Ikke så annerledes enn den første bajram. Du slakter ikke selv. Folk sender ned penger selv og praktiserer det. Vi har en plass hvor vi ber og det er i *Heimtun*. Det er en som heter Halid som holder det (de religiøse ritualene forbundet til bajram) hver gang».

Aysha: «Vi får bønnetiden fra IZ og følger den. Vi vet når *sabah* og *aksham* er.[128] Vi står opp og spiser. Vi markerer kraftens natt sammen i Heimtun. Selv når ingenting av det (bønnetider, imam og lignende) var der, ba vi i vårt og andres hus. Min mor var svært flink til det. Hun og *hadzjinca* holdt dette sterkt.[129] Hun sa: «*jeg skal ikke resitere Koranen høyt*», men folk likte å høre koranresitasjon og likte å høre henne. Min mor ba alle fem bønner og holdt fasten hele tiden. Hun leste høyt, alle hørte på og vi ba *taravija* (tarawi-bønnen). Det var vanskelig for bosnjakene i Bosnia å drive på med sin religion… Vi har alltid sendt penger og kurbanen ble

[128] Sabah (morgenbønnen) markerer starten av fasten og aksham (solsettbønnen) markerer slutten av fasten for den dagen.
[129] Hadzinica er et bosnisk uttrykk som betyr en kvinne som har vært på pilegrimsreise til Mekka. Hadzinica i Lyngdals tilfelle, er en eldre kvinne som bor i Kvinesdal med sin familie. Hennes sønn, Halid, er han som holder bajram-bønnene i Lyngdal.

slaktet i Bosnia, og vi har sendt (penger for slakting av kurban) nesten hvert år. Forrige år sendte vi penger via en dame og de slaktet kurban på hajj».

Jasmina og Suljo: «Vi følger med på programmer (tv) og ser hvordan de fyrer opp skudd for å markere at iftar begynner og slikt. Det er fantastisk, men vi faster ikke selv. På tross av det føler du en herlig ting når den (ramazan) er der. Det finnes tarawi-bønn, men vi praktiserer ikke å gå. Jeg er usikker, jeg tror det finnes en plass hvor folk markerer kraftens natt... Vi feirer kurban-bajram som den andre (ramazan-bajram). Vi lager bajram-mat, gratulerer andre og slikt. Vi har familie i Bosnia og sender penger til dem. I de siste årene har vi sendt penger til suppekjøkken og betalt der. Ingen er avhengig av vår kurban. Jeg tror at det er mye viktigere at de i suppekjøkkenene får pengene, fordi de trenger det. Det viktigste er bare at du deler og gir (penger)».

Diskusjon og analyse

I Lyngdal er det tre trender som dominerer den bosnjakiske opprettholdelsen av ramazan praksisene og tradisjonene. Det er den *religiøst-sosiale* som baserer seg på fellesskapet ved ramazan i form av at en legger like mye vekt på de religiøse og sosiale praksisene forbundet til fastemåneden. Fatima og Mirela står for denne. Den andre er den *religiøse* som kun betoner det religiøse forbundet med ramazan. Sulejman og Aysha står for denne oppfattelsen. Den siste er den *kulturelle* som legger vekt på forståelsen av ramazan som en relikvie som har en kulturell verdi. Jasmina og Suljo er av denne oppfattelsen. Lyngdal-bosnjakene har en tilsynelatende splittet forståelse av viktighet, opprettholdelse og praktisering av ramazan.

Mirela og Fatima forklarer hva det religiøst signifikante under ramazan er, men de nevner også at det er en negativ trend som har oppstått i Lyngdal i form av at folk ikke samles lengre under ramazan. På tross av dette nevner begge informantene at det blir opprettholdt privat. Mirela sier «…men vi faster og ber i huset, akkurat som om vi skulle hatt en imam til stede». Mirela tror at svekkingen av det sosiale ved ramazan henger sammen med at fastemåneden har falt om sommeren de siste par årene. Folk fra Lyngdal reiser til Bosnia og er der under ramazan. Sulejman nevner også at det ikke har vært imam i Lyngdal på to år. Det også henger sammen med at Lyngdal-bosnjakene er i Bosnia og feirer ramazan der. Det har vært for få bosnjaker i regionen til at IZN har sendt imam til Lyngdal, men det kan være manglende initiativ fra de få bosnjakene som er igjen. Ut ifra personlige erfaringer vet jeg at tilnærmet

90-95% av bosnjaker i Lyngdal reiser til BiH om sommeren og er der i 1-2 måneder.[130] Fatima har ikke samme oppfattelse som Mirela, hun tror det henger sammen med at folk er for selvopptatte og mangler tid (vilje). Det er ikke mange bosnjaker i Lyngdal under fastemåneden når den faller samtidig med feriemånedene (juni, juli og august). På tross av dette ser Fatima ikke ut til å ha fått dette med seg og sier at folk er for selvopptatte og mangler tid. Dette kan forklares hvis vi ser på hvordan «drustvo» (fellesskapet, samholdet og besøk) i Lyngdal har utviklet seg. Det jeg vet er at samholdet *er* svekket i form av at samtlige informanter sier at folk ikke har tid og er mer innelukket. Fatima ser ut til å koble denne generelle trenden sammen med at bosnjakene ikke er i Lyngdal om sommeren. Jeg tror dette er en feilvurdering fra Fatima side, i og med at praksis har vist at Lyngdal-bosnjakene tar opp ramazan-praksisene og tradisjonene med en gang de får muligheten til det, forutsett at fastemåneden ikke faller samtidig med feriemånedene.

131

Den religiøse vektleggingen av fastemåneden står Aysha og Sulejman for. Aysha forklarer hvordan den religiøse praksisen ble oppretthold helt fra begynnelsen av bosnjakenes ankomst i Lyngdal (1993). Hun forklarer hvordan hennes mor leste Koranen høyt slik at menn og kvinner hørte det, fordi ingen menn kunne lese arabisk. Videre betoner hun forskjellige religiøse ritualer forbundet til ramazan, det samme gjør Sulejman. Informantene nevner ikke det sosiale forbundet til ramazan i Lyngdal. Sulejman sier «Det har ikke vært imam her på to år på bakgrunn av at såpass mange er i BiH om sommeren» og nevner ikke noe sosialt signifikant ved dette. På den måten legger både han og Aysha mer vekt på det religiøse, men Aysha har sterkere forbindelser til dette. Sulejman er på den religiøst-institusjonelle forståelsen med imamen som kommer fra Bosnia, men nevner ingen religiøse praksiser, bortsett fra iftar. Jeg vet selv at

[130] Tabellen til Valenta og Strabac viser kontakten bosnjakene har med Bosnia med henhold til å besøke landet (Valenta & Strabac, 2011, s.99).

[131] En liten mevlud-feiring i Heimtunbygget (Lyngdal. April. 2016). Bildet er offentliggjort av IZN. Hentet fra IZNs offisielle Facebook-side (IZN-FB): https://www.facebook.com/160102300718750/photos/pcb.1078071315588506/1078070908921880/?type=3&theater (Sett: 12.05.2016)

informanten ikke er særlig religiøs. I motsetning til han forklarer Aysha utdypende og nevner til og med perioden de ikke hadde imam eller noen som kunne opprettholde de religiøse praksisene forbundet til ramazan. Til og med i den perioden fant de en måte å opprettholde praksisene på. Informantene nevner ikke det sosiale forbundet med ramazan, dette fordi de hvert år reiser til Bosnia om sommeren og slik ikke får med seg det svekkede sosiale båndet i fastemåneden, i motsetning til Mirela og Fatima som har vært flere år på rad i Lyngdal under ramazan. På den måten kan de også ha en sosial-religiøs vektlegging av ramazan, i motsetning til den religiøse som de har vist under intervjuet.

Den siste trenden er den kulturelle. Jasmina og Suljo er representative for denne på den måten at jeg vet at en andel av bosnjakene i Lyngdal aldri deltar eller kommer på religiøse manifestasjoner eller ritualer. Verken markeringen av mevlud, kraftens natt eller bajram-bønnene.[132] Jasmina og mannen betonet at de ikke fastet på ramazan, men at de følger med på tv-programmer som markerer begynnelsen for iftar og har andre religiøse programmer. De sier også at de vet at det er tarawi-bønn forskjellige plasser i Lyngdal, men da jeg spurte om de visste om markeringen av kraftens natt, var svaret: «Jeg er usikker, jeg tror det finnes». Det kan virke som at Jasmina og Suljo ikke har blitt invitert til denne markeringen. Jeg vet at ortodokse kristne med serbisk herkomst som har bosnjakisk-muslimske koner deltar på markeringen av kraftens natt. Jeg tror at det er interessen til informantene som spiller en større rolle, istedenfor selve invitasjonen. I Lyngdal spres ord raskt og markeringen av kraftens natt er kjent blant samtlige bosnjaker, det er derfor Jasmina sier «Jeg tror det», fordi hun mest sannsynlig har hørt om den, men valgt å ikke informere seg mer eller vise større interesse i begivenheten.

Det ser ut som at bosnjakene i Lyngdal er splittet i deres opprettholdelse av ritualene og praksisene forbundet med ramazan, men de har det til felles at alle markerer ramazan på en eller annen måte. De mest sekulære, som verken faster, gjør religiøse ritualer eller går på religiøse manifestasjoner, sier at de ser på tv-programmer forbundet med fastemåneden og at det gir de en «herlig» følelse. Dette kan se trivialt ut, men det er en viktig måte å markere at en fremdeles bryr seg den hellige fastemåneden for muslimer. De to andre trendene, den religiøst betonte og den religiøs-sosiale er to sider av samme sak. Sulejman og Aysha reiser til

[132] Det finnes rundt 100 bosnjaker i Lyngdal. For hver religiøs manifestasjon kommer det ca. 50 mennesker. Ut av disse er det ca. 80% Lyngdal-bosnjaker. På bakgrunn av dette vet jeg hvem som kommer når og hvor med henhold til bajram-bønnen og andre religiøse manifestasjoner/tradisjoner. Legg merke til at det kun er menn og guttebarn som ber bajram-bønnen, ikke kvinner eller jentebarn.

Bosnia og opplever dermed ikke den sosiale mangelen under ramazan, men det gjør Mirela og Fatima.

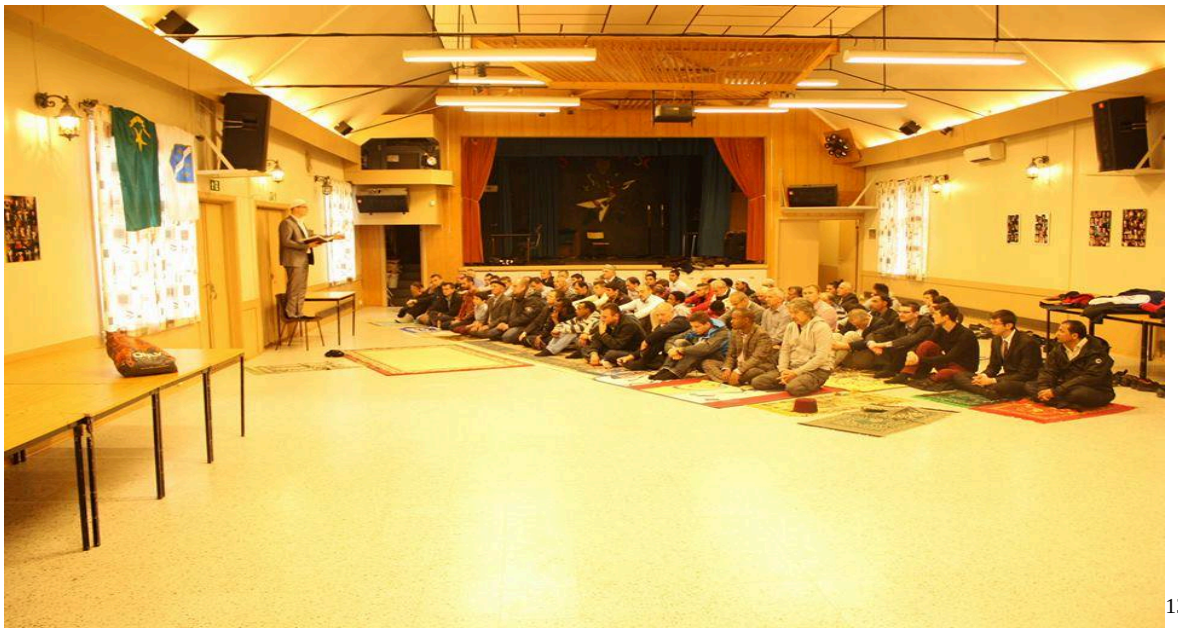
Fatima nevner at det er en stor *sevap* (det bosniske ordet for god gjerning) og hjelpe til med å lage mat. Bosniske kvinner lager mat til de som faster, selv om de ikke faster (Turkovic, 2010, s.39). Det er en islamsk tro at de som lager mat for de fastende i ramazan får belønningen til de som fastet, samtidig som belønningen til de som fastet ikke forsvinner fra dem og heller ikke minskes noe.[133] Fatima har vedlikeholdt den religiøse forståelsen av den forrige generasjonen, noe som viser at islamske praksiser forbundet til religion, i motsetning til folkloristikk, er levende og videreført til neste generasjon i Lyngdal. I alle fall når det gjelder Fatima.

På grunn av personlige erfaringer vet jeg at folk i Lyngdal sitter igjen etter tarawi-bønnen til sent ut på kvelden og snakker. Av og til 02:00 eller 03:00 på kvelden. Det er sosiale begivenheter med religiøs overtone. Imamen snakker om islam og er som regel æresgjest i det hjemmet han er i, men det er ikke alltid slikt det foregår. Det kan være at imamen, som er en student og ikke ferdig utdannet innen islamsk teologi, også deltar i den verdslige diskusjonen. På den måten er ramazan en måned av sosial, religiøs og tradisjonell viktighet for bosnjaker i Lyngdal. Tradisjonell i den forstand at de har utviklet tradisjoner forbundet til at imamen ber bønnen hos private, istedenfor å leie lokal, at de har private felles iftar hos de som skal ha imamen på besøk om kvelden og arrangering av kraftens nattmarkeringen. Den sosiale viktigheten betones i form av gjensittingen etter tarawi-bønnen til sent på kvelden hos de enkelte private. Den religiøse vises i form av tarawi-bønn, Koran-lesing, *abdest* (rituell vask), bønnerop i hjemmene og slikt.

Når det gjelder kurban-bajram feires den ikke annerledes enn ramazan-bajram, ifølge samtlige informanter, bortsett fra Aysha. Aysha presiserer at det er slaktingen som er sentral ved kurban-bajram. De andre informantene nevner ikke dette, men først når de blir spurt om kurban-slakting er en viktig del av den bosnjakiske tradisjon, svarer de på det. Fatima sier at de ikke gjør noe spesielt på kurban-bajram, bortsett fra å gå på *bajrambanka*. Som nevnt er bajrambanka et oppdiktet folkelig ord som betyr noe som bajram-banken. Det gjenspeiler en tradisjon som bosnjakene i Bosnia og Lyngdal har, som er at den yngre generasjonen går til

[133] Denne troskilden er funnet i hadithsamlingene til Ibn Maajah. Sunnan Ibn Majah, hadith nummer 1746. Hentet fra: http://ahadith.co.uk/chapter.php?cid=165&page=11&rows=10 (Sett: 27.04.2016)

forskjellige bosnjaker, gratulerer med bajram og blir bedt inn for å spise søtsaker. Deretter får de penger som «belønning» for å ha vært på besøk og gratulert med bajram. Denne sosiale tradisjonen som binder den yngre og eldre generasjonen med hverandre, er opprettholdt i Lyngdal. Det blir sett på som sosialt akseptabelt at en går på bajrambanka frem til en er mellom 16 og 18 år i Lyngdal. Det er et spesifikt fenomen forbundet til Lyngdal, for i BiH stopper en med dette med fylte 10 år.[134] Hvorfor dette er slik i Lyngdal henger sammen med at det er få barn og dermed også få tradisjonsbærere. En har tøyd den aksepterte grensen for å opprettholde en religiøs-sosial praksis. Dette viser viljen Lyngdal-bosnjakene har til opprettholdelse av kulturen og tradisjonen fra hjemlandet og er dermed også en sterk indikator for at kriterium tre for å kategorisere Lyngdal-bosnjakene for diaspora er oppfylt.


[135]

Mirela og Sulejman betoner det religiøse ved kurban-bajram i Lyngdal. De nevner at mennene holder en rituell-bønn hver bajram i Heimtun.[136] De andre informantene nevner ikke denne religiøst-rituelle begivenheten som er den største i Lyngdal for bosnjaker. Det kommer vanligvis nærmere 50 og opp mot 70 personer fra forskjellige plasser i Sør-Norge og ber der. Sånn ca. 70 til 80 % av de oppmøtte er Lyngdal-bosnjaker, men nylig har det kommet

[134] Dette er basert på samtaler med de eldre informantene som har levd i BiH fra Lyngdal.
[135] Kurban-Bajram (bønn og tale) i Heimtunbygget (Lyngdal. Okt. 2014). Bildet er offentliggjort av IZN. Hentet fra IZNs offisielle Facebook-side (IZN-FB): https://www.facebook.com/160102300718750/photos/a.767787366616904.1073741835.160102300718750/767787383283569/?type=3&theater (Sett: 13.05.2016).
[136] Heimtun er et lokal rett utenfor Lyngdal sentrum. Lokalet blir leid ut til bosnjaker fra Lyngdal hver bajram for å holde bajram-bønnen der. For mer informasjon om Heimtun se http://www.vaf.no/tjenester/plan-og-miljoe/arkitektur/arkitekturguiden-for-vest-agder/lyngdal/heimtun/ (Sett: 01.05.2016)

afghanere, somaliere, pakistanere og andre i motsetning til kun bosnjaker, slik sedvanen var en del år tilbake.

Som sagt er det kun Mirela og Sulejman som betoner det religiøst rituelle ved kurban-bajram, samtidig som det kun er Fatima og Jasmina som betoner det sosiale ved kurban-bajram. Jasmina sier at de (bosnjakene) «lager mat, gratulerer andre og slikt». Å lage mat (på bosnisk) kan bety å gjøre klart for besøk. Jeg går ut ifra at denne setningen gjenspeiler det å besøke og bli besøkt av andre bosnjaker i Lyngdal. Hvorfor de andre bosnjakene ikke nevner bajrambanka, besøkene, bønnen eller gratulasjonene til bajram, kan henge sammen med at det er en selvfølge at jeg og informantene vet om denne praksisen, slik at de rett og slett ikke tenkte på å nevne det. Både Sulejman, Mirela, Aysha og Jasmina er bosnjaker som jeg selv regelmessig gikk bajrambanka til. Det kan også forklares med at praksisen har dødd ut, noe jeg betviler, fordi Fatima driver på med bajrambanka.

Med henhold til kurban-slakting er det kun Jasmina og Suljo som ikke ser på selve slaktingen som viktig. Det som er viktig er at pengene blir fordelt riktig. For eksempel, istedenfor å sende penger til en slakter eller en organisasjon som slakter for dem og fordeler (også til fattige), gir de heller de kurban-pengene til suppekjøkken eller lignende. Dette skjer nødvendigvis ikke i kurban-bajram engang. Dette er et klart brudd med tradisjonen og noe nytt for bosnjakiske tradisjoner. På tross av dette er det viktig for informantene å sende penger. I deres forståelse er det viktigste å gi til de som trenger det. Det er ikke budskapet med kurban-bajram, verken religiøst eller kulturelt, men det har utviklet seg en slik tankesett blant en del bosnjaker i Lyngdal. Hva dette betyr for tradisjonen er at den er på svinnende front hos en del bosnjaker i kommunen.

Sammenligning

Det er i to forskjellige retninger opprettholdelsen av religiøst-tradisjonelle og kulturelle begivenheter har utviklet seg i Sandnes og Lyngdal. I Sandnes blir det lagt vekt på samlinger i moskeen. Moskeen har overtatt den sosialt bindene og religiøse delen av ramazan og kurban-bajram. Jusuf presiserer at mennene blir igjen og snakker når det er bajram, med andre ord bruker de moskeen som en sosial arena under bajram. Mujo ber ikke bajram-bønnen i den bosniske moské, men den tyrkiske. Dette henger sammen med de sosiale forholdene moskeen har utviklet. Istedenfor å være en religiøs fokusert arena, slik som i Bosnia, har den blitt en

sosial arena med religiøs klang, istedenfor religiøs overtone. Mujo, som ikke likte dette, fant sin spirituelle te en annen plass.

[137]

I Lyngdal har Heimtun og hjemmene til folk to forskjellige funksjoner når det gjelder bajram. Lokalet har overtatt den religiøst-rituelle sfæren av bajram og har vært dominerende på den fronten. Når det gjelder det sosiale og tradisjonelle i form av bajrambanka, i tillegg til å motta gjester, har hjemmene opprettholdt den funksjonen i Lyngdal fra BiH. Ingen av Sandnes-bosnjakene nevnte bajrambanka. Det kan henge sammen med at det er en selvfølgelighet forbundet til praksisen og at de derfor ikke nevnte den, men det finnes grunn til å betvile dette. Det kan være at bosnjakene i Sandnes har skiftet bajrambanka praksisen med moskeen. Den er en sosial arena og der kan barn få bajrambanka fra de eldre. Dette kan jeg belegge med at praksisen eksisterer i Lyngdal. Forskjellen er at barn ikke får bajrambanka fra Lyngdal-bosnjakene i Heimtun, men de får en form for bajrambanka fra de eldre bosnjakene som ikke er fra Lyngdal, men kom til Lyngdal for å be bajram-bønnen. For eksempel gir Mandal-bosnjakene de en pengesum når de sier «bajram barechulah» (måtte Gud velsigne din bajram). Dette henger sammen med at barn ikke kan gå eller komme seg til disse bosnjakene alene, fordi de bor for langt vekke. Jeg går ut ifra at det samme er tilfelle i Sandnes. Barna til Sandnes-bosnjakene må eventuelt bli kjørt rundt av foreldrene for å opprettholde bajrambanka praksisen. Det er tvilsomt at dette skjer på bakgrunn av at det er «ukulturelt» å gjøre for bosnjaker. Barn må gjøre det selv, det er en del av praksisen og det er derfor de får «belønning» i form av søtsaker og penger. I tillegg har jeg kontaktet Hasan og spurt om barn går på bajrambanka. Informanten svarte nei på spørsmålet, men at barn får bajram-penger i moskeen. Jeg går ut ifra at hans svar er representativt.

[137] Heimtun, Lyngdal (Vest-Agder). Hentet fra vaf.no: http://www.vaf.no/media/4309268/Arkitekturguide-080.jpg (Sett: 07.05.2016)

Med henhold til slaktingen av kurban er Sandnes-informantene enstemmige om at det viktigste er at det blir slaktet, om det er i Norge eller et annet land. I Lyngdal derimot er det informanter som beveger seg vekk fra denne kjernepraksisen og mener at det viktigste er å gi penger til de som trenger det. Samtidig mener de fleste av informantene fra Lyngdal det samme som bosnjakene fra Sandnes. På tross av dette er det en trend i Lyngdal blant bosnjaker som beveger seg i retningen av å avvikle en sentral kulturell og religiøs praksis. Dermed er også en kulturell tradisjon og religiøs praksis på svinnende front i Lyngdal, men bare blant noen bosnjaker. Dette indikerer at den bosnjakiske identitet mister et viktig kulturelt-religiøst bindeledd og erstatter det med noe annet som bosnjakene ikke har praktisert eller kjenner igjen fra BiH.

Når det gjelder ramazan og tradisjoner/praksiser forbundet til den, er bosnjakene i Sandnes splittet i to retninger. Den ene gruppen legger vekt på det religiøse og den andre det sosialt-verdslige. Møtepunktet for begge retningene er moskeen. Som nevnt overfor er det den yngre generasjonen som står for den religiøse og den eldre som står for den sosiale. Det ser ut til å bli et generasjonsskifte i moskeen som også er forenelig med praksisene til moskeene i BiH. De er ikke sosialt-verdslige arenaer, men møtepunkter for utførsel av religiøse ritualer. På denne måten er den tradisjonelle vektleggingen som en finner igjen i BiH med henhold til moské-praksis på vei til å erstatte den nye sosialt-verdslige betoningen av den eldre generasjonen forbundet til moskeen i Sandnes. Moskeen holder på å skifte fasong fra å være en sosial arena, til å bli en religiøs arena, noe som den også er i BiH, og derfor er også identiteten til bosnjakene fra Sandnes ikke på svinnende front, men en revitaliserende front med henhold til denne praksisen.

I Lyngdal er det religiøse mer betonet enn Sandnes. Det var kun to informanter som ikke betonet det religiøse, men likevel hadde en form for markering av ramazan ved bruk av tv-programmer. Samtlige andre informanter betonet det religiøse, men to påpekte at det sosiale ved fastemåneden er fraværende. Det henger sammen med at bosnjakene reiser til Bosnia i sommermånedene. Bosnjakene i Lyngdal har heller ingen fast plass å be tarawi-bønnen, men hjemmene til folk har overtatt en god del av denne religiøse praksisen. Hjemmene er representanter for en blanding av religiøs og sosial sammenkomst for Lyngdal-bosnjakene. Akkurat som moskeen er det for bosnjakene i Sandnes. Hovedforskjellen i de to respektive kommunene er at de i Lyngdal ikke har imamen der hele fastemåneden. Imamen reiser til andre byer slik som Flekkefjord, Farsund og Mandal (Vest-Agder). Det er derfor Lyngdal-

bosnjakene betoner det religiøse forbundet til ramazan mer enn det sosiale, fordi det sosiale forblir, selv om fastemåneden går. Den er der i hjemmene til folk, men det er ikke det religiøse. Denne mangelen på en fast offentlig institusjon fører til religiøst konservative holdninger blant Lyngdal-bosnjakene i motsetning til Sandnes-bosnjakene. Sandnes-informantene legger mer vekt på det sosiale, i alle fall den eldre generasjonen. Når det er sagt, blant alle kommunene i Sør-Norge, befinner imamen seg mest i Lyngdal. Sånn ca. 15-20 ut av 30 fastedager er han i Lyngdal.[138] Dette er noe som viser den religiøse og sosiale verdien bosnjakene legger i ramazan. I tillegg har de en sosialt-religiøs markering av kraftens natt som Sandnes-bosnjakene verken nevner eller har. Ikke bare bosniske muslimer, men ortodokse kristne og andre med bosnisk bakgrunn kommer på arrangementet til ære for kraftens natt (som finner sted i Heimtun). På den måten har bosnjakene opprettet en ny tradisjon forbundet til kraftens natt som samler bosnjaker i Sør-Norge i Heimtun (Lyngdal). Der blir det spist felles iftar, holdt tale, bønn og sosialisering, men det er en religiøs overtone på hele arrangementet.

Ut ifra det som er drøftet vil jeg først påstå at Sandnes-bosnjakene er mer organiserte enn Lyngdal-bosnjakene når det gjelder opprettholdelse av felles rituell praksis under fastemåneden. Dette skyldes hovedsakelig at de i Sandnes har moskeen og at Lyngdal-bosnjakene reiser til BiH om sommermånedene. Selv om Lyngdal-bosnjakene organiserer og opprettholder det religiøse ved ramazan ved hjelp av privat bønn, iftar og lignende uten imam til stede, er det svekket, fordi de ikke klarer å lage det på et større organisert nivå. Selv om bosnjaker fra Sandnes også reiser til Bosnia i sommermånedene, klarer de fremdeles å organisere seg tilstrekkelig til å opprettholde denne praksisen under sommermånedene. En annen mulig forklaring kan være at det er flere bosnjaker i Sandnes under sommermåneden, men det må nødvendigvis ikke være årsaken. Den sosiale betydningen moskeen har under ramazan kan spille en rolle for at det er opprettholdt bedre. Den andre påstanden er at Lyngdal-bosnjakene har opprettholdt klare kulturelle og tradisjonelle markeringer forbundet til bajram som Sandnes-bosnjakene ikke har. For Sandnes-bosnjakene har bajram blitt et familiært og sosialt fenomen hvor de ber i moskeen og har det sosialt i den etterpå, slik som Jusuf beskrev det. For Lyngdal-bosnjakene er det mer tradisjonelt. De går til Heimtun, ber og deretter mottar de besøk av barn i form av den tradisjonelle bajrambanka. Slik er både den

[138] Dette vet jeg ut ifra personlige erfaringer. Samtlige ramazaner en imam har vært i Vest-Agder, var han mest i Lyngdal, selv om det er en god del bosnjaker i de andre kommunene også. For eksempel er det 64 bosnjaker i Flekkefjord i 2016 (Statistisk sentralbyrå, 2016a).

tradisjonelle og religiøse arven bosnjakene har fra BiH opprettholdt i Lyngdal, i motsetning til Sandens hvor en ny (sosial) praksis har oppstått. Dette kan også forklare hvorfor bosnjakene i Lyngdal ikke har moské, fordi det ikke er behov for det med henhold til opprettholdelsen av tradisjonen.

Til slutt vil jeg si at kjernen i disse to kulturelle manifestasjoner, som er samtlige praksiser forbundet til dem slik som faste, iftar, bønn, besøk, bajrambanka og kurban-slakting, ikke er fult og helt opprettholdt i verkens Sandnes eller Lyngdal. I Lyngdal har du en ny tradisjon i form av å kutte slaktingen av kurban helt, selv om det kun er to informanter som gjør det. I Sandnes nevnes ikke bajrambanka engang, men på tross av dette er høytidene markert på en eller annen måte og praksisene/ritualene forbundet til dem er hovedsakelig overlevert fra hjemlandet, men trenden er en som peker mot at enkelte praksiser forsvinner eller holder på å forsvinne. To viktige kulturelle arver er overlevert, om ikke komplett er de tilnærmet komplett overlevert fra hjemlandet. Dette er en viktig indikator på at begge plassene har oppfylt kriterium tre for å bli karakterisert som diaspora og dermed også at identiteten ikke er presset mot forsvinnelse.

3.1.2.2.2 Omskjæring

For å forstå oppfattelsen av bosnjakenes vektlegging av identitetsmarkører er det nyttig å se på sentrale praksiser forbundet til bosnjakisk identitet. En av disse er omskjæring. Jeg utforsket hvilket forhold informantene har til praksisen og hvordan de ser på en som forlater denne: Er han mindre bosnjak eller fremdeles like mye bosnjak? Dette vil vise hvilken tilknytning informantene har til identiteten som bosnjak gjennom praksiser. Om de legger stor vekt på praksisen, viser det praksisenes sentrale plass i konstitueringen av identiteten.

Omskjæring i Sandnes

Omer: «Det er viktig å omskjæres for identiteten (som bosnjak), fordi det er en del av islam, din identitet og din kultur. Han mister ikke det å være bosnjak, men jeg tror at om du er bosnjak, burde du gjøre det».

Selmir: «Jeg tenker at det er viktig for identiteten å gjøre det, både den religiøse og kulturelle. Ikke bare på grunn av tradisjonen, men hygienen. Medisinen beviser at det er mye mer hygienisk. Til og med de fra andre religioner har bekreftet det til meg».

Mujo: «Jeg føler ikke omskjæring i seg selv er viktig for den bosnjakiske identitet.»

Jusuf: «Det er en del av religionen og identiteten min. Da mister de jo en del av den bosnjakiske og muslimske-islamske rensligheten (om de ikke omskjæres). Det er jo det forfedrene, barnebarna og alle andre har gjort hele veien. Men en er fremdeles bosnjak om personen ikke gjør det».

Hasan: «Jeg føler det er en viktig del av den bosnjakiske identitet. En er en bosnjak (selv om han ikke omskjæres), men jeg ville reagert og prøvd å overtale vedkommende».

Diskusjon og analyse

Mujo er den eneste informanten som ikke ser på det som viktig å omskjære seg for den bosnjakiske identitet. Dette kan forklares med at informanten er religiøst informert. Han ser på det som en viktig *religiøs* praksis, istedenfor en kulturell. De resterende informantene mener alle at det er viktig å omskjæres, men ingen av informantene påpekte at en ikke var bosnjak om personen ikke omskår seg. Selv om Jusuf sa at en mister en viktig del av identiteten som bosnjak om en ikke omskåret seg, var fremdeles identiteten i takt, men en viktig del av den vil gå tapt. Det er den generelle persepsjonen blant bosnjaker i Sandnes angående omskjæring. Dette viser hvordan praksisen lever videre i Sandnes og er sterkt knyttet til den bosnjakiske identiteten blant de fleste informantene.

Omskjæring i Lyngdal

Sueljman: «Jeg tenker at han fremdeles er bosnjak, men det er få som ikke gjør det».

Suljo og Jasmina: «Det er fint og det er en viktig del av det å være bosnjak. Det er en tradisjon».

Mirela: «Den er veldig viktig for alle fra BiH. De som ikke gjør det har mistet en viktig del av (den bosnjakiske) identiteten».

Fatima: «Det er en lang tradisjon, derfor er det viktig å gjøre det. Jeg tror en mister en del av å være bosnjak om en ikke gjør det, fordi at det er en lang tradisjon og noe bosnjakene gjør».

Aysha: «Jeg tenker at selve handlingen er viktig. En gjør det først og fremst for helsen, det er sundt og i tillegg er det muslimsk».

Diskusjon og analyse

Samtlige informanter fra Lyngdal er enige om at det er en viktig del av den bosnjakiske identitet å omskjære seg. Alle informanter ga implisitte eller eksplisitte uttrykk for at en mister en viktig del av den bosnjakiske identiteten om en ikke omskår seg. Aysha sa at handlingen er viktig, men påpekte at det gjøres for helsen og deretter at det er muslimsk. Informanten ser ingen forskjell mellom å være muslim og bosnjak. Hun tror at bosnjakenes opprinnelse er fra *hijra*-tiden, hvor de møtte islams profet Muhammed ﷺ og ble muslimer.[139] Dette kommer jeg tilbake til i opprinnelsesmyteunderkapitlet.

Sammenligning

Det er tilnærmet identiske oppfatninger angående omskjæring og dens betydning for bosnjakisk identitet. Samtlige informanter, bortsett fra Mujo, ser på praksisen som en viktig del av sin bosnjakiske identitet. Det at omskjæringen er opprettholdt og konstituerer en viktig del av bosnjakenes selvoppfatning av den bosnjakiske identiteten, viser at begge respektive plassene har opprettholdt en viktig del av identiteten fra hjemlandet. Det var tradisjonelt kun bosnjakene som omskår seg. Det som er enda viktigere for denne praksisen er dens religiøse opphav og hvordan bosnjakene i Sandnes og Lyngdal har inkorporert oppfattelsen av bosnjakiskhet i praksisen. På den måten forsterker praksisen forståelsen til bosnjakene om at islam er et fenomen den bosnjakisk identiteten og opprettholder en del av den bosnjakiske identiteten i Lyngdal og Sandnes.

3.1.2.2.3 Opprinnelsesmyter

Det som blir besvart i denne delen er oppfattelsen til informantene om hvor de kommer ifra: Har de en felles mytologisk oppfattelse eller flere forskjellige? Dette spørsmålet vil besvare om de har beholdt opprinnelsesmytene forbundet til BiH eller mistet den delen av tradisjonen (mytetradisjon) fra BiH, i tillegg til hvordan deres barn opprettholder mytene. Med dette vil en kunne besvare om sentrale mytologiske tradisjoner er i behold og om disse er med på å opprettholde forståelsen av en felles bosnjakisk identitet. Det vil også være en indikator på at

[139] Hijra-tiden startet da Muhammed ﷺ utvandret fra Mekka til Medina (Ringnes & Vogt, 2009). Vi er i år 1437, ifølge hijri-kalenderen.

kriterium tre er oppfylt (om bosnjakene har overført en kulturell arv). På bakgrunn av dette tok jeg opp tre sentrale opprinnelsesmyter forbundet til bosnjaker.

Jeg startet opprinnelsesmytedelen av intervjuet med spørsmålet om informantene visste om noen opprinnelsesmyter forbundet til bosnjaker. Dette viser hva informantene selv forbinder med bosnjakenes herkomst og opprinnelse. Deretter gikk jeg mer spesifikt til verks og spurte om de følgende tre mytene: bogomilmyten med henhold til at bosnjaker var bogomiler og konverterte til islam. Den andre er myten om kong Tvrtko I og ban Kulin. Den siste er pyramidemyten: Spesifikt at pyramidene viser at bosnjaker og/eller regionen BiH er en av de eldste sivilisasjoner i verden. Svarene til informantene er satt opp slik at de svarer på de fire spørsmålene i stigende rekkefølge. Av og til svarer informantene på de spesifikke spørsmålene under det generelle spørsmålet.

Pyramidene i Sandnes

Mujo: «Vi stammer fra illyrere som er det eldste folkeslaget i Europa. Du har romerne som kalte det (BiH) for Dalmatia, deretter igjen har du makedonere som har vært der. Det har alltid vært en «melting pot»… Jeg har ikke hørt om bogomiler… Har hørt om Tvrtko som var en konge i Bosnia, men det er alt jeg vet… Om det blir funnet ut at det faktisk er pyramider der som er eldre enn pyramidene i Egypt, da sier det at det er verdens eldste sivilisasjon. Jeg fant ut om pyramidene fra broren min som så det på tv-en».

Omer: «Bosnjak blir første gang nevnt i år 900 eller 1100 når de (bosnjakene) hadde en avtale med Dubrovnik republikken… Bosnjaker hetet ikke krscani, men krstjani og tilhørte den katolske kirken, bogomilene derimot var fra Bulgaria. De var ikke glad i krig og de var fredelige. De hadde noen ritualer som lignet på islamske ritualer, slik som faste, almisse og de hadde generelt mye som lignet på islam. De var forskjellige fra katolikkene, hadde problemer med den katolske kriken og likte å ha sitt eget (kirkesamfunn). Kanskje det var derfor de konverterte lettere over til islam… Bosnjaker oppstod med ban Kulin… Det eldste vi har av bosnjaker er datert til cirka 900-1100 med Den bosniske republikk og ban Kulin, men lengre enn dette er vanskelig å bevise. Vanskelig å bevise, men alt mulig. Før bosnjakene var det noen andre der. Jeg tviler at de (pyramidene) kan kobles til navnet bosnjak. Jeg hørte om pyramidene på tv».

Jusuf: «Jeg har hørt om Det gamle tyrkiske kongedømmet, det at vi er fra Det gamle tyrkiske riket. Foreldrene mine følger med på en serie og der ser vi hvordan de tok det (BiH)… Har ikke hørt om bogomilene, Tvrtko eller ban Kulin… Jeg har hørt om de bosniske pyramidene i Visoko og har undersøkt det skikkelig. En påstand jeg har hørt er at de i Egypt er mot at det finnes pyramider, fordi de vil tape inntekt. De (i BiH) er både større og eldre. Når en ser på elektromagnetismen rundt pyramidene ser en at det er noe spesielt der. En kan kanskje si at det er den eldste kulturen i verden. Det kan peke mot det at bosnjakene som folk har vært der (i regionen) lenge. Jeg fikk vite om pyramidene gjennom internett».

Hasan: «Jeg har hørt om Det osmanske riket og at de (bosnjakene) kom med dem… Har hørt ordet bogomil, men mer enn det vet jeg ikke… Jeg vet ikke hvem Tvrtko eller ban Kulin er… Jeg tror det var internett jeg først hørte om pyramidene. Det er et symbol på at noe ligger der i historien som vi ikke vet om. Jeg tror ikke det er begynnelsen på bosnjaker, men det ligger noe mer der».

Selmir: «Jeg følger Besim Spahić gjennom internett og får informasjon via nettet… Jeg vet at mange (bogomiler) har gått gjennom Bosnia. De var kristne, tyrkerne fikk de over til islam… Har hørt om Tvrtko, men ikke lest så mye… De (pyrmaidene) er en stor kulturell berikelse. Man kan si at bosnjaker er den eldste sivilisasjon og det eldste folk, om det blir påvist at pyramidene er ekte. Jeg er faktisk flau for å si at jeg ennå ikke har besøkt dem. Jeg hørte om pyramidene gjennom mediene, deretter internett og til slutt kjøpte jeg en brosjyre fra Sarajevo».

Diskusjon og analyse

Hva informantene selv forbinder med hvor bosnjakene opprinnelig kommer fra er forskjellig, bortsett fra brødrene. Jusuf og Hasan forbinder bosnjakenes opprinnelse med Det osmanske rikets erobring av regionen. Når jeg spurte informantene om de trodde bosnjaker var tyrkere, var svaret nei. På tross av dette har informantene en forståelse som tilsier at bosnjaker opprinnelig migrerte med Det osmanske imperiet, med andre ord var muslimer som kom og bosatte seg i BiH. Omer er nærmest historisk sett. Med henhold til navnet bosnjak eller bosnjanin, var det først rundt 1300-tallet at det ble brukt (Ćošković, 2000, s. 435-438). Omer spesifiserte senere at han mente at bosnjakenes opprinnelse er nært knyttet til ban Kulin. Illyrermyten er også dokumentert og har sine forkjempere. Malcolm beskriver folket i BiH som et konglomerat av forskjellige folkegrupper med henhold til opprinnelse, men med

dominant slavisk opprinnelse (Malcolm, 1994, s.1-12). Selmir forklarte kun at han følger professor ved det politiske vitenskapelige fakultet i Sarajevo (Besim Spahić) gjennom internett og henter sin informasjon derifra. Informanten var uklar om hvilken type informasjon han hentet, men nevnte at bosnjaker alltid har vært et folk som er under protektorat og kun nylig har hatt en egen nasjonalstat. Dette er noe som strider med etablert historie med henhold til ban Kulin og kong Tvrtko Kotromanić (Malcolm, 1994, s.13-26).

Verken Jusuf, Hasan eller Mujo vet hvem bogomilene er. Dette er noe som indikerer at tradisjonen om bogomilene har dødd ut hos den yngre generasjonen av bosnjaker i Sandnes. Selmir og Omer er begge bekjente med bogomilmyten, men har ingen formeininger om den. Det ser tilnærmet ut som at de eldre informantene ikke ser på bogomilene som bosnjaker, men snarere en religiøs gruppe som bodde i Bosnia. Omer kaller bogomilene for bulgarere, dette er noe som stemmer historisk. Sekten hadde sitt opphav i Bulgaria, men det som er lagt vekt her er at de er *bulgarer* og ikke *bosnjaker* (Malcolm, 1994, s.14). På bakgrunn av dette kan en se at den bogomilske myten har spilt fallitt hos bosnjakene i Sandnes og beriker ikke deres forståelse av bosnjakisk identitet noe videre.

Når det gjelder ban Kulin og Tvrtko I er det tilnærmet ingen av informantene som har konstruert en forbindelse mellom de rojale og bosnjakenes opprinnelse. To av informantene hadde ikke hørt om banen eller kongen. Omer er den eneste informanten som forbinder bosnjakenes opprinnelse med ban Kulin og ser på Tvrtko I som en forlenger av denne tradisjonen med henhold til måten han beskriver disse på. Selmir og Mujo har hørt om kongen Tvrtko, men ser ikke ut til å legge noe mer i det, og de har ikke hørt om ban Kulin. På bakgrunn av denne forståelsesrammen og vektleggingen av myten informantene har, kan en si at myten lever blant noen bosnjaker, men har mistet sin bindene kraft med henhold til opprettholdelse av en bosnjakisk identitet.

Pyramidene i Visoko er den eneste myten samtlige Sandnes-informanter har kjennskap til. Mujo, Jusuf og Selmir legger kulturell og etnisk verdi til pyramidemyten. Selmir sier at om pyramidene er ekte, vil de være en stor kulturell berikelse og at pyramideoppdagelsene vil bevise at bosnjakene er det eldste folket på jord. Den «eldste folk» delen kan spores tilbake til internettkilder og internetsieringsfenomenet.[140] Jeg kan konstatere at han mener folk med henhold til sivilisasjon, fordi informanten ikke hadde en raseforståelse til bosnjakisk herkomst

[140] Se Humskiratnik og Osmanagić (datoene er ikke oppgitt).

eller identitet. Det blir promotert en forståelse av at bosnjakene er det eldste folk i Europa og hvis bosnjakene er det, vil pyramidene også ha blitt bygget av det folket. Disse to mytene ser ut til å supplere hverandre, i alle fall for Selmir. Jusuf har undersøkt pyramidene grundig, det viser verdien han legger i myten. Han forklarer elektromagnetisme fenomenet forbundet med pyramidene, noe som viser hvor mye tid han har brukt på å undersøke myten. De to andre informantene (Omer og Hasan) tror ikke at bosnjakene har noe med pyramidene å gjøre, men Omer er åpen for at ting kan bevises, og Hasan tror det ligger noe mer bak pyramidemyten. Hva han mener med at det ligger noe mer bak der er jeg usikker på. Ut ifra kjennskapen til pyramidemyten er myten den nye folkemyten som binder bosnjakene til hverandre i form av identitet. Samtlige Sandnes-informanter har en formening om pyramidene og det er flere som forbinder myten til bosnjakenes opprinnelse.

[141]

Tyrkerne i Lyngdal

Sueljman: «Jeg vet ikke (hvor eller hvem bosnjakene stammer fra). Jeg har hørt fra Tyrkia, men om det er sant eller ikke, vet jeg ikke. Vi har mange tyrkiske navn… Hørt om bogomilene, men mer enn det kan jeg heller ikke si… Har hørt om Tvrtko og Kulin, men det er alt jeg har å bidra med… Ja de (pyramidene) i Visoko. Jeg hørte det gjennom nyhetene. Jeg

[141] «Solpyramiden» i Visoko, BiH. Hentet fra wikipedia: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/60/Bosnian_Sun_Pyramid_Lookout.jpg (Sett: 07.05.2016)

tenker at de er ekte. Det hadde vært gøy og det ville gitt et positivt økonomisk utslag til Bosnia».

Fatima: «Bosnjakene var fra Tyrkia og ble plassert i Bosnia… Har ikke hørt om bogomilene, pyramidene eller de kongene…».

Mirela: «Jeg tenker vi kommer fra tyrkerne… Bogomilene levde for lenge siden. De trodde på ingenting… Har hørt om Tvrtko og Kulin, men mer enn det kan jeg ikke bidra med… Jeg så på tv-en og han som er ansvarlig for det, Osmanagić, er helt overbevist. Jeg tror det ville vært stort for Bosnia om det faktisk bevises at de (pyramidene) er der rent økonomisk, men ikke kulturelt. Jeg vet ikke hva det ville gitt rent kulturelt, men jeg vet hva det ville gitt økonomisk».

Aysha: «Når det muslimske året startet. Det (bosnjakenes begynnelse) startet med det muslimske nye året… Har hørt at bogomilene var der (i BiH), men jeg husker det dårlig… Har hørt om Kulin og Tvrtko, men kan lite om dem… De sier at det finnes pyramider der. Det ville jo vært bra for turistene, økonomien og selvoppfattelsen. En kan si at det er begynnelsen til bosnjaker, men jeg tror at det (bosnjakenes opprinnelse) startet med det første hijra-året. Jeg hørte om pyramidene gjennom mediene (tv)».

Suljo: «Vi hetet bosnjaker før osmanene kom. Vi hadde vårt eget språk som ble skrevet i 1411 av den fransiskanske bosniske ordenen, der står det til og med at alle som lever der er bosnjaker… Bogomilene var før tyrkerne, da tyrkerne kom, gikk de over til islam. Bogomilene var bosnjaker… Du har hoffet til ban Kulin helt tilbake til 1100–tallet, det beviser at BiH var en stat på den tiden… Jeg er sikker at det er noe der (Visoko). Alt engelskmennene har skrevet vil bli forandret, med det mener jeg at slovenerne migrerte til regionen. Det stemmer ikke (at de migrerte til BiH), fordi det alltid har bodd folk der. Historien vil bli omskrevet. Kanskje vi er et av de eldste folkene i verden! Jeg hørte det (om pyramidene) gjennom tv-en og internett».

Diskusjon og analyse

Med henhold til hva informantene selv forbandt med bosnjakenes opprinnelse, var det myten om at bosnjakene kom sammen med tyrkerne. Jeg spurte informantene om bosnjaker er tyrkere: De svaret nei. Samtidig har informantene (Sulejman, Fatima og Mirela) en oppfattelse om at bosnjakenes herkomst er av tyrkisk opprinnelse. Det kan bli forstått som at

bosnjakene var et folk som drog *med* tyrkerne og derfor selv ikke *var* tyrkere. Samtidig sier Mirela at bosnjakene kommer *fra* tyrkerne, med andre ord var bosnjaker og tyrkere samme folk en gang i tid, men ble to forskjellige senere. Mirela understreket at bosnjaker ikke er tyrkere under intervjuet. Det er også en implisitt sammenkobling til religionen islam disse tre informantene kan ha. Tyrkerne som erobret BiH var muslimer, dermed var også bosnjakene som kom med tyrkerne muslimer og derfor er bosnjaker muslimer i informantenes forståelse av bosnjakisk herkomst. Det kan også forklare deres holdning til islam (som drøftet overfor).

Aysha sier at hun tror bosnjakenes opprinnelse kan spores tilbake til første året i hijri-kalenderen. Når jeg spurte informanten om å utdype, forklarte Aysha at hun mente at bosnjakene har vært der siden islams profet Muhammed ﷺ begynte sin reise fra Mekka. Altså at folket var og oppstod med han. Suljo er den eneste informanten som understreker det historiske ved bosnjakene som folk. Han sier at de var der før Det osmanske riket erobret området og at det fantes et bosnisk (han sier bosnjakisk) språk som er datert til minst 1411.

Aysha, Sulejman og Fatima visste lite eller ingenting om bogomilene. De hadde ingen formeninger om deres forhold til Bosnia eller bosnjakene. Mirela mente at de trodde på ingenting og dermed er informanten også i kategorien som de resterende informantene. Suljo forbandt bogomiliene til bosnjaker og sa eksplisitt at de var bosnjaker som senere konverterte til islam. Vi ser at bogomilmyten har spilt fallitt i Lyngdal. Informantene gir ingen signifikant verdi til bogomiliene og er i tillegg feilinformerte. Suljo er den eneste informanten blant alle informantene, i både Sandnes og Lyngdal, som beskrev bogomilene som bosnjaker. Han legger vekt på at de var bosnjaker, fordi det viser en kontinuitet i det bosnjakiske folket. De var der før tyrkerne og er ingenting fremmed.

Kong Tvrtko og ban Kulin har ingen plass i Lyngdal. Den yngre generasjonen vet ikke hvem de er og den eldre generasjonen har ingen formening om dem, bortsett fra Suljo. Informanten vektlegger at Bosnia var en stat helt tilbake til ban Kulin sin tid. Han er den eneste som insisterer på det historisk korrekte med henhold til bosnjakenes opprinnelse.

Pyramidene i Visoko har nådd en status av allmennbekjentskap i Lyngdal. Den eneste informanten som ikke hadde hørt om pyramidene er Fatima. Dette er signifikant fordi hun er over 16 år, men har fremdeles ikke fått med seg denne myten. Hvordan dette har skjedd er vanskelig å forklare uten at en går nærmere inn på hva foreldrene til Fatima legger vekt på av identitetsutvikling og konservering av identiteten. Mirela sier at det viktigste hun har gitt sine

barn er at de er muslimer. Fatima sier at det viktigste hun har fått fra sine foreldre er at hun kan bosnisk og forholder seg til tradisjonen slik som ramazan, bajram og «alt det der», med andre ord islam. I tillegg til at informanten og hennes venninner er beskjeftiget med tradisjonelle praksiser, begivenheter og ritualer slik som sevdah, bajrambanka, iftar og sosiale treff (privat og arrangert), har det mytologiske som forbinder dem som bosnjaker med henhold til opprinnelse, nesten helt forsvunnet. Den eneste myten som er igjen med henhold informanten, er tyrkermyten. Til og med denne myten er forskjellig fra morens versjon av myten som sier at bosnjakene er *fra* Tyrkia kontra at de *var* tyrkere. Hva dette betyr for identitetsutviklingen til unge bosnjaker i Lyngdal, er at myter forbundet til bosnjakenes opprinnelse ikke spiller noen viktig rolle i deres konstituering av identitet.

Det som er viktig er opprettholdelse og utlevelse av språk, kultur, praksiser og religion for den yngre generasjonen i Lyngdal. Mirela, Sueljman og Aysha ser ikke noe signifikant kulturelt med pyramidene, men økonomisk. Mirela sier at hun ikke er sikker på hva det ville gitt kulturelt, og hun selv legger heller ikke noe i pyramidene, men hun mener at det ville vært av betydning rent økonomisk. Aysha sier at det ville vært positivt for selvoppfattelsen, men hun betoner også det økonomiske i en større grad enn det kulturelle. Den eneste informanten som betoner myten og som ser et signifikant bidrag pyramidene kan gi bosnjakenes identitet, er Suljo. Informanten er av den samme oppfatningen som de «internettiserte» er. Ut ifra det som er konstatert er tesen min at pyramidene ikke spiller en viktig rolle i Lyngdal-bosnjakenes forståelse av seg selv. Fatima er informanten som best viser hvor lite myten betyr for identiteten og hvor lite den eldre generasjonen prøver å formidle den videre. Internettsieringen ser ikke ut til å ha nådd visse deler av den yngre generasjonen, i alle fall ikke Fatima.

Sammenligning

Mytenes verdi for identiteten er svak i Lyngdal, men sterk i Sandnes. Bosnjakene i Sandens har den nye folkemyten som en bindene identitetsmarkør og legger betydelig mer vekt på den, sammenlignet med bosnjakene i Lyngdal, og er generelt bedre informert når det gjelder de sentrale mytene. En mulig forklaring kan være at bosnjakene i Sandnes har en sosial møteplass i moskeen og der veksles det ut informasjon de samler fra forskjellige medier. Derimot ser myteprosessen i Lyngdal ut til å være basert på islam og bosnjakenes herkomst fra Tyrkia. Det er ingen koherens i deres forståelse av dette, fordi Lyngdal-bosnjakene har forskjellige versjoner av denne tyrkisk-islamske herkomsten. Sulejman og Fatima tror bosnjakene er *fra* Tyrkia, mens Mirela tror de *var* tyrkere. Aysha har en helt annen versjon

igjen med vektleggingen på islam og hijri-utvandringen. Det er ingen koherens der, men det er det heller ikke når det gjelder Sandnes-bosnjakene. Sandnes-informantene har også forskjellige oppfatninger av hvor bosnjakene opprinnelig kommer fra. Den markant differensierbare faktoren er myten om pyramidene. I Lyngdal har den, om noen status i det hele tatt, en økonomisk verdi, mens Sandnes-bosnjakene ser en kulturell og økonomisk berikelse i den. De fleste informantene fra Sandnes hadde fått informasjonen de samlet om pyramidene fra internett og dermed spiller også internettiseringen en sentral rolle i deres identitetsbygging og opprettholdelse, i alle fall når det gjelder pyramidene i Visoko. I Lyngdal derimot fikk informantene informasjonen om pyramidene gjennom tv-en. Den eneste informanten som fikk informasjon gjennom internett var Suljo, og han hadde et sterkere forhold til myten enn de resterende informantene. Dette viser at internettiseringen er et viktig fenomen i spredningen og forsterkelsen av bosnjakisk identitet, i alle fall når en søker kunnskap om fenomener gjennom internett.

På bakgrunn av det som er drøftet vil jeg påstå at myteprosessen i Sandnes er sterkere enn den i Lyngdal. Dette skyldes informantenes bruk av internett. En kan se hvordan mytene og deres oppfattelse spiller en viktigere rolle i opprettholdelsen av den bosnjakiske identiteten i Sandnes. Den eneste måten den yngre generasjonen i Lyngdal vil få et forhold til myter er om de begir seg på turen som IZN arrangerer hvert år. Jeg fikk nylig vite at de yngre fra Lyngdal som reiste der fikk informasjon av guiden på turen om pyramidene når de kjørte gjennom Visoko. Når det er sagt, vil informantene i Lyngdal ikke ha et forhold til pyramidene, selv om de reiser og får informasjon om dem, på grunn av dårlig internettiseringsprosess i Lyngdal. Det er internettet som sørger for denne mytologiske sammenkoblingen av «eldste folk og/eller sivilisasjon» og pyramidene. Internettiseringen fører til at informantene har et sterkere forhold til myter forbundet til Bosnia og dermed også sin identitet som bosnjaker. Dermed er internettiseringen, og mytene den forfremmer, sentral i og få bosnjakene til å tenke om sin identitet og konservere den.

3.1.3 Konklusjon

Ut ifra det som ble drøftet om problemstillingen «**Er den bosnjakiske identitet i ferd med å forsvinne i Sandnes og Lyngdal?**» vil jeg konkludere med at identiteten i Lyngdal og Sandnes er konservert, bevart og overført i de to mest sentrale delene av den bosnjakiske identiteten. De to delene er islam (hanafi-lovksolen spesifikt) og minnene om krigen forbundet med offerrollen. Det er ingen forskjell mellom Sandnes som en større og Lyngdal

som en mindre kommune når det gjelder de to delene av den bosnjakiske identitet, bortsett fra trauma. Trauma forbundet med krigen foreligger sterkere i Sandnes i form av personlige opplevelser eller erfaringer knyttet til nær familie (slik som Jusufs foreldre), men begge plassene har et nært forhold til offerrollen i form av genocidforståelsen, uavhengig om de selv har opplevd det eller ikke.

Det foreligger også indikatorer på at begge plassene har en bosnjakisk diaspora. Bosnjakene i Sandnes og Lyngdal forstår seg selv som noe annet enn norske og tror heller aldri de selv vil bli norske. Enkelte påpeker til og med at de ikke kan bli norske basert på blod. Dette tyder på at deres identitet har et opprettholdende element i «de andre» som utgjør det norske storsamfunnet.

Internettisering har ikke bidratt til konservering av identiteten, men fragmentering av denne, bortsett fra pyramidemyten og rasetenking. Myten om pyramidene er splittet i forskjellige oppfatninger av dens relevans for bosnjakisk identitet, men den har nådd en folkemytestatus i from av at tilnærmet samtlige informanter har kjennskap til den. Mytene har også en større plass i opprettholdelsen av identiteten i Sandnes sammenlignet med Lyngdal, dette på grunn av at internettiseringsprosessen er sterkere i Sandnes. Når det gjelder salafi-bevegelsen, har internettiseringen ført til en utvikling av tensjoner og splittelse hos bosnjakene som tilhører forskjellige islamske retninger. Det er av såpass betydning at enkelte ikke definerer wahhabier som bosnjaker. Slikt har internettiseringen påvirket en betydelig del av den bosnjakiske befolkningen (fordi wahhabisme-ideologien spres via nettet) og utfordret fastsatte normer og hanafi-lovskolens dominans i BiH. Men det ser ikke ut til at wahhabiene er utelukket eller blir sett på som uromoment i kommunene. De er snarere en del av «drustvo» og splitter ikke den bosnjakiske identiteten noe videre i Lyngdal, men de finnes ikke i Sandnes. Med henhold til BiH har tilnærmet samtlige informanter en oppfatning om at wahhabiene er ødeleggende for kulturen og den bosnjakiske identiteten.

Det institusjonelle som opprettholder og bekrefter identiteten i Lyngdal er hjemmene til folk. I Sandnes er det moskeen som er en viktig opprettholdende identitetsmarkør for bosnjakene.

Tradisjonen om, og den religiøse vektleggingen av, kurban-barjam og ramazan er sterkere i Lyngdal sammenlignet med Sandnes, selv om det er en gradvis skift av den religiøse vektleggingen av ramazan i Sandnes (fra den yngre generasjon side). Dette betyr at religionen og tradisjonen forbundet med religiøs praksis og tro er sterkere deler av den bosnjakiske

identitet i den mindre kommunen. Sandnes-bosnjakene vektlegger også ramazan og kurban-bajram, men ikke på samme måte og i like sterk grad som Lyngdal-bosnjakene. Lyngdal-bosnjakene har tøylet grensene for bajrambanka-praksisen til å gjelde 18-åringer, samtidig som de ikke har sosialt-verdslige møter i Heimtunbygget etter bajram-bønnen. Dette viser de religiøse og tradisjonelle verdiers opprettholdelse og praksis. De opprettholder det fordi det opprettholder deres identitet.

Ut ifra det konkluderte er den bosnjakiske identiteten ikke i ferd med å forsvinne i verken Sandnes eller Lyngdal.

Bibliografi [142]

Litteraturliste

Aase, T. H., & Fossåskaret, E. (2007). *Skapte virkeligheter, Kvalitativ orientert metode*. Oslo: Universitetsforlaget.

Aydin, Ö. (2005). Kalam between Tradition and Change: The Emphasis on Understanding Classical Islamic Theology in Relation to Western Intellectual Effects. Gunduz, S., & Yaran, S (red.), *Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*. (s. 103–121). Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy. Hentet fra: https://books.google.no/books?id=4BXsV0_qhs4C&pg=PA103&lpg=PA103&dq=Kalam+between+Tradition+and+Change:+The+Emphasis+on+Understanding+Classical+Islamic+Theology+in+Relation+to+Western+Intellectual+Effects&source=bl&ots=B0qoI2sYyC&sig=qv83a0DPmBtjSeqpPlQWyDG63lo&hl=no&sa=X&ved=0ahUKEwjF2obh2NLMAhWBmiwKHQpADsoQ6AEIIzAA#v=onepage&q=Kalam%20between%20Tradition%20and%20Change%3A%20The%20Emphasis%20on%20Understanding%20Classical%20Islamic%20Theology%20in%20Relation%20to%20Western%20Intellectual%20Effects&f=false (Sett: 24.04.2016)

Aščerić-Todd, I. (2015). *Dervishes and Islam in Bosnia, Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim society*. Leiden: Brill.

Balac, T. (2005). *De historiske ofre: Historiske argumenter blant nasjonaliteter i Bosnia*. Mastergradsavhandling: Universitetet i Oslo. Hentet fra: https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/23497/32442.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Sett: 01.01.2016)

Bangstad, S. (2014). Salafisme. I *Store Norske Leksikon.* Hentet fra: https://snl.no/salafisme (Sett: 08.05.2016)

Baubök, R., & Faist, T. (red.). (2010). *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Method*. Amsterdam: Amsterdam University Press. Hentet fra: http://site.ebrary.com/lib/hisbib/reader.action?docID=10405027 (Sett 20.03.2016)

Beck, U., & Sznaider, N. (2010). Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda. *The British Journal of Sociology, Vol.61*, s. 381–403 Hentet fra: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-4446.2009.01250.x/pdf (Sett: 02.03.2016)

[142] Apa 6th er brukt som metode for henvisning av kilder og litteratur i oppgaven.

Brubaker, R. (2005). The 'Diaspora' Diaspora. *Ethnic and Racial Studies, vol.28, no.1,* s. 1-19. Hentet fra: http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=wrb (Sett.20.02.2016)

Chaliand, G., & Rageau, J-P. (1995). *The Penguin Atlas of Diasporas,* New York: Viking.

Cohen, R. (2008). *Global Diasporas: An Introduction,* Second Edition. New York: Routlegde. Hentet fra: http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.470.8830&rep=rep1&type=pdf (Sett: 01.12.2015)

Commins, D. (2005). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London: I.B.Tauris. Hentet fra: http://site.ebrary.com/lib/hisbib/reader.action?docID=10133107 (Sett: 09.04.2016)

Ćošković, P. (2000). Radovi. *Zavod za hrvatsku povjest, vol.32-33 nr.1,* s. 435–438. Hentet fra**:** http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=76456&lang=en (Sett: 15.04.2016)

Doyle, D. (2005). Ritual Male Circumcision: A Brief History. *The Journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh, Vol. 35/3*, s. 279–285. Hentet fra: http://www.rcpe.ac.uk/journal/issue/journal_35_3/doyle_circumcision.pdf (Sett: 10.04.2016)

Faist, T. (2010). Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners?. Baubök, R., & Faist, T (red.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Method*. (s. 9-34) Amsterdam: Amsterdam University Press. Hentet fra: http://site.ebrary.com/lib/hisbib/reader.action?docID=10405027 (Sett 20.03.2016)

Genocide. (2016). I *Oxford English Dictionary*. Hentet fra: http://www.oed.com/view/Entry/77616?redirectedFrom=genocide#eid (20.03.2016)

Goldhagen, J. D. (2009). *Worse Than War: Genocide, Eliminationism and the Ongoing assault on Humanity*. USA: PublicAffairs.

Halilovich, H. (2011). (Per)forming ´Trans-local` Homes: Bosnian Diaspora in Australia. Valenta, M., & Ramet, S. P (red.), *The Bosnian Diaspora: Integration in Transnational Communities*. (s. 63-81). Farnham, England: Ashgate Pub.

Halilović, S. (1996). *Pravopis bosanskoga jezika*. Sarajevo: Preporod. Hentet fra: https://www.scribd.com/doc/80786905/Pravopis-bosanskog-jezika-Senahid-Halilovi%C4%87-1996 (Sett: 15.03.2016)

Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. I Jonathan Rutherford (red.), *Identity: community, culture, difference*. (s. 222–237). London: Lawrence & Wishart. Hentet fra:

http://www.rlwclarke.net/Theory/SourcesPrimary/HallCulturalIdentityandDiaspora.pdf (Sett: 15.04.2016)

Halvorsen, K. (2008). *Å forske på samfunnet: En innføring i samfunnsvitenskapelig metode.* Oslo: Cappelen Akademisk Forlag AS.

Historija Bošnjaka. (2016). I *wikipedia*. Hentet fra: https://bs.wikipedia.org/wiki/Historija_Bo%C5%A1njaka (Sett: 23.04.2016)

Hoare, M. A. (2007). *The History of Bosnia: From the Middle Ages to the Present Day*. London: Saqi Books.

Hodžić, A., & Kalajdžič, M. (2014). *Bošnjaci u Turskoj*. Sarajevo: El-Kalem.

Hronesova, J. (2012). *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia And Hercegovina (Prager Schriften zur Zeitgeschichte und zum Zeitgeschehen, Volume 5).* Frankfurt: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften. Hentet fra http://site.ebrary.com/lib/hisbib/reader.action?docID=10619434 (Sett 01.01.2016)

Identitet. (2015). I *Store Norske Leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/identitet (sett.27.04.2016)

Imamović, M. (1998). *Historija Bošnjaka*. Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture. Hentet fra: https://bs.scribd.com/doc/123749059/Historija-Bosnjaka-Mustafa-Imamovic (Sett: 20.04.2016)

Jahić, D. (1999). *Trilogija o bosanskom jeziku (1): Bošnjački narod i njegov jezik*. Sarajevo: Ljiljan. Hentet fra: https://www.scribd.com/doc/298881550/BO%C5%A0NJA%C4%8CKI-NAROD-I-NJEGOV-JEZIK-D%C5%BEevad-Jahi%C4%87 (Sett: 04.04.2016)

Kenny, K. (2013). *Diaspora: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Krcić**,** Š. (2014). Prva monografija o bošnjacima u Turskoj. Amir Hodžić i Mirsad Kalajdžić „Bošnjaci u Turskoj“. *Znakovi Vremena, nummer 65/66*, s. 309–322. Hentet fra: http://ibn-sina.net/images/pdf/znakovi/65-66/20_PRIKAZ_Krcic.pdf (Sett: 27.04.2016)

Malcolm, N. (1994). *Bosnia: A Short History.* London: Macmillan.

Marghīnānī, A. A. B., & Nyazee, I. A. K. (2006). *Al-Hidāyah = The Guidance: a translation of al-Hidāyah fī sharḥ Bidāyat al-mubtadī, a classical manual of Ḥanafī law: Volume one*. Bristol, England: Amal Press.

McKechnie, J. (red.). (1978). *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language*, Second edition. USA: Collins World.

Opsal, J. (1994). *Lydighetens vei: Islams veier til vår tid*. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Perritt, H. H. (2008). *Kosovo Liberation Army: The Inside Story of an Insurgency*. Urbana: University of Illinois Press. Hentet fra: http://site.ebrary.com/lib/hisbib/reader.action?docID=10593657# (Sett: 13.04.2016)

Phenomenology. (2016). I *Oxford English Dictionary*. Hentet fra: http://www.oed.com/view/Entry/142351?redirectedFrom=phenomenology#eid (sett 05.10.2015)

Postholm, M. B. (2010). *Kvalitativ metode: En innføring med fokus på fenomenologi, etnografi og kasusstudier*, 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Ramic, A. (2011). *Bosnian and Herzegovinian diaspora in Norway: upward mobility and social cohesion within the Norwegian society*. Mastergradsavhandling: Universitetet i Stavanger. Hentet fra: https://brage.bibsys.no/xmlui/bitstream/handle/11250/185693/Ramic%2c%20Adnan.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Sett: 10.10.2015)

Repstad, P. (1998). *Mellom nærhet og distanse: kvalitative metoder i samfunnsfag*, 3. utgave. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Ringnes, T., og Vogt, K. (2009). Kalender – den islamske kalender. I *Store Norske Leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/kalender/den_islamske_kalender (Sett: 01.05.2016)

Seferovic, H. (2014). *Finnes det en bosnisk diaspora i Lyngdal?*. Bacheloroppgave, Upublisert Manuskript: Universitetet i Stavanger.

Smith, A. D. (2010). Diasporas and Homelands in History: The Case of the Classic Diasporas. Gal, A., Leoussi, A., & Smith, A. D (red.), *IJS Studies in Judaica: The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present (1).* (s.3-25). Leiden & Boston: Brill. Hentet fra: http://site.ebrary.com/lib/hisbib/reader.action?docID=10455144 (Sett: 15.04.2016)

Thorsnæs, G., og Berg O.T. (2016). Kommune. I *Store Norske Leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/kommune (Sett: 23.04.2016)

Tjora, A. (2015). Institusjon. I *Store Norske Leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/institusjon (Sett: 13.05.2016)

Trudgill, P. (2000). *Sociolinguistics: An introduction to language and society*, Fourth Edition. London: Penguin books.

Tsagarousianou, R. (2004). Rethinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalized world. *Westminster papers in Communication and Culture, 1(1)*, s. 52–66. Hentet fra: http://www.westminsterpapers.org/articles/abstract/10.16997/wpcc.203/ (Sett: 01.12.2015)

Turkovic, I. (2010). *Markeringen av islamske helligdager i Bosnia og Hercegovina. Fra kommunisme via krig til eksiltilværelse*. Mastergradsavhandling: Universitetet i Oslo. Hentet fra: https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/26154/masteroppgave-turkovic.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Sett: 10.10.2016)

Valenta, M., & Ramet, S. P. (red.). (2011). *The Bosnian Diaspora: Integration in Transnational Communities*. Farnham, England: Ashgate Pub.

Valenta, M., & Strabac, Z. (2011). Bosnians in Norway: How do They Adjust Compared with Other Refugee Groups?. Valenta, M., & Ramet, S. P (red.), *The Bosnian Diaspora: Integration in Transnational Communities*. (s. 83-104). Farnham, England: Ashgate Pub.

Velić, A. (2013). *Bošnjaci i Evropa: Bošnjačko razumijevanje Evrope i zapadnoevropske kulture u periodu austrougarske uprave nad Bosnom i Hercegovinom 1878-1918*. Sarajevo: Dobra knjiga.

Vogt, K. (2000). *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Forlag AS.

Vogt, K. (2005). *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: Cappelens Forlag AS.

Vogt, K. (2008). *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, 2. utgave. Oslo: Cappelen Forlag AS.

Vogt, K. (2009). Mawlid. I *Store Norske Leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/mawlid (Sett: 07.05.2016)

Vogt, K. (2014). Sunna. I *Store Norske Leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/sunna (Sett: 08.05.2016)

Vogt, K. (2015). Sunniislam. I *Store Norske Leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/sunniislam (Sett: 25.04.2016)

Ülker, E. (2007). Assimilation of the Muslim communities in the first decade of the Turkish Republic (1923-1934). *European Journal of Turkish Studies*. Hentet fra: http://ejts.revues.org/822 (Sett: 20.02.2016)

Wimmer, A. (2011). How to Study Ethnicity in Immigrant Societies: Harder´s Heritage and the Boundary-making Approach. Valenta, M., & Ramet, S. P (red.), *The Bosnian Diaspora: Integration in Transnational Communities*. (s. 25-59). Farnham, England: Ashgate Pub.

Wiktorowicz, Q. (2006). The Anatomy of The Salafi Movment. *Studies in Conflict & Terrorism, Vol. 29*, s. 207–239. Hentet fra: http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/WIKTOROWICZ_2006_Anatomy_of_the_Salafi_Movement.pdf (Sett: 09.04.2016)

Wodak, R., de Cillia, R., Reisigl, M., & Liebhart, K. (2009). *The Discursive Construction of Natinal Identity*, Second Edition. Edinburgh University Press.

Yusuf, H. (2008). Who Are the Disbelievers? *Seasons*. Hentet fra: http://www.mujahideenryder.net/pdf/WhoAretheDisbelievers.pdf (Sett: 20.08.2015)

Statistiske publikasjoner og rapporter

Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina (2013). *Preliminary Results of the 2013 Census of Population, Households and Dwellings in Bosnia and Herzegovina.* No.1. Hentet fra: http://www.bhas.ba/obavjestenja/Preliminarni_rezultati_bos.pdf (Sett: 25.04.2016)

Hauge, L., og Haagensen, P. (2011). *Små kommuner og skoleeierrollen* (Utdanningsdirektoratet Rapporter 2011/5, Notat 2011:1). Hentet fra http://www.udir.no/Upload/Rapporter/2011/5/sma_kommuner.pdf (Sett: 20.04.2016)

Henriksen, K. (2007). *Fakta om 18 innvandrergrupper i Norge* (Statistisk sentralbyrå Rapporter 2007/29). Hentet fra: https://www.ssb.no/a/publikasjoner/pdf/rapp_200729/rapp_200729.pdf (Sett: 02.04.2016)

IZN-s. (2008). *Aktivnosti u Islamskoj zajednici u 2003. Godini*. (IZN rapport). Hentet fra: http://www.izbih.no/index.php?option=com_content&view=article&id=167%3Anovi-selektor-bh-tima&catid=81&Itemid=1218 (Sett: 20.03.2016)

Ministry for Human Rights and Refugee, Bosnia and Herzegovina. (2005). *Comparative Analysis on Access to Rights of Refugees and Displaced Persons.* Sarajevo: Ministry for Human Rights and Refugee, BiH. Hentet fra: http://www.mhrr.gov.ba/PDF/default.aspx?id=283&langTag=bs-BA (Sett: 20.04.2016)

Statistisk sentralbyrå. (2016). Folkemengde 1. januar. Heile landet, fylke og kommunar. I *Folkemengde og befolkningsendringar, 1. januar 2016.* Hentet fra: https://ssb.no/befolkning/statistikker/folkemengde/aar-per-1-januar/2016-02-19?fane=tabell&sort=nummer&tabell=256001 (Sett: 05.05.2016)

Statistisk Sentralbyrå. (2016a). Innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre, etter innvandringskategori, landbakgrunn og andel av befolkningen (k). I *statistikkbanken*. Hentet fra https://www.ssb.no/statistikkbanken/SelectVarVal/saveselections.asp (Sett: 10.04.2016)

Nettaviser, blogger og lignende artikler skrevet på nett

Agencije. (2015, 8. juli). Vijeće ministara: 11. juli Dan žalosti u BiH. I *balkans.aljazeera.net*. Hentet fra: http://balkans.aljazeera.net/vijesti/vijece-ministara-11-juli-dan-zalosti-u-bih (20.09.2015)

Akos.ba. (2015, 10. november). AKOS izdao knjigu "Husein Đozo - razmišljanja i fetve". Hentet fra: http://www.akos.ba/aktivnosti/kultura/akos-izdao-knjigu-husein-dozo-razmisljanja-i-fetve (Sett: 20.01.2016)

Akos.ba. (2016, 15. januar). Javnost ne bi smjela poistovjećivati selefije i tekfirske grupe, tekfir je opasna ideologija a ne način oblačenja! Hentet fra http://www.akos.ba/vijesti/vijesti-iz-zemlje/javnost-ne-bi-smjela-poistovjecivati-selefije-i-tekfirske-grupe-tekfir-je-opasna-ideologija-a-ne-nacin-oblacenja (Sett: 20.01.2016)

Al-Kawthari, M. (2014, 6. august). Mixed Gatherings: A Detailed Response Regarding Gender Interaction [blogg]. Hentet fra: http://seekershub.org/ans-blog/2014/08/06/mixed-gatherings-a-detailed-response-regarding-gender-interaction/ (Sett: 13.03.2016)

Anadolija. (2014, 04. oktober). Bajramluk: Tradicija muslimanskih praznika i posebna radost za djecu. I *kaportal.ba*. Hentet fra: http://kaportal.ba/bajramluk-tradicija-muslimanskih-praznika-i-posebna-radost-za-djecu/ (Sett: 24.04.2016)

Bbc.com. (2016, 24. mars). Radovan Karadzic jailed for Bosnia war Srebrenica genocide. Hentet fra: http://www.bbc.com/news/world-europe-35893804 (Sett: 25.03.2016)

Beganović, E. (2014, 15. juli). SKANDALOZNO: OSMANAGIĆ VISOČKE PIRAMIDE PRETOVRIO U HRAMOVE SOTONISTIČKE SEKTE. I *vipromo.ba*. Hentet fra: http://vipromo.ba/skandalozno-osmanagic-visocke-piramide-pretvorio-u-hramove-sotonisticke-sekte/ (20.10.2015)

Beganović, E. (2016, 19. januar). Ugasite paradžemate u ime Allaha. I *saff.ba*. Hentet fra: http://saff.ba/ugasite-paradzemate-u-ime-allaha-radi-koristi-islamu-i-muslimanima/ (Sett: 05.05.2016)

Dževad Hodžić. (2015, 26. august). Bošnjaštvo i Islamska zajednica Bošnjaka u zapadnoj dijaspori (piše: dr. Dževad Hodžić). I *Igbd.org*. Hentet fra: http://igbd.org/?p=9483 (Sett: 25.02.2016)

Humskiratnik. (Dato ikke oppgitt). MI BOŠNJACI SMO NAJSTARIJI NAROD EVROPE :-). I *erepublik.com* [blogg]. Hentet fra: http://www.erepublik.com/sr/article/mi-bo-njaci-smo-najstariji-narod-evrope--1974262/1/20 (Sett: 27.03.2016)

Ibrahim, I. A. (Dato ikke oppgitt). KRATKI ILUSTRIRANI VODIČ ZA RAZUMIJEVANJE ISLAMA. I *islamic-invitation.com*. Hentet fra: http://www.islamic-invitation.com/downloads/brief_bosnian.pdf (Sett: 29.11.2015)

Icj-cij. (2007, 26. februar). Statements by the President. I *Icj-cij.org*. Hentet fra: http://www.icj-cij.org/court/index.php?pr=1898&pt=3&p1=1&p2=3&p3=1 (Sett: 20.01.2016)

Ihsan, U. (2010, 4. september). The Fiqh of Eid al-Fitr & Eid al-Adha. I *seekershub.org* [blogg]. Hentet fra: http://seekershub.org/ans-blog/2010/09/04/the-fiqh-of-eid-al-fitr-eid-al-adha/ (Sett: 11.05.2016)

Imamović, S. (2012, 19. oktober). Bitno je biti Bošnjak. I *Saff nr. 329*. Hentet fra: http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=15228:bitno-je-biti-bosnjak&catid=201&Itemid=458 (Sett: 01.04.2016)

IZN. (2016, 19. januar). Paradžemati su izravan atak na institucionalni autoritet Islamske zajednice. I *iznbih.no*. Hentet fra: http://www.izbih.no/index.php?option=com_content&view=article&id=932%3Aparadzemati-su-izravan-atak-na-institucionalni-autoritet-islamske-zajednice&catid=77%3Anovosti&Itemid=1218 (Sett.20.02.2016)

Jungvirth, G. (2015, 02. april). Mladić oko Srebrenice pozivao i civile „da ubijaju Turke“. I *Radio Slobodna Evropa*. Hentet fra: http://www.slobodnaevropa.org/content/mladic-oko-srebrenice-pozivao-i-civile-da-ubijaju-turke/26935172.html (Sett: 20.04.2016)

Kamenica, E. (2016, 12. januar). Zamjenik reisu-l-uleme: 64 džemata su nelegalna! I *Oslobođenje*. Hentet fra: http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23381-zamjenik-reisu-l-uleme-64-dzemata-su-nelegalna

Mojportal.ba. (2013, 11. juli). Američki Grand Rapids obilježio Dan sjećanja na Srebrenicu. I *Mojportal.ba*. Hentet fra: http://www.mojportal.ba/novost/163790/Americki-Grand-Rapids-obiljezio-Dan-sjecanja-na (Sett: 04.04.2016)

Murad, A.H. (2014, 06. juli). Understanding The Four Madhhabs: the problem with anti-madhhabism. I *Masud.co.uk*. Hentet fra: http://masud.co.uk/understanding-the-four-madhhabs-the-problem-with-anti-madhhabism/ (Sett: 04.09.2015)

Nrk.no (2013, 22. oktober). Massegrav funnet i Bosnia. Hentet fra: http://www.nrk.no/urix/massegrav-funnet-i-bosnia-1.11313303 (Sett: 20.01.2016)

Osmanagić, S. (Dato ikke oppgitt). BOSANSKA PIRAMIDA SUNCA-Otkriće prve evropske piramide-. I *alternativnahistorija.com* [blogg]. Hentet fra: http://www.alternativnahistorija.com/AH8.htm (Sett: 27.03.2016)

Qamar, Z. (Dato ikke oppgitt). WAHHABISM: UNDERSTANDING THE ROOTS AND ROLE MODELS OF ISLAMIC EXTREMISM. I *sunnah.org*. Hentet fra: http://www.sunnah.org/articles/Wahhabiarticleedit.htm#authoremail (Sett: 03.03.2016)

R.H. (2014, 26. januar). Asmir Begović – "Mojim venama oduvijek teče bosanska krv, nikada nisam zaboravio odakle dolazim". I *haber.ba*. Hentet fra: http://www.haber.ba/sport/fudbal/72621-mojim-venama-oduvijek-tece-bosanska-krv-nikada-nisam-zaboravio-odakle-dolazim (Sett: 20.08.2015)

Sabiq, S. (2007, 4. september). PROPISI O BAJRAMU I BAJRAM NAMAZU. I *islamskazajednica.ba*. Hentet fra: http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1688:propisi-o-bajramu-i-bajram-namazu&catid=95&Itemid=222 (Sett: 11.05.2016)

Slobodna-bosna.ba (2016, 10. januar). REIS OTVORENO PROTIV VEHABIJA: Sve „paradžemate“ zatvoriti do kraja februara! Hentet fra: http://www.slobodna-bosna.ba/vijest/25924/reis_otvoreno_protiv_vehabija_sve_paradzemate_zatvoriti_do_kraja_februara.html#.VpJsIhCVxjE.facebook (Sett: 05.05.2016)

Tunstad, E. (2007, 3. september). Bosnias patriotiske pyramider. I *forskning.no*. Hentet fra: http://forskning.no/meninger/kommentar/2008/02/bosnias-patriotiske-pyramider (Sett: 08.05.0216)

Vallely, P. (2007, 1. november). Wahhabism: A deadly scripture. I *indipendent.co.uk*. Hentet fra: http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/wahhabism-a-deadly-scripture-398516.html (Sett: 19.01.2016)

Lover

Grunnloven til BiH. September 1995. Lovens hensikt. Hentet fra: http://www.msb.gov.ba/PDF/USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_bos%282%29.pdf (Sett: 29.11.2015)

Konstitusjonen til IZ BiH. April 2014. Hentet fra: http://www.izb.se/files/Ustav_IZ-e_precisceni_tekst_2014.pdf (Sett: 05.12.2015)

Online-videoer

073EDO. (2013, 9. desember). Bošnjaci su ILIRI.-Muftija Muamer ef Zukorlic [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/watch?v=JiHwjQQowUo (Sett: 20.10.2015)

BosniacumLilium. (2011, 11. mai). Genetika Bošnjaka [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/results?search_query=genetika+bosnjaka (Sett: 20.01.2016)

BosniaFacts. (2013, 12. august). Bosansko - turski rječnik iz 1631. godine predstavljen u Zagrebu [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/watch?v=Rs6VT7tv3dw (Sett: 02.09.2015)

Hanafi Fiqh Channel. (2011, 13. juli). How to pray Salah in Islam [Hanafi fiqh channel] [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/watch?v=yq5Nv2-ZKXA (Sett: 20.01.2016)

Nighty1z. (2015, 10. oktober). Senad Hadzifejzovic - Pjesma srpskom akademiku na bosanskom [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/watch?v=rEuOVasTiLE (Sett: 11.10.2015)

SuperKaramustafa. (2015, 15. oktober). Forum bošnjačkih intelektualaca: Etnički identitet Bošnjaka [videofil]. Hentet fra https://www.youtube.com/watch?v=pkni9DFgdyA (Sett: 29.11.2015)

TrustSRB. (2008, 2. august). Ratko Mladic in Srebrenica [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/watch?v=edFQTZpf8yM (Sett: 29.11.2015)

Valter77. (2006, 26. oktober). Muslimanski narod neće nestati! [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/watch?v=YoRTaw9dOUY (Sett: 29.11.2015)

Z.E. (2015, 27. desember). Adnan Mrkonjic Mi nismo vehabije! A jeste li selefije? [FACE TV] [videofil]. Hentet fra: https://www.youtube.com/watch?v=4_m5QS8M998 (Sett: 20.01.2016)

Facebook og andre sosiale chattesider

Akos-FB. Hentet fra: https://www.facebook.com/AKOS.ba.portal/?fref=ts (Sett: 05.05.2016)

Hanefijski Mezheb-FB. Hentet fra: https://www.facebook.com/hanefijskimezheb/?fref=ts (Sett: 05.05.2016)

Hanefijski Mezheb-FBa. Hentet fra: https://www.facebook.com/hanefijskimezheb/photos_stream (Sett: 20.01.2016)

IZN-FB. Hentet fra: https://www.facebook.com/Islamska-zajednica-Bo%C5%A1njaka-u-Norve%C5%A1koj-160102300718750/?fref=ts (Sett: 05.05.2016)

Ko su oni koje zovu 'vehabijama'-FB. Hentet fra: https://www.facebook.com/494218630747666/photos/a.494246600744869.1073741828.494218630747666/577014935801368/?type=3 (Sett: 05.05.2016)

Saff-FB. Hentet fra: https://www.facebook.com/magazinsaff/?fref=ts (Sett: 05.05.2016)