

# ”Det är nästan som att vi har vår egen religion”

## En intervjustudie om kosovoalbansk islam och ”albanskhet”

Av: Valton Ajazi

Handledare: David Thurfjell

Södertörns högskola | Institutionen för historia och samtidsstudier

Kandidatuppsats 15 hp

Religionsvetenskap | höstterminen 2024



## Abstract

The following study aims to answer two research questions, as it pertains to Kosovo Albanian religiousness. The first question deals with what kinds of life memories Swedish Kosovo Albanians associate with religion. The second question covers what importance religion has currently, for Swedish Kosovo Albanians. The study's material has been gathered, with the help of three group interviews. Each group interview consists of two respondents from the same family, which have at least a generation gap of one generation between them. The theoretical framework which has been applied in the analyses of this study consists of two theories. The first part of the theoretical framework is Clifford Geertz's description of systems of symbols, in relation to his theory of "Religion as a Cultural System". This theory has been used to analyze how various parts of Kosovo Albanian life memories of religion, can be understood as symbols of meaning and therefore constitute an integration of various aspects of religion in the Kosovo Albanian culture. The second part is grounded in Cecilie Endresen's description of "Albanianism", which subsequently is expanded upon as a result of my own observations in this study. This theory is primarily used, to better understand and explain why religion might not be as important in constructing the collective Albanian identity. The prevailing factor can instead be understood as the ethnical background, which serves the function of uniting Albanians from numerous religious backgrounds. The conclusions which the study has reached are as follows. That life memories of religion among Swedish Kosovo Albanians correspond to two areas, bajram and activities which correspond with bajram, as well as memories of relative's religiousness. The study also finds that these life memories in several instances, show signs of an Albanian culture where otherwise religious elements, have been integrated into Albanian culture. The study also concludes that religion today, serves at the most as a foundation for Swedish Kosovo Albanians. This is then also concluded to in part be understood in the confines of "Albanianism", that Swedish Kosovo Albanians value ethnicity over religion and therefore view religion as less important in relation to their daily life.

Keywords: *Albanian religion in Sweden, Albanian religion, Kosovo Albanian religiousness, Albanianism*

## Innehållsförteckning

1. Inledning.....	5
1.1 Syfte och frågeställningar.....	6
1.2 Bakgrund.....	6
1.3 Begreppsdefinitioner.....	7
2. Tidigare forskning.....	9
2.1 Mentor Beqa, Ardian Muhaj & Ferid Piku.....	9
2.2 Jeton Mehmeti.....	10
2.3 Albert Doja.....	12
3. Teori.....	14
3.1 Clifford Geertz – Meningsskapande symboler.....	14
3.2 Cecilie Endresen – ”Albanianism”.....	14
4. Metod & urval.....	17
4.1 Forskningsetiska överväganden.....	18
5. Resultat.....	20
5.1 Familj ett.....	20
5.2 Familj två.....	20
5.3 Familj tre.....	20
6. Analys.....	21
6.1 Livsminnen.....	21
6.1.1 Bajram.....	21
6.1.2 Bajram som en tradition och social mötesplats.....	22
6.1.3 Släktens religiositet.....	25
6.1.4 Religion i förhållande till meningsskapande symboler – diskussion om religiösa livsminnen.....	26
6.2 Betydelse idag.....	29
6.2.1 Relationen till religion.....	29
6.2.2 Att leva som kosovoalbansk muslim i Sverige.....	32
6.2.3 Islam som kosovoalban i Sverige – diskussion om religionens betydelse.....	34
7. Slutsatser.....	39
7.1 Studiens slutsatser.....	39
7.2 Vidare forskning.....	40
7.3 Implikationer för svensk skola.....	41
8. Litteraturlista.....	43
Bilagor.....	44
Samtyckesblankett.....	44

Intervjuguide .....	46
Intervju ett.....	47
Intervju två.....	73
Intervju tre.....	90

# 1. Inledning

Albanians, you are killing kinfolk,  
 You're split in a hundred factions,  
 Some believe in God or Allah,  
 Say "I'm Turk," or "I am Latin,"  
 Say "I'm Greek," or "I am Slavic,"  
 But you're brothers, hapless people!  
 You've been duped by priests and hodjas  
 To divide you, keep you wretched,  
 When the stranger shares your hearth side,  
 Puts to shame your wife and sister,  
 You still serve him, gaining little,  
 You forget your forebears' pledges  
 You are serfs to foreign landlords,  
 Who have not your blood or language!  
 [...]

Wake, Albanian, from your slumber,  
 Let us, brothers, swear in common  
 And not look to church or mosque,  
 The Albanian's faith is Albanianism!  
 (Endresen 2013, s. 1) [Utdrag från Pashko Vasas "*O moj Shqypni*", engelsk översättning  
 av Robert Elsie]

Citatet vilket inleder detta kapitel är ett utdrag från den albanska poeten Pashko Vasas dikt "*O moj Shqypni*". Även fast den albanska versionen kan uppfattas som något mer poetisk, jämfört med den engelska översättningen, vill jag ändå lyfta den för att framställa en bild för dig som läser. Nämligen ett exempel på den relation vilken många albaner intar i förhållande till religion. Hur ett folk, trots olika religiösa tillhörigheter, har kunnat hålla ihop. Albansk religiositet har alltid varit ett område vilket har intresserat mig. Som en person vilken är uppvuxen i en kosovoalbansk familj, har jag under min uppväxt vid flera tillfällen funderat över religionens plats och betydelse för albaner. Jag reflekterade speciellt över hur sällan religion som ämne togs upp, i mina möten med släktingar och andra albanska familjer. Initialt var min tanke att detta kunde härledas till svensk sekularitet, att svenskar i större utsträckning

inte nödvändigtvis förstår sig själva som religiösa eller är relativt obekymrade när det kommer till organiserad religion. Men i samband med att jag blev äldre, formades en mer nyanserad bild hos mig. Visst kan det svenska samhällets samtida sekularisering ha påverkat svenska albaners inställning till religion, men för mig framstod inte detta som en fullständig förklaring av albansk religiositet. Det bidrog till exempel inte till att förklara konceptet av ”albanskhhet”, ett koncept vilket många albaner enligt mina upplevelser innehar. ”Albanskhhet” innebär enkelt uttryckt att albaner från olika religiösa traditioner har en gemensam förståelse av religion, att albaner primärt är albaner i etnisk mening och endast i andra hand tas religion i beaktan, om ens alls. Begreppet ”albanskhhet” beskriver ett förhållningsätt till religion, vilket får mig ana att albaners förhållningsätt skulle kunna vara betydligt mer komplext, än vad som förstås av gemene man. På grund av dessa upplevelser och uppfattningar vill jag utforska detta i en svensk kontext. Jag vill bilda en bättre förståelse av hur kosovoalbansk religiositet ser ut bland svenska kosovoalbaner, både i relation till livsminnen av religion och dagens betydelse av religion.

## 1.1 Syfte och frågeställningar

Syftet med studien är att förstå vilka livsminnen svenska kosovoalbaner anknyter till religion och i vilken mån religion har en betydelse för dem idag. Studien ämnar besvara följande frågeställningar:

Frågeställning ett: Vad har svenska kosovoalbaner för livsminnen av religion?

Frågeställning två: I vilken mån betyder religion något för svenska kosovoalbaner idag?

## 1.2 Bakgrund

Detta delkapitel avser att kort framställa en bild av kosovoalbansk religiositet. Syftet är att bidra med en tydligare bild för läsare, vilken underlättar förståelsen av studiens resultat och analyser.

Enligt undersökningen ”European Social Survey” vilken publicerades 2012, uppfattar 88% av Kosovos befolkning sig själva som muslimer. 5,8% ser sig själva som katoliker, 2,9% anger att de är ortodoxt kristna och 2,9% menar att de inte tillhör någon religion. Jag kan själv också klargöra att den 2,9% av Kosovos befolkning vilken identifierar sig själv som ortodoxt kristna, med störst sannolikhet inte är kosovoalbaner. Detta eftersom Kosovo primärt består av en kosovoalbansk majoritet, men även av mindre minoritetsgrupper. Den ortodoxa minoriteten är består därför övervägande av den serbiska ortodoxa minoriteten i Kosovo

(Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe 2012). Olikt andra muslimska grupper i Balkan, däribland bosniska muslimer, har religion inte utgjort en ledande faktor i albansk nationalism eller haft en förenande effekt på den albanska gemenskapen. Detta beror på att albaner som folkgrupp, kan delas in i primärt tre religiösa traditioner. Dessa är de muslimska albanerna, de katolska albanerna och de ortodoxa albanerna. Den muslimska delen av den albanska folkgruppen kan dessutom också delas in i ytterligare två delar, sunniislam och bektashi-ordern. Syftet till att detta lyfts, är för att visa på den religiösa mångfald vilken råder inom den albanska folkgruppen i stort. Att visa på den religiösa tolerans vilken upplevs bland många albaner och som uppfattas har hjälpt dem att hålla ihop, trots dessa skillnader i religion (Babuna 2000, s. 67).

Detta har exemplifierats genom flera historiska händelser i den albanska historien. Ett mer samtida exempel på detta finner vi i det kosovoalbanska motståndet mot den serbiska ockupationen under slutet av 1900-talet, vilket på sent 90-tal leder till Kosovokriget. I detta motstånd deltog både den muslimska och den katolska kosovoalbanska befolkningen, tillsammans. Detta är ett exempel på att den etniska frågan även under vår samtid, har värderats högre än eventuella skillnader i religiös tillhörighet (Babuna 2000, s. 79).

### 1.3 Begreppsdefinitioner

Inom ramen för detta delkapitel, förses vissa begrepp som förekommer i uppsatsen med beskrivningar. Detta görs med syfte av att underlätta för läsaren, i att följa med i uppsatsen.

- Alban/kosovoalban: Detta är ett begrepp/ord vilket naturligtvis återkommer under uppsatsens gång. Respondenterna inom de tre olika familjerna kan vid vissa tillfällen blanda mellan dessa två, eller bara använda en av dem. Normalt sett kan ”alban” ses som de albaner vilka lever i Albanien, medan ”kosovoalban” innebär specifikt de albaner vilka lever i Kosovo. I vardagen brukar dock denna skiljelinje inte framstå särskilt tydligt, åtminstone enligt mina egna upplevelser samt de iakttagelser som ingår i studien. Där brukar snarare ordet ”alban” beskriva det albanska folket som en komplett nation, eller folkgrupp, medan ”kosovoalban” används för att beskriva den specifika delen av folkgruppen vilka härstammar från Kosovo. Detta kan exempelvis leda till att respondenter kallar sig själva för ”albaner”, vilken inte bör förväxlas med att de kommer från Albanien. Detta förtydligas, eftersom läsare vilka inte har insikt i denna skillnad, löper risken att annars inte hänga med i huruvida respondenterna upplever en identitetskris i etnisk mening. I uppsatsen används också dessa termer

mestadels synonymt av mig. Både ”alban” och ”kosovoalban” syftar alltså oftast till att beskriva kosovoalbaner, vilka är i fokus inom denna studie, om inget annat omnämns.

- Albanianism/Albanskhet: I uppsatsen används Cecilie Endresens beskrivning av ”Albanianism”, för att sedan anpassas och utvecklas i relation till studiens observationer. Genomgående i uppsatsen används även termen ”albanskhet”. Detta ska ses som en svensk översättning av Cecilie Endresens ”Albanianism”. ”Albanianism” och ”albanskhet” används följaktligen synonymt med varandra.
- Bajram: Det albanska ordet vilket brukar användas, istället för eid. Ordet används för båda stora högtider inom sunnitisk islam. Eid al-Fitr och Eid al-Adha.
- Livsminnen: Den första forskningsfrågan av de två inom denna studie, behandlar vilka livsminnen studiens respondenter har. Med ordet ”livsminnen” syftar jag på att undersöka minnen av religion, vilka respondenterna bär med sig från sin uppväxt och förknippar med religion.

## 2. Tidigare forskning

I min genomgång av forskningsläget i relation till albansk religiositet, har jag valt ut tre artiklar vilka kan vara intressanta för studien. Som sökord har jag använt ”Religion Albania”, ”Religion Kosovo” och ”Religion Albania\*”. Det genomfördes även försök på sökningar med motsvarade sökord på svenska, såsom ”Albaner religion”, men detta gav inga intressanta resultat. Därför är det enbart engelskspråkig internationell forskning vilken presenteras.

### 2.1 Mentor Beqa, Ardian Muhaj & Ferid Piku

Den första artikeln vilken har valts ut är ”The Revival of Religion in Albania: A Comparison of Cham, Kosovar and Bosniak Attitudes toward Proselytization and De-Sunnification”.

Artikeln är skriven av Mentor Beqa, Ardian Muhaj samt Ferid Piku och publicerades 2022 i tidskriften *Context: Journal of Interdisciplinary Studies*. Varken Beqa eller Muhaj har någon bakgrund i religionsvetenskaplig forskning. Mentor Beqa har sin bakgrund i statsvetenskap och internationella relationer, vilken han har en doktorexamen inom. Ardian Muhaj har en doktorexamen inom historia. Ferid Piku är professor i islamisk vetenskap, vilken innebär att han är den person som rimligen befinner sig närmast forskningsämnet i fråga.

Studiens metod består utav en kombination av kvalitativa metoder. De metoder vilka har använts är historisk analys, diskursanalys och ostrukturerade intervjuer. Intervjumetoden bestod av 20 intervjuer och urvalet av respondenter utgick från att välja ut de personer som har meningsfulla insikter gentemot fenomenet av proselytering och ”avsunnifiering”. Artikeln består av fyra delar. Den första delen är menad för att skapa en överblick av den religiösa demografin i södra Albanien och i synnerhet spridandet av bektashi-ordern. Den andra delen redogör för och reflekterar över det religiösa livets tillstånd samt återhämtning i det postkommunistiska Albanien. I detta ingår en beskrivning av ständiga försök att omvända och tendenser av att ”avsunnifiera” (”de-Sunnification”) hos muslimska albaner, på grund av missionärer och aktivister. Den tredje delen presenterar en kortfattad historia av bosniska samt cham- och kosovoalbanska gemenskaper i södra Albanien och vilka mönster som kan finnas i deras relationer med andra lokala befolkningar. I den fjärde delen undersöks sedan hur dessa gemenskaper har reagerat till trenderna av proselyter och ”avsunnifiering” (Beqa, Muhaj & Piku 2022, s. 35).

Den intressanta aspekten att lyfta från artikeln är just hur dessa gemenskaper interagerade med den lokala befolkningen och förhöll sig till religion. I studien använder sig författarna av

SIT – Social Identity Theory, för att analysera och presentera vilka uppfattningar respondenterna hade. Social Identity Theory innebär som teori att en persons tillhörighet till en grupp till viss del definierar ens personliga identitet. Det är delen av en individs självuppfattning, vilken härstammar från ens tillhörighet av en grupp eller grupper, tillsammans med den emotionella betydelsen av den tillhörigheten. Författarna finner i studien att de uppfattningar vilka observerades, överensstämde med Social Identity Theory. I alla tre gemenskaper, den bosniska, chamalbanska och kosovoalbanska, fann studien att de viktigaste egenskaperna inom både den individuella och kollektiva identiteten, var den religiösa samt den etniska identiteten. Alla tre gemenskaper såg religion som en del av den historiska identiteten, även fast de hade individuella och kollektiva egenheter. Detta skiljde dem i viss mån, från den lokala befolkningen i södra Albanien (Beqa, Muhaj & Piku 2022, s. 49).

Studien visade också att dessa tre gemenskaper ansågs vara ”bättre muslimer” av lokalbefolkningen. Med detta menades bland annat att de som tillhörde dessa gemenskaper uppfattades ha mer kunskaper om religiösa praktiker och i större utsträckning delta i gudstjänst. Detta stämde överens med den egna förståelsen hos dessa gemenskaper och även i varierande grad med vad författarna observerade. En av respondenterna som ingick i artikelns studie beskriver exempelvis hur hans far och farfar stod fast vid sina religiösa övertygelser, även när religion var förbjudet under kommunistdiktaturen i Albanien. Författarna lyfter återigen diskrepansen mellan den lokala befolkningen och de tre minoritetsgemenskaperna, speciellt de två albanska minoritetsgemenskaperna – den chamalbanska och den kosovoalbanska. Författarna påpekar att trots att den lokala befolkningen delar en gemensam etnisk identitet, innehar dessa två gemenskaper en distinkt social struktur. Genom de historiska minnen av religion och de sedvänjor vilka har förts vidare från deras förfäder, som de två gemenskaperna bär på än idag, har de traditionella strukturerna av social organisering behållits. Religion fungerade som ett sätt att hålla den kollektiva solidariteten inom gemenskapen vid liv. Detta gäller synnerligen för den kosovoalbanska gemenskapen i Albanien, vilken enligt studien kan anses ha en starkare tillhörighet med dess nationella och religiösa identitet (Beqa, Muhaj & Piku 2022, s. 50–52).

## 2.2 Jeton Mehmeti

Utöver den tidigare artikeln har en ytterligare artikel valts ut från tidskriften *Context: Journal of Interdisciplinary Studies*. Artikeln heter ”Institutional Arrangements for Religion in Kosovo” och är skriven av Jeton Mehmeti. Mehmeti har inte sin bakgrund i

religionsvetenskap utan i statsvetenskap (Political Science and Government), vilken han har en doktorsexamen inom.

Artikeln beskriver bland annat vilken position religion har varit i, inom det kosovanska samhället och hur detta kan relateras till de samtida förutsättningarna vilka finns i samtida Kosovo. Mehmeti beskriver bland annat att det kosovanska samhället till stor del kan anses vara sekulärt, trots att majoriteten uppfattar sig själva som muslimer. Denna sekularisering kan härledas till när Kosovo tillhörde det socialistiska Jugoslavien. Den jugoslaviska staten genomförde under 60-talet åtgärder gällande ”integration” och ”modernisering” inom specifika områden med muslimska befolkningar. Detta ledde till extrem marginalisering av organiserad islam och bildandet av en politisk elit som hellre definierade sig själva genom socialism och ”jugoslavism”, snarare än religion. Islam förvisades därför till den privata sfären. Allt som kan förknippas med religionen blev därmed privat, exempelvis religiös praktik och religiösa ceremonier (Mehmeti 2016, s. 26).

Mehmeti menar dock att statsapparaten i efterkrigs-Kosovo inte behöll samma förhållningssätt till islam. Efter upplösningen av Jugoslavien började länderna med muslimsk majoritet att forma relationer mellan staten och religion, vilken bland annat ledde till bildandet av en statligt sponsrad islam. Den kosovanska staten gick från ett förflyttande av religion till det privata, till att ingå relationer med specifika religiösa organisationer. Dessa organisationer var ämnade att sedan kunna föra respektive religiösa gemenskaps talan. Trots detta kunde inte den kosovanska staten förhindra utländska influenser från att utmana den officiella islam vilken var statligt sanktionerad. Kosovo hade blivit en konkurrenskraftig marknad där utländska idéer och aktörer fritt kunde konkurrera med etablerade institutioner. Organisationer från Turkiet och Mellanöstern försedde det kosovanska samhället med finansiella medel för att ”återhämta islam”. Dessa främmande islamiska rörelser skapade dock dilemman hos den lokala muslimska befolkningen, på grund av exempelvis deras tolkningar. Detta fick de lokala muslimerna att söka efter idéer vilka passade deras samhälle bättre och på detta vis ta tillbaka kontrollen över den lokala versionen av tron (Mehmeti 2016, s. 27).

Artikeln redogör även för hur dagens diskurs i Kosovo kan se ut i relation till islam. Mehmeti lyfter ett exempel om Mehmet Kraja, en medlem av Kosovos ”Academy of Sciences and Arts”. Kraja publicerade under 2016 ett inlägg med titeln ”Letter to Muslims of Facebook”. Inlägget publicerades 3 dagar efter firandet av Eid al-Fitr och består av att Mehmet Kraja uttrycker sitt missnöje med islams offentliga uppvisning i Kosovo, synnerligen under månaden av ramadan. Kraja kallar vidare på alla variationer av muslimer, vilka han väljer att

benämna som bland annat "Wahabi or not" och "true believers or the manipulated", att ställa en grundläggande fråga till sig själva. Frågan Mehmet Kraja ställer handlar om huruvida Kosovo ska ta sig mot väst eller öst. Mehmeti beskriver att inlägget bemöts av skarp kritik (Mehmeti 2016, s. 30). Ett annat exempel på samtida diskussioner rörande religion i Kosovo, är bärandet av hijab inom skolan. Under kosovansk lag är bärandet av hijab olagligt inom allmänna skolor (public schools). Detta har inneburit att elever med hijab har nekats inskrivning i skolan och lärare med hijab har riskerat att förlora sina jobb. Detta skedde exempelvis Fatmire Bujupi under året 2016, som var en mattelärare vilken bar slöja. Vissa föräldrar kontaktade den berörda skolan där läraren jobbade, eftersom de var oroliga att Bujupi skulle framkasta ämnet religion inom hennes roll som mattelärare. Bujupi blev avstängd som lärare och situationen ledde till protester från både politiker och religiösa ledare. Fallet diskuterades även brett inom media. Trots detta var företrädare för Kosovos regering tydliga, rätten till religionsfrihet gäller inte inom allmän skola (Mehmeti 2016, s. 32).

### 2.3 Albert Doja

Slutligen har artikeln "The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation" valts ut som en del av detta kapitel. Artikeln är skriven av Albert Doja och översatt av Angela McLachlan. Artikeln är publicerad i tidskriften *Critique of Anthropology*. Doja har en doktorsexamen inom socialantropologi och har skrivit flera arbeten om albansk religiositet, till exempel "Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism" och "The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism".

Artikeln i fråga ämnar till att beskriva den historiska betydelsen av albaners konvertering och omkonvertering, för att kunna analysera den inom en antropologisk analys. Artikeln ger en historisk kontext i vad som kan ha påverkat albaners förhållningssätt till religion. Doja beskriver exempelvis att genom historien har det funnits exempel av hur konvertering och religiös identifiering påverkar politisk och social interaktion. Detta genom att de samtidigt konkurrerar och samstämmer med andra former av organiserad interaktion, till exempel släktskap och etnicitet. Doja hävdar dock att konceptet av en kollektiv identitet, vilken är etnisk eller religiös, inte kan anses vara självförklarande. Vi kan exempelvis inte acceptera att albaner som folk är muslimer, enbart på grund av att majoriteten av albaner säger sig tillhöra islam. Inte heller kan vi godta att en alban är muslim eller kristen, för att personen hävdar den specifika religiösa identiteten. Doja förklarar att det centrala att fråga oss själva, inte är vem

albanerna är i religiös mening, utan snarare av vilken betydelse den religiösa identiteten är för dem. I detta ingår också att förstå varför en specifik identitet skulle kunna föredras över en annan, exempelvis etnicitet istället för religiös tillhörighet (Doja 2000, s. 421–422).

Doja tar även upp den religiösa konverteringen och vilken inverkan det har haft på den kollektiva etniska identiteten. Albaner har kunnat modifiera deras religiösa kultur, utan att förlora den egna identiteten. Detta beror på att den kollektiva identiteten och de etniska gränslinjerna har behållits i relation till intilliggande grupper. Dess överlevnad har inte varit beroende av den religiösa tillhörighetens beständighet. Detta har i synnerhet varit aktuellt under den osmanska invasionen, när albaner som folkgrupp behövde upprätthålla en princip av identifikation vilken kunde hålla dem samman, oberoende av religiös konversion. Doja menar att den etniska beteckningen som samtida albaner förknippar med den etniska identiteten, är ett resultat av de sociala och kulturella transformationer vilka skedde med anledning av den osmanska invasionen. Den nya gemensamma nämnaren får, istället för religion, sin rot i språket. Det albanska språket – ”shqip”, blir grunden för den albanska kollektiva identiteten och de etniska gränslinjerna. Det behövdes enligt Doja för att kunna förse konverteringens kännetecken med stabilitet, genom att kunna erbjuda albanerna en kollektiv identitet vilken inte hade sin grund i religiös identifikation (Doja 2000, s. 426, 430–431).

### 3. Teori

Uppsatsen bygger på två teoretiska perspektiv för att kunna analysera relevanta delar av studiens material. Avsikten är att med hjälp av dessa teoretiska perspektiv skapa en inblick i hur respondenternas svar skulle kunna förklaras och förstås, utifrån olika perspektiv. De perspektiv vilka studien utgår ifrån är Clifford Geertz beskrivning av meningsskapande symboler inom ramen för teorin ”Religion as a Cultural System” samt Cecilie Endresens beskrivning av ”Albanianism”, vilken jag har format till min egen teoribildning. Varken det ena, eller det andra perspektivet syftar till att kunna bidra med en heltäckande förklaring eller analys, utan bör ses som hjälpmedel till att ge ett av många perspektiv på de forskningsfrågor vilka uppkommer i studien.

#### 3.1 Clifford Geertz – Meningsskapande symboler

För uppsatsens teoretiska ramverk har jag använt mig av en specifik del från teorin ”Religion as a Cultural System” ur Clifford Geertz bok ”*The Interpretation of Cultures: Selected Essays*”. Den utvalda delen angår Geertz beskrivning av meningsskapande symboler. När Geertz talar om religion som ett kulturellt system, görs detta bland annat utifrån förståelsen att religion består av symboler. Geertz menar att religion kan beskrivas som ett system av symboler, vilka fungerar i syfte att etablera långvariga och omfattande stämningar bland människor. Detta görs genom att formulera uppfattningar av en allmän existensordning. Dessa ”uppfattningar” kan tolkas på olika vis. Förmedlaren av en uppfattning kan således bestå av olika typer av former. Det kan till exempel vara ett objekt, eller en handling, eller en kvalitet. Poängen är att dessa uppfattningar utgör symbolens mening, enligt Geertz (Geertz 2017, s. 97).

Symbolerna ger oss sedan mening, genom att syntetisera ett folks livssyn och världssyn. Inom detta ingår deras karaktär, livskvalitet och bilden av hur verkligheten ser ut. Symbolerna kan följaktligen förstås som historiskt nedärvda mönster av meningar, betydelser i ett system av medfödda uppfattningar vilka uttrycker sig i symboliska former. Symboliska former som bildar människans sätt att kommunicera, värna och utveckla, kunskapen om och attityden till livet (Geertz 2017, s. 95–97).

#### 3.2 Cecilie Endresen – ”Albanianism”

Uppsatsens teoretiska ramverk bygger även på Cecilie Endresens beskrivning av ”Albanianism” – ”albanskhhet” i boken ”*Is the Albanian's religion really "Albanianism"?* :

*religion and nation according to Muslim and Christian leaders in Albania*". Boken är skriven av docenten (Associate Professor) Cecilie Endresen. Endresen doktorerade 2010 med en doktorsavhandling vilken denna bok är baserad på. Hennes studie bygger på intervjuer med albanska präster ("clerics" – religiöst neutralt). Intervjuerna behandlar deras uppfattningar av "Albanianism" och albaners relation till religion (Endresen 2013, s. 9). Jag har använt mig av Endresens beskrivning för att sedan konstruera ett teoretiskt ramverk, vilket används för att analysera relevanta delar av mitt material.

Endresen beskriver "Albanianism" som en myt, vilken är en gemensam nämnare mellan alla albanska präster vilka ingår i hennes studie. Detta menar hon är den lägsta gemensamma nämnaren, vilken hon väljer att kalla "the religion of the Albanian is Albanianism". Kärnan i myten bygger på ett ideal om hur den albanska gemenskapen har sett ut och ska se ut, en dåtida verklighet och en framtida utsikt. Dels beskriver Endresen att myten har en positiv sida, vilken handlar om den albanska nationens "inre godhet". Med detta syftar myten till att förmedla en typ av religiös tolerans, hos albaner. Med detta menas att religiös samlevnad mellan olika religiösa grupper, aldrig har varit ett problem. Att det ideala albanska folket ska kunna leva i religiös harmoni, där albaner tillhör olika religiösa grupper men är ett enat folk (Endresen 2013, s. 220). Denna del av myten definierar den albanska gemenskapen i positiva termer, enligt Endresen. Den bildar en uppfattning om att albaner bland annat är "civiliserade" och "autentiska" (Endresen 2013, s. 221).

Förutom den positiva delen av myten, finns det också en negativ aspekt inom myten. Endresen menar att denna del är minst lika central, som den positiva. Den negativa delen av myten, handlar inte om den albanska gemenskapen. Istället är det en framställning av grupper utanför den albanska gemenskapen, en framställning vilken grundar sig i en misstänksamhet gentemot dessa grupper. Endresen menar att denna misstänksamhet är grundad i uppfattningen, att det finns grupper vilka har som mål att splittra den albanska nationen. Dessa grupper beskrivs i kontrast till den albanska gemenskapen. De är "primitiva" och "farliga", drivna av målet att manipulera och politisera religion hos den albanska gemenskapen (Endresen 2013, s. 221).

Enligt mina observationer från denna studie bidrar denna "albanskhet" till att albaner utvecklar en speciell relation till religion, där många antar religion som en grund i deras kultur, men försöker att värna om den etniska identiteten i första hand. Vissa albaner gör detta medvetet, som en typ av nationalistisk handling. Andra gör det snarare omedvetet, som en del

av deras uppväxt. Det är utifrån denna beskrivning av "albanskhets", vilken är en blandning av Endresens beskrivning och uppsatsens material, som min analys utgår ifrån.

## 4. Metod & urval

Studien genomförs med hjälp av det material vilket har samlats in under tre gruppintervjuer. Dessa gruppintervjuer har bestått av två personer per grupp, där det skiljer minst en generation mellan respondenterna. Gruppintervjuerna har genomförts hos kosovoalbanska familjer och har varit upplagda som semistrukturerade intervjuer. Jag har valt ut tre kosovoalbanska familjer med muslimsk bakgrund. Gruppintervjuerna pågick mellan tidsspansen av 43–54 minuter. Eftersom jag själv är av kosovoalbanskt påbrå, använde jag mig av mina kontakter inom den kosovoalbanska gemenskapen i Stockholm för att finna lämpliga deltagare. Mitt urval har gjorts utifrån två aspekter vilka jag har försökt förhålla mig till. Dels att jag har sökt mig till familjer vilka jag bedömer har något att säga, samt att jag bedömer dem som villiga att tala mer extensivt kring de frågor vilken studien kretsar kring. I det senare ingår även att jag bedömer de enskilda respondenterna som villiga och öppna till att delta gruppvis, att det exempelvis inte råder några rädslor om vad den andra respondenten kommer att tycka om ens eget svar. Detta tänker jag kan bli speciellt aktuellt inom ramen av intervjuer hos familjer, där inte alla medlemmar nödvändigtvis behöver vara positivt inställda till att diskutera religion med en annan medlem av familjen. De tre kosovoalbanska familjerna som har valts ut, har således valts med grunden i dessa förutsättningar.

Gruppintervjuerna bygger i grunden på min intervjuguide, vilken sätter tonen för vilka ämnen som tas upp. Frågorna är dock formulerade med avsikten att ge respondenterna möjlighet att ge nyanserade och djupgående svar. Detta innebär exempelvis att respondenterna kan ha flera olika exempel på något som de anser är ett viktigt livsminne, vilket sedan ger mig möjligheten att kunna ställa följdfrågor angående varje exempel. Därutöver ger gruppintervjuer en möjlighet för familjerna att kunna ge olika tolkningar, på samma upplevelser. Att exempelvis vad en ungdom uppfattar som föråldrad tradition, kan en förälder förknippa med nostalgi och goda livsminnen. En annan fördel med att studien genomförs med hjälp av gruppintervjuer, är att jag som forskare får ta del av en mer utvecklad bild av synpunkter och upplevelser. Vid individuella intervjuer är jag som forskare begränsad till att höra en person i taget. Inom gruppintervjuer kan jag som forskare istället ta del av flera synpunkter vid samma tillfälle. Deltagarna kan bland annat presentera alternativa synpunkter i förhållande till den andres, vilken ger möjlighet för respondenterna att ifrågasätta de synpunkter vilka de inte håller med. På detta vis kan gruppintervjuer vara mer belysande (Denscombe 2018, s. 270–271). För min studie blir detta synnerligen relevant, eftersom respondenterna från respektive familj kommer

från olika generationer. Detta innebär att personerna kan reflektera över och diskutera, utifrån deras egna upplevelser och uppfattningar, vilka synpunkter de håller med om och vilka som de invänder emot. Av de anledningarna anser jag att semistrukturerade gruppintervjuer är bäst lämpade för att närma de forskningsfrågor jag har valt ut.

I mitt urval har jag också letat efter familjer, där eventuella respondenter ska ha minst en generation mellan varandra. Syftet med detta, är kunna skildra eventuella skillnader mellan den äldre generationen och den yngre. Exempelvis ifall det finns skillnader mellan betydelsen av religion, i förhållande till den äldre respondenten och den yngre respondenten.

#### 4.1 Forskningsetiska överväganden

I enlighet med forskningsetiska principer har jag sett till att utforma en studie vilken bygger på anonyma och konfidentiella intervjuer. Respondenternas deltagande ska vara informerat och frivilligt, det ska inte råda några frågetecken kring vad deras deltagande innebär för studien. Dessutom ska deras deltagande vara av egen vilja, och respondenterna ska vara informerade om att deras medverkande kan dras tillbaka efter intervjuens genomförande. Av dessa anledningar har jag samlat in skriftliga underskrivna samtyckesblanketter, vilka respondenterna som ingår i studien kommer att få läsa igenom i lugn och ro, innan de skrivs under och intervjun kan initieras. Samtyckesblanketterna och muntliga samtycken utgör tillsammans den grund vilken respondenternas medverkan bygger på. Det är också med betydande allvar vilket jag kommer att hantera dessa blanketter och övriga personuppgifter, samt känsliga uppgifter som framgår under studiens gång. Detta är synnerligen viktigt enligt min mening, eftersom jag kommer att handskas med ämnen vilka berör religiös övertygelse hos människor. Mina respondenter räknar med att deras svar, ges i förtroende att jag håller dem anonyma och på ett sätt vilket inte kan knytas tillbaka till dem. Därför förpliktigar jag mig också till att hålla det löftet i enlighet med forskningsetisk praxis (Denscombe 2018, s. 438–446).

Fem av sex respondenter är över 18 år. Vid en av gruppintervjuerna medverkade en 16-årig pojke. Enligt etikprövningsmyndigheten ska barn vilka har fyllt 15 år, men inte 18, själva informeras om studien och samtycka på egen hand. Detta förutsätter att forskaren i fråga bedömer personen som mogen nog att förstå vad forskningen innebär (Etikprövningsmyndigheten u.å). Jag har i detta fall bedömt respondenten som mogen nog att delta i intervjun och därmed kunna samtycka på egen hand. Detta, tillsammans med att

respondentens mor deltagit tillsammans med honom, utgör skälen till att jag har godtagit respondentens deltagande.

## 5. Resultat

I detta kapitel kommer resultatet av materialinsamlingen att kortfattat presenteras. Inom ramen för studien hölls tre gruppintervjuer hos kosovoalbanska familjer. Varje gruppintervju bestod av en äldre person och en yngre person. Personerna har getts albanska pseudonymer, i enlighet med att deras medverkande ska vara anonymt och konfidentiellt.

### 5.1 Familj ett

Den första gruppintervjun genomfördes 14:e november. På denna intervju deltog ”Drita” och ”Afrim”. ”Drita” är 45 år gammal och jobbar på förskola. Tillsammans med henne är hennes 16-åriga son ”Afrim”. ”Afrim” går i gymnasiet och beskriver att han gillar att spela fotboll på fritiden.

### 5.2 Familj två

Den andra gruppintervjun genomfördes 16:e november. Vid denna intervju deltog ”Kastriot” och ”Lule”, som är fader och dotter. ”Kastriot” är 56 år gammal och beskriver enligt egna ord, att han har jobbat som tjänsteman de senaste snarligen 30 åren. ”Lule” är 19 år gammal och har tagit studenten från gymnasiet. Hon berättar kort om att hon inte pluggar idag, utan jobbar olika småjobb.

### 5.3 Familj tre

Den tredje och sista gruppintervjun genomfördes 19:e november. Vid detta tillfälle deltog ”Arbërore” och ”Endrit”. ”Arbërore” är 60 år gammal och moder till ”Endrit”. ”Endrit” är 29 år gammal.

## 6. Analys

Inom detta kapitel presenteras svar från olika intervjuer, för att skapa en bild av vilka mönster som har identifierats inom materialinsamlingen. Svaren presenteras i linje med de två stora forskningsfrågorna som uppsatsen är grundad i, livsminnen av religion och religionens betydelse idag. Varje av de två delkapitlen avslutas sedan för att diskutera materialet i stort och analysera relevanta delar med studiens teoretiska ramverk samt tidigare forskning. Observera att olika familjer har olika fokus. Vissa familjer kan exempelvis tala mycket om bajram, medan samma familjer har väldigt lite att säga om släktens religiositet.

### 6.1 Livsminnen

I relation till kosovoalbanska livsminnen, har det i huvudsak varit två aspekter vilka har dominerat diskussionerna kring livsminnen av religion. Dessa är bajram och traditioner som kan förknippas till bajram, samt släktingars religiösa praktik. I följande delkapitel presenteras dessa i relation till materialet, för att sedan relateras samt diskuteras i relation till Clifford Geertz beskrivning av meningsskapande symboler som tillhör Geertz teori "Religion as a Cultural System", och tidigare forskning.

#### 6.1.1 Bajram

Bajram (se kapitel 1.3) var utan tvekan det livsminnets, vilket var högst förekommande och mest diskuterat inom gruppintervjuerna. Alla tre familjer beskrev på något sätt att de hade livsminnen av bajram. Detta gäller såväl de äldre respondenterna, som de yngre. Inte heller verkade det skilja särskilt mycket, mellan de vilka växte upp som barn i Kosovo, eller i Sverige, eller båda. Som exempel på bajram som livsminne kan vi observera vad "Kastriot" och "Drita" säger om bajram.

Ja, det är en stor fest, även för mig. Fast jag inte är mycket troende. Det gillar jag faktiskt, fantastiskt. Det är väldigt god mat alltså. Det är en sen, sen jag minns att. I alla år så vet jag att det är en av bästa dagarna på hela året. Det är väldigt god mat och väldigt glad folk om jag får säga så. /"Kastriot"

Ja, det är en. Det är en sak som man firar efter man har fastat en månad och då går man då är det bajram, då går man till varandra och gratulerar och så klär man fint sig och så ger

man barnen pengar. Eller godis, går man runt och gör det. Ja. [...] För mig som liten eftersom jag var ju som trettonåring när jag, då var jag barn. Det var väldigt uppskattat. Jag var ju glad för man åt ju speciell mat. Man klädde fint sig, man köpte nya kläder och så fick man ju pengar och så kom ju släkten också. /”Drita”

Citaten kommer från ”Kastriot” som tillhör familj två, och ”Drita” som tillhör familj ett. Båda citaten talar för något, vilket jag observerade inom alla tre av gruppintervjuerna. Nämligen att bajram verkar utgöra den starkaste länken till islam för dessa respondenter. Detta trots att det kanske inte alltid finns en stark religiös övertygelse hos personen. ”Kastriot” beskriver exempelvis att han närmast skulle kunna beskriva sig själv som en ateist, fastän att han väljer att beskriva sig själv som en muslim i frågan om religiös bakgrund. Men trots detta, uppger de bajram som det främsta minnet av religion under deras uppväxt. Att bajram utgör en viktig del av den kosovoalbanska kulturen enligt respondenterna, är kanske inte särskilt överraskande. Detta eftersom alla av respondenterna har vuxit upp inom muslimska kosovoalbanska familjer. Men även inom beskrivningen av bajram som livsminne, finns det olika typer av skildringar hos de olika respondenterna. Att presentera dessa olika skildringar, förefaller mig som nödvändigt, för att vi ska kunna förstå vad bajram i djupet innebär som livsminne.

### 6.1.2 Bajram som en tradition och social mötesplats

Under intervju ett beskriver ”Drita” att bajram som högtid var högt uppskattat hos henne. Jag frågar henne sedan ifall resten av hennes familj tyckte bajram var viktigt, under hennes uppväxt. Hon svarar ja och därpå frågar jag henne varför hon tycker det. Hon svarar på följande sätt.

För att man det var en grej som man gjorde, att man lagade mat, man firade tillsammans. Det fanns en glädje i det om man säger så, ja. Ja en viktig grej om man säger så. /”Drita”

Bajram var således viktigt, på grund av allt av det som innebar att fira bajram i Kosovo. Även fast citatet är relativt kort, kan det sammanfatta ungefär vad som beskrivs genomgående inom min materialinsamling, i relation till livsminnen av bajram. Dels kan vi identifiera lagandet och ätandet av mat, som en del av vad som Drita menar gjorde bajram viktigt. Detta framstår inte kanske som särskilt förvånande, givet att bajram tenderar att firas genom att äta mat. Men det

som gjorde att bajram utmärktes som livsminne för henne, var att inte bara äta mat, utan att det var speciell mat. Det var mat som annars inte äts särskilt ofta, vilken gjorde det mer värdefullt när bajram inföll och man kunde äta den maten vilken man förknippar med bajram. Det kunde exempelvis vara att barnen fick godis, som "Drita" beskriver i citatet från föregående kapitel, eller baklava.

Relationen mellan mat och religion verkar inte bara vara begränsat till just bajram, utan även andra delar av högtiderna. "Arbërore" beskriver även hennes livsminne av hur ramadan praktiserades i Kosovo. Hon sa följande.

För det var mycket bättre innan, för jag kommer ihåg nu när min farbror berättade till exempel, när han jobbade på någon radiostation och sen klockan tre till exempel, när han slutade jobba så på väg hem så var så fint. Till exempel när folk köade för att köpa ett speciellt bröd. Så han satt i kö, köpte brödet för att sitta och äta, innan de började fasta för dagen. Så sådana tider till exempel. Det är jättebra att uppleva, men det var som vi nämnde innan. Det var då och tillsammans med andra. Det var helt annan stämning och det var mycket bättre. Nu när man sitter ensam och försöker göra någonting och följa den rutinen. Det är inte lika bra, så det är därför man ger upp på något sätt. /"Arbërore"

I detta citat beskriver "Arbërore" bland annat livsminnet av att fira ramadan i Kosovo. Här lyfter hon återigen liknande aspekter som hos "Drita". Hon beskriver hur hon minns att hennes farbror brukade köa efter jobbet under ramadan, för att köpa ett speciellt bröd. Hon beskriver att det var en annan stämning, eftersom man gör det tillsammans. Hon menar också att det livsminnet inte går att jämföra med det nutida firandet, vilket har lett till att hon har gett upp på traditionen till en viss del. Jag upplevde det som att detta var ett speciellt minne för henne. Känslan av gemenskap och rutin, att man exempelvis åt ett speciellt bröd i relation till en specifik högtid. Känslan av gemenskap, att man tillsammans kan fira något som en tradition, delas inte bara av de äldre respondenterna. Sonen "Endrit" beskriver också kort om sin uppväxt, i relation till bajram.

Ja, vi har alltid haft middagar och sånt. Och att det man, man behöver inte alltid säga det utan alla vet om att ja, men när det är bajram så ska man försöka ses hos föräldrarna och samlas alla tillsammans och ha den här middagen eller någonting. Även fast som sagt,

ingen av oss som verkligen. Jag tror inte någon av oss har fastat under uppväxten, utan det har mest bara varit att vi. Vi vet att det är en högtid inom islam och det är en högtid inom, i Kosovo då, som alla firar och då gör man det här också. /”Endrit”

Citatet ovan kommer som en respons av att jag frågar ”Endrit” huruvida hans familj brukade fira bajram i Sverige. Svaret han ger mig består av två delar. Dels bekräftar han bilden, vilken jag har redogjort för hos de äldre respondenterna. Han beskriver att middagar i relation till bajram, är en tradition som de alltid har haft inom familjen. Han återger vidare att det har blivit en självklar del av familjetraditionen, inom hans familj. Alla vet numera inom familjen, att när bajram inträffar, ska familjen försöka se till att alla ska samlas och ha en middag. Det här visar enligt min mening att livsminnena som hans mamma beskriver, i den mening att man ska samlas tillsammans, till viss del har överförts till sonen. Jag väljer däremot att kalla ”Endrits” svar, som endast ett delvis åtagande av bajrams betydelse, eftersom han inte riktigt anammar traditionens vikt i samma utsträckning, som hans mor. Vad det beror på, är dock svårt att bedöma.

”Endrits” andra del av sitt svar, är också av intresse. Här beskriver han inte vad han gjorde under sin uppväxt, utan väljer att också framställa vad han och hans familj inte gjorde under uppväxten. Han hävdar att ingen i hans familj fastade under hans uppväxt och menar att bajram firas i familjen, på grund av att det är en högtid i Kosovo. Innan han beskriver att bajram firas, till följd av att det är en tradition i hemlandet, tillkännager han också att högtiden härstammar från islam. Detta svar intresserade mig under intervjun, vilket ledde till att jag omgående frågar honom om detta. Förstod jag honom rätt, i att han anser att bajram snarare firades på grund av tradition, än religion? ”Endrit” svarar med ”Ja, i princip”. För mig framgår det således, att livsminnena mellan den äldre respondenten och den yngre matchar, men bara inom en viss ram.

Som religiös högtid, i den benämning att man är troende och gör det för dess skull, verkar bajram ganska ointressant för respondenterna. Trots att bajram kan anses inrymma en religiös denotation, verkar detta inte vara särskilt viktigt för exempelvis ”Arbërore” och ”Endrit”, åtminstone inte under uppväxten. Istället betonas vikten av att fira bajram, på grund av att det är tradition och en chans att samla släkten. Det var exempelvis ett tillfälle under uppväxten, där man som barn kunde få äta baklava och släktingarna kunde ge en peng. Detta menar jag, är den huvudsakliga aspekten av kosovoalbansk religiositet, i relation till mina respondenters

livsminnen. En bajram, vilken är en religiös tradition med religiöst ursprung, men trots detta kan ha förlorat sin religiösa betydelse, eller åtminstone huvudbetydelse, hos dessa respondenter i förhållande till deras livsminnen av religion.

### 6.1.3 Släktens religiositet

I detta delkapitel redogör jag för vad respondenterna har angett som livsminnen, i relation till religiositet hos släktingar. Detta har inte diskuterats i förhållandevis samma utsträckning hos respondenterna, i relation till bajram. Det är av den anledningen, vilken livsminnen av släktens religiositet presenteras inom ramen för ett specifikt delkapitel. ”Arbërore” beskriver exempelvis hennes upplevelser av släktingars religiositet, under hennes uppväxt i Kosovo. Hon menar bland annat att hennes familj inte var särskilt religiösa under hennes uppväxt, men att de ändå visste om islam inom vissa grunder. Hon beskriver att de exempelvis visste att de var muslimer, att det fanns fastetider (ramadan) samt att de visste om de högtider som är kopplade till religionen. Utöver detta beskriver ”Arbërore” också vad hon minns hos andra familjemedlemmar eller släktingar. Till exempel säger hon följande i intervju tre.

Så det är det jag minns också. Man ville så gärna som liten börja att fasta, när man såg mamman till exempel. Och ibland, hon ville inte att vi ska göra det med tanke på att vi var så små. Men ibland så ville hon gärna att vi var en del av det och se hur det är. Vad jag kommer ihåg, så min farfar. Jag vet att han ber, till exempel. Men inte så mycket om sånt inom familjen, så det var det. Men själv jag har inte gjort det. Jag har inte varit på någon moské någon gång, så inte så mycket. /”Arbërore”

Inom detta citat beskriver ”Arbërore” att hon brukade observera hennes mamma fasta. När ”Arbërore” och andra barn i hennes ålder – förmodligen hennes syskon, observerade denna fasta blev de själva intresserade. Hon beskriver att hennes mamma inte var särskilt intresserad av att låta dem pröva, så ibland uttryckte hon att barnen inte fick fasta. Detta gjorde hon, med reservationer om att de var för små. Men ibland gick mamman med på det, för att de skulle få uppleva hur det var att fasta. Hon beskriver också att hennes farfar bad, under hennes uppväxt. Men detta är egentligen vad hennes upplevelser är begränsade till, gällande släktingars religiositet. Hon har inte observerat mycket mer än detta, eftersom hennes familj inte var särskilt religiös.

”Drita” beskriver även hon, att hon observerade vissa aspekter av släktingars religiositet, under hennes uppväxt. En viktig poäng att markera i relation till denna analys, är att ”Drita” växte upp i Kosovo tills hon var 13 år gammal. Under sin uppväxt beskriver ”Drita” bland annat att hennes föräldrar brukade fasta under ramadan. Hon och hennes storebror fick då vid enstaka tillfällen testa på att fasta, fast enbart under en eller två dagar. När vi diskuterar huruvida hon ansåg att hennes föräldrar var religiösa under hennes uppväxt, beskriver hon att de inte var religiösa till 100%, i varken Kosovo eller Sverige. Med detta menar hon, att hennes föräldrar exempelvis inte brukade be eller gå till moskén, under hennes uppväxt. Däremot brukade de observera de traditioner vilka ansågs vara viktiga. Att exempelvis fasta och fira bajram. ”Drita” beskriver även kort en tradition, vilken inte förekom under de två andra intervjuerna. En tradition, vilken hon hade observerat hos hennes mamma.

[...] men mamma brukar ju lyssna på såna här specialmusik som är, som hör till Koranen. Ja, det gör hon ju. Och i Kosovo då möts kvinnor och där de sjunger tillsammans. Så här av Koranen. Det kallas för ilahi på albanska. På svenska jag vet inte vad den heter.  
/”Drita”

I detta citat beskriver ”Drita” hur hennes mamma brukade lyssna på ”specialmusik...som hör till Koranen”, att med andra ord lyssna på recitation ur Koranen. Som jag förstår det, gör hennes mamma det ännu idag. Hon beskriver även hur kvinnor i Kosovo, kan ha som tradition att mötas och sjunga i religiös mening. Hon återger att de brukar sjunga utifrån koranen, vad jag förstår som att recitera ur olika typer av islamiska texter. Trots att den senare delen av citatet, inte nödvändigtvis utgör ett livsminne, blir det intressant att ta upp ändå. Detta eftersom det bekräftar något som återkommer genom intervjuernas gång. Nämligen att religion vidgas till andra områden, samtidigt som det kanske också får andra meningar än enbart religiösa. Att exempelvis träffas för bajram för att man vill samla släkten, eller att kvinnor samlas gemensamt och reciterar ur diverse islamiska texter.

#### 6.1.4 Religion i förhållande till meningsskapande symboler – diskussion om religiösa livsminnen

De livsminnen som har förekommit i materialet, skapar enligt min mening en bild av ett minne av religion som något mer brett. Det skapar en plats där man associerar, annars religiösa aktiviteter, med den traditionella livsstilen och därmed ger upphov för att de

religiösa innebörderna hamnar i bakgrunden. Hur kan vi i detta fall förklara denna observation? För min del för mina observationer mig till idén om att religion består av ett system av symboler, vilken är skälet till delkapitlets namn.

Med detta syftar jag på förståelsen av religion i relation till symboler som skapar mening, vilken återges i boken *”The Interpretation of Cultures: Selected Essays”* av Clifford Geertz. Detta är relaterat till teorin om ”religion som ett kulturellt system” – på engelska ”Religion as a Cultural System”, som också beskrivs i Clifford Geertz bok *”The Interpretation of Cultures: Selected Essays”*. I boken återger Geertz en beskrivning av religion, vilken jag finner stämmer överens med delar av mitt material. Geertz menar att religion är ett system av symboler, vilka verkar för att upprätta långvariga och genomgripande stämningar hos människor. Detta genom att bland annat formulera uppfattningar om en allmän ordning av existens. Enligt Geertz kan förmedlaren för en uppfattning ha olika former. Det kan exempelvis vara ett objekt, en handling, ett event, en kvalitet eller en relation, vilka utgör uppfattningen som är symbolens ”mening” (Geertz 2017, s. 97). I mitt material finns det flera exempel vi kan lyfta i relation till detta teoretiska ramverk. För mig framstår det exempelvis som ganska tydligt att respondenternas beskrivning av bajram i en social mening, ger ett betydande intryck av att religiösa högtider har förflyttats till det kulturella för dem. De minns inte religion som något viktigt för dem och de minns inte heller religiös praktik som något centralt under deras uppväxt. I vissa fall kanske det finns en medvetenhet om den religiösa bakgrunden hos familjen, att varje person inom familjen ”är muslim”. Men när vi diskuterar vilka livsminnen av religion som respondenterna bär med sig, är det bajram som dominerar diskussionerna. Trots att bajram bär med sig religiösa innebörder, verkar detta inte vara i fokus till varför respondenterna tycker att det var viktigt under uppväxten (Geertz 2017, s. 95–97).

Det verkar således inte ha förekommit någon direkt religiös inskolning av respondenterna under uppväxten. Bajram har exempelvis inte i huvudsak associerats med att praktisera islam. Istället har det handlat om det sociala och att vara en del av något. Att exempelvis ha minnen av när en släkting stod i kö för att köpa ett speciellt bröd, för att äta innan fastan börjar. Att till exempel se fram emot bajram, för att släkten samlades, och att få olika typer av presenter som barn. Dessa livsminnen är några exempel av de livsminnen vilka presenteras i mitt material, som jag menar har utgjort symboler för respondenternas mening. Bajram och de praktiker som kan relateras till bajram, exempelvis ätandet i samband med olika festligheter, verkar ha formulerat en typ av ”uppfattning om den allmänna ordningen” vilken Geertz behandlar inom ramen för ”Religion as a Cultural System”. Även fast respondenterna inte har minnen av att

religion var något centralt under uppväxten, finns det delar av religionen som har genomträngt denna ”barriär”. Dessa delar, till exempel bajram, har inneburit något annat för respondenterna än en tro på Gud och att följa Koranens lag. Istället fastar man för att det är roligt, för att man observerar att föräldrar eller äldre släktingar också gör det. Man kommer ihåg bajram eftersom personerna fick nya kläder och pengar, men har antagligen aldrig fått veta exakt varför de två olika bajram firas. Dessa religiösa symboler har formats om till att innebära något annat istället, de har blivit del av en kultur där vissa religiösa traditioner beaktas, oavsett hur viktig eller oviktig islam är i den individuella familjen (Geertz 2017, s. 95–97).

Delar av islam har alltså utgjort en del av existensen under respondenternas uppväxt, utifrån de livsminnen som visar sig i materialet. Det var en del av kulturen under deras uppväxt, att exempelvis fira bajram. Det var en självklarhet att man skulle göra det, eftersom det hade blivit en del av det kulturella systemet och utgjorde en del av vardagen (Geertz 2017, s. 95–97). Respondenternas beskrivning av religiösa livsminnen leder mig även till artikeln ”Institutional Arrangements for Religion in Kosovo” av Jeton Mehmeti, vilken ingår i mitt kapitel för tidigare forskning. Mehmeti beskriver i sin artikel bland annat vilka förutsättningar religion hade i Kosovo, under ett jugoslaviskt styre. Hur den jugoslaviska staten genomförde ”modernisering” och ”integration” inom muslimska befolkningar, vilket ledde till ett försvagande av organiserad islam. Detta ledde i sin tur till att religion förvisades till den privata sfären, i det fördolda. Detta hjälper nog att förklara varför respondenternas livsminnen framstår, som de gör. ”Arbërore” talar exempelvis om hur hon minns att hennes farfar genomförde bönerna, eller att hennes mamma fastade. Men hon påpekar också att utöver att de visste att de var muslimer, fanns det inte mycket mer som knöt henne till islam under uppväxten. Hon gick till exempel aldrig till moskén. Hos ”Drita” fanns samma fenomen, hennes föräldrar gick aldrig heller till moskén under hennes uppväxt. Ifall vi ska utgå från vad Mehmeti menar, är förklaringen att det inte fanns några riktiga förutsättningar för organiserad islam. Därmed gör jag kopplingen att detta hjälper att förklara varför respondenternas livsminnen av religion, karaktäriseras av beskrivningar utav religiösa fenomen, vilka inte har haft religiösa innebörder under uppväxten (Mehmeti 2016, s. 26).

## 6.2 Betydelse idag

Angående betydelsen av religion idag för svenska kosovoalbaner, har diskussionerna främst kretsat inom två områden. Dessa är relationen till religion, samt diskussioner om att leva som kosovoalbansk muslim i Sverige. Olika utdrag från intervjuerna presenteras, för att sedan diskuteras i relation till ”Albanianism” och den tidigare forskningen.

### 6.2.1 Relationen till religion

Vid uppsatsens början, när intervjuerna påbörjades, hade jag redan då förväntningar på att familjerna skulle vara ganska ointresserade av religion. Det ingick i min roll som forskare, att känna till ungefär vilka människor jag intervjuade. Det skulle inte varit praktiskt att genomföra en intervju, bara för att på plats lista ut att intervjun inte kommer bidra till materialinsamlingen. Mina förväntningar blev också verklighet, ingen av de sex respondenter som kom till tal under studiens gång, uttryckte ett särskilt intresse för islam. Men samtidigt betydde detta inte nödvändigtvis att respondenterna distanserar sig från islam. ”Endrit” beskriver enligt min mening detta på ett intressant sätt, när han förklarar sin relation till islam.

Jag är inte religiös av mig. Jag säger alltid att jag har islam som en grund. Men, jag säger också att det är ingenting som, som man säger att ja, men det är det som kommer, om jag följer islam till grund och botten så är det det som kommer ta mig till himlen. Och det tycker inte jag, utan jag tycker att så länge man lever bra som människa och inte gör någonting dåligt mot någon annan. Och, följer de principerna så, så kan man inte göra så mycket mer. Blir man inte accepterad till himlen då. Då vet jag inte vad man ska göra.  
/”Endrit”

I följande citat beskriver ”Endrit” att han inte anser sig själv vara religiös, men samtidigt menar han också att islam fungerar som en grund för honom. Han beskriver vidare att islam inte utgör en grund i, vad jag förstår det som, moralisk mening. ”Endrit” menar att när det kommer till moral, räcker det med att en person ”lever bra som människa och inte gör någonting dåligt mot någon annan”. Han tror inte att islam och att följa islam ”i grund och botten”, kommer att leda honom till himlen. Efter citatets slut fortsätter ”Endrit” med att återge sin egen syn på tro och religion. Han menar att för sin egen del skulle han inte kalla sig själv ”jättetroende”, men att han tror på Gud. Han specificerar att han är just monoteist, han

tror bara på en gud. En intressant aspekt han också lyfter i relation till vår diskussion, är en vilja att föra samman religion med kultur. Han menar att religionen i sig inte är särskilt viktig för honom, men att den istället kan bidra i kulturell mening. Med detta menas att religion kan skapa en typ av samhörighet, att det kan utgöra en gemensam nämnare för kosovoalbaner.

Det är inte bara "Endrit" som återger denna typ av relation till religion, även andra respondenter beskriver liknande attityder. I den andra intervjun talar "Kastriot" om för mig att han växte upp i en familj där farföräldrar och föräldrarna var mer insatta i islam, jämfört med hans syskon. Detta går sedan vidare till att "Kastriot" berättar om syskonens relation till religion, vilken kan betraktas som ointressant för detta delkapitel. Det som följer denna beskrivning är dock mer betydande för studien.

Jag är sist, jag är minst i syskonsgruppen. Vi är åtta syskon, och det är min äldsta syskon. Det är kanske praktiserat lite mer, men jag kan säga att jag praktiserar inget av islam eller av någon religion. Fråga mig inte just varför jag inte gör det, men det. Det, det är bara vad jag tycker. Inte direkt. Alltså känner inte att jag skulle vinna nåt om jag skulle gå och praktisera på en moské. Eller en. En kyrka. Det. Jag tror inte jag får. Jag får någonting av det, så att skulle jag. Alltså jag. Jag tror på gud, men det är ju att jag tror på en gud och inte på flera gudar om jag säger så. /"Kastriot"

"Kastriot" uttrycker, trots att han beskriver sig själv som muslim, att han inte praktiserar något av islam eller av någon annan religion. Han upplever helt enkelt att han inte skulle "vinna något" på att praktisera religion. Detta begränsar han inte bara till islam, utan gäller religion i allmänhet. Men det hjälper ändå att beskriva hans relation till religion. "Kastriot" beskriver, likt "Endrit", att han bara tror på en gud. Trots att de skiljer sig i generationer, där "Kastriot" tillhör den äldre generationen och "Endrit" tillhör den yngre, har de båda samma uppfattning. Det finns en tanke om att islam existerar som en grund eller finns i bakgrunden, men i vardagen praktiseras den knappt.

För både intervju två och tre har jag nu visat varsitt exempel på hur religion betraktas. Jag vill avslutningsvis lyfta vad "Afrim" säger under intervju ett, för att verkligen visa på den samstämmighet vilken jag har funnit under studiens gång. I intervju ett diskuterar vi huruvida de skulle kalla sig själva religiösa eller muslimer idag, "Afrim" besvarar detta på följande vis.

Jag skulle säga att jag är muslim, ja. Om någon frågar om var kommer du ifrån, då säger jag alban. Säger de är jag muslim eller kristen, så säger jag ”jag är muslim”. De frågar är du troende då säger jag ”nej, men jag har fastat en gång. Inte hela då, men så långt jag kunde. Men jag ber inte, men jag äter inte gris” [...] Bara du försöker, så tror jag att du ändå försöker följa med den tron. Men att det fasta hela. Så tycker jag det är lite överdrift. Jag tycker de har lagt för länge. /”Afrim”

”Afrim” framställer här en bild, vilken liknar framställningarna hos ”Endrit” och ”Kastriot”. Nämligen att kalla sig själv för muslim, men att samtidigt vara öppen med att inte praktisera religionen överhuvudtaget. ”Afrim” verkar till och med inte tro på att det finns en gud, till skillnad från ”Endrit” eller ”Kastriot”. Fallet kan vara sådant, att ”Afrim” inte valde att nämna tron på Gud av ren slump. Men faktumet att det aldrig ens nämns av ”Afrim” under intervjuens gång, leder mig till att tro att Gud åtminstone inte är något särskilt viktigt för ”Afrim” i hans vardag.

Hos familj två har vi också en speciell diskussion om etnicitetens relation till religion, vilken inte uppstår i samma form under de två andra intervjuerna. Diskussionen uppstår i samband med att jag frågar om den albanska frasen vilken myntades av den albanska poeten Pashko Vasa, ”feja shqiptare eshte shqiptaria” – ”den albanska tron är albanskhhet”. ”Kastriot” menar att frasen är ett exempel på hur albaner ser sig själva i relation till religion. Nämligen att man i första hand är alban och i andra hand kommer religionen. Detta förstod jag som viktigt för ”Kastriot”, att man först skulle hävda sin etnicitet och att religionen kom efter det, aldrig före. Han kopplar också detta till en annan albansk fras, ”O sa mire me kenë shqiptar” – ungefär ”vad skönt det är att vara alban”.

Eftersom ”Kastriot” också upplever sig själv som ”närmast ateist”, upplever jag det inte som särskilt märkligt att han tycker som han tycker. Hans dotter ”Lule” verkade också till viss del hålla med, även fast hon olikt ”Kastriot” inte kände igen den albanska frasen jag hade presenterat. Hon menade att konceptet är något vilket alla albaner känner igen från uppväxten. Hon beskriver att under uppväxten är det den albanska historien, vilken föräldrarna förmedlar. Föräldrarna lär inte ut särskilt mycket i relation till religion, om exempelvis vad de själva ”tror på”. Det som står i fokus är det albanska folket, att man

ska vara stolt över att vara alban. Det är från denna diskussion vilken titeln till uppsatsen har sitt ursprung. När ”Lule” beskriver det vilket har presenterats i detta stycke, säger hon också att ”Det är nästan som att vi har vår egen religion, att vara en alban.”. Jag blev väldigt fångad av hennes beskrivning, vilken sedan ledde till att hennes uttalande hamnade på uppsatsens framsida som en del av titeln. Jag uppfattade det som ett intresseväckande sätt att förstå ”albanskhet”, att se det som ett alternativ till islam eller religion.

### 6.2.2 Att leva som kosovoalbansk muslim i Sverige

Förutom att beskriva sin relation till islam, kretsar diskussionerna också om vad det innebär att vara kosovoalbansk muslim i Sverige. Vi pratar bland annat om förutsättningar för religionen och hur interaktionen med icke-albanska muslimer har gått. I den tredje intervjun diskuterar vi bland annat hur skillnaden på ledighet under bajram, kan påverka firandet av olika högtider.

[...] Och här i Sverige, så är det ju lite svårare. För där borta är det också en, det är en. En helgdag räknas det ju som, då är de ju lediga. Här är vi inte lediga under den dagen, så det blir svårare. Alla här är ju och jobbar under dagen och, då kommer man hem och då har vi bara den här middagen. Och har man tur så lyckas man samla lite folk, har man inte tur så firar man med de, med de som kan. Och det, det är väl det som är skillnaden. Där är det en helgdag och här är en vanlig dag. /”Endrit”

I följande citat beskriver ”Endrit” att i Kosovo är bajram en helgdag, vilken gör att högtiden kan firas i större utsträckning. I Sverige finns det ingen sådan ledighet. Detta leder till en förminskning av firandet. ”Endrit” berättar att om ”man har tur”, kan familjer lyckas samla en grupp av människor för en middag. Annars firas högtiden med de som kan vara med, förmodligen nära familj. ”Endrits” mamma tillägger sedan vad hon själv tycker om saken. Hon verkar instämma i vad ”Endrit” beskriver, i relation till helgdagar. Det hon tillägger till diskussionen, är en beskrivning av vad hennes syn på saken är. Hon säger bland annat följande.

Jag kan tillägga lite här också, att jag kommer ihåg efter att. Det är så att man blir lite påverkad av samhället här också. Det är en annan sak där, alla samma, gör samma sak, till exempel hälsa på, som personen nämnde att det är helgdag. Här är inte helgdag, men jag kommer ihåg också att jag har fastat. Och, men då var tiden att jag var hemma och det var annorlunda. Men så fort jag började jobba då märkte jag det, det. Det var inte så lätt för mig, att sköta allting och fasta också. Samtidigt det är en annan sak också när du har nära och kära som gör samma sak, istället för helt ensam. Och det är därför som [när] man har testat, var inte likadant som hemlandet då, nej då gör vi inte. /”Arbërore”

”Arbërore” berättar i följande citat om hur hon ser på att fira bajram i Sverige, jämfört med i Kosovo. Att det är en helgdag i Kosovo, leder enligt henne till att människor hälsar på varandra. Hon menar också att det är en annan sak att exempelvis fasta under ramadan, eftersom man ofta göra det tillsammans med andra. I Sverige har inte samma gemenskap existerat och fastän att hon har försökt, avbröt hon det efter hon insåg att det inte betydde samma sak i Sverige som det hade gjort i Kosovo. ”Endrit” fortsätter sedan på detta spår under intervjun, där han beskriver att han själv också har testat att fasta i Sverige under ramadan. Han berättar att det endast höll i ett par dagar, bland annat eftersom han kände en viss skuld känsla inför resten av familjen. Han menade att om han skulle fortsätta fasta, behövde resten av familjen, vilka inte fastar, anpassa sig efter honom. De skulle exempelvis känna att de behöver laga mat för honom, som han kan äta innan fastan börjar. Det uttrycker han som något han inte var bekväm med, därav varför ”Endrit” valde att avbryta vid det tillfälle han testade. I Kosovo menar han att det inte var detsamma, det var enklare att fasta där. Restaurangerna har exempelvis öppet på natten under ramadan, vilken underlättar för de vilka fastar.

”Arbërore” talar också om hur icke-albanska muslimer försökte påverka hennes sätt att utöva vad hon ansåg vara islam. Hon säger bland annat detta vid slutet av intervju tre.

Och som jag nämnde också, kanske fanns någon familj som var så stark, men de höll bara inom familjen så. Och det, det som var bra att där, det var inte så att de påverkade andra heller. Som jag märkte i början när jag kom hit. För om man träffade någon som var muslim, och du sa att du är muslim, då var på direkten ”fastar du? gör du det? gör du det?”. På något sätt du blev påverkad av det, från andra länder. Från arabländerna, än från hemlandet till exempel. Så det är därför som jag nämnde att, i början jag fastade lite

grann, men mest att jag var påverkad av det, än att jag ville. Med tanke på att vi var inte från början så starkt religiösa, och ingen som sa någonting att du måste det och det och det och det. Och det är därför på grund av att, jag vill inte bli påverkad av någon annan, så därför jag tappade på det också. Så följde jag från mitt perspektiv, från hemlandet, hur vi var innan, istället att bli påverkad från någon annan. /”Arbërore”

I följande citat beskriver ”Arbërore” att även de som var starkt religiösa muslimer i Kosovo, brukade hålla det inom familjen och inte försöka påverka andra i religiöst syfte. I Sverige märkte ”Arbërore” att ett annat perspektiv rådde, i hennes möten med icke-albanska muslimer. Hon berättar att hon kände sig påtvingad att praktisera islam, på sätt som inte var särskilt naturliga för henne. Hon menar att hon egentligen bara ville praktisera islam utifrån det hon kände igen från hemlandet, utan att bli påverkad av andra människor. I diskussionen vilken följer efter citatet, beskriver hon detta ytterligare. Hon menar bland annat att religion alltid hade varit mer av en tradition för henne, medan hon ansåg att de andra muslimerna som försökte närma sig henne, var betydligt mer religiösa än henne. ”Arbërore” berättar också att hon inledningsvis gick med på att exempelvis fasta ibland, eller ta emot papper med fastetider, eftersom hon ville passa in. Men efter ett tag fick hon nog. Hon ville inte uppleva sig tvingad av andra människor och behöva ändra sin egen syn på religionen, vilken ledde till att hon återgick till de traditioner vilka hon kände igen från hemlandet.

Hos familj ett beskrivs också en vilja att följa vissa muslimska seder, i relation till tradition. ”Drita” beskriver exempelvis att för en del kosovoalbaner i Sverige, är det viktigt att behålla delar av religionen. Detta eftersom man vill ha med sig något från hemlandet, från sitt ”förflutna”. Detta vill man sedan förmedla vidare hos sina barn. ”Afrim” beskriver det också på liknande sätt. Att de kosovoalbanska muslimer som föddes i Kosovo och immigrerat till Sverige ”Vill fortsätta vara muslimer i Sverige samma som de var i Kosovo”. Han menar att de inte ska behöva ”byta religion” på grund av att de har invandrat till Sverige.

### 6.2.3 Islam som kosovoalban i Sverige – diskussion om religionens betydelse

Religionens betydelse för respondenterna idag, verkar närmast obefintliga. För vissa respondenter verkar religion som mest utgöra en grund. Här skulle vi återigen kunna påtala islams roll i relation till kultur, snarare än som ett specifikt religiöst system. Det finns vissa tendenser hos familjerna som visar på detta förhållningssätt idag. Att exempelvis vissa respondenter, till exempel ”Endrit”, beskriver sig själva ha sin grund i islam men inget mer.

”Endrit” menade att islam inte var något han ansåg skulle ta honom till himlen, utan att det istället räckte med att vara en god människa. ”Afrim” beskrev till exempel fastan under ramadan med att säga ”de har lagt för länge”. Dessa typer av svar framstår inte för mig som särskilt förtroendegivande, i det avseende att personerna kan ses som fullkomligt troende muslimer. Skulle en gudsfruktande person exempelvis ifrågasätta varför ramadan pågår under den tid vilken Gud har befallt? Men trots detta beskriver bland annat ”Endrit” och ”Afrim” att de är muslimer, även fast de båda menar att de inte är särskilt ”religiösa” av sig. Tyvärr uttrycker respondenterna inte sig i tillräckligt stor utsträckning om just detta, för att vi ska kunna få bilda en förståelse utifrån enbart detta perspektiv. Därför har jag valt att även använda mig av ”Albanianism” som premiss, för att kunna förklara och analysera vad respondenternas svar innebär för betydelsen av religion i deras liv idag.

I relation till Endresens beskrivning av ”Albanianism” finns det vissa tydliga tecken, från vad olika respondenter tar upp. Endresens beskrivning består huvudsakligen av en positiv del och en negativ del. I relation till den positiva delen kan vi finna tendenser av att diskutera i linje med denna myt, hos vissa respondenter. Hos familj två diskuteras exempelvis relationen mellan religion och etnicitet, på ett sätt vilket påminner om Endresens beskrivning av ”Albanianism”. ”Lule” berättar exempelvis om hur uppväxten i en albansk familj i första hand inte kretsar kring familjens religion. Istället ligger vikten på det albanska folkets historia, enligt ”Lule”. Detta stämmer enligt min mening överens med vad Endresen beskriver som den albanska nationens ”inre godhet”. Vad Endresen beskriver är ett ideal vilket utgör den ”positiva delen” av ”Albanianism”, att det råder en religiös tolerans mellan albaner från olika religiösa grupper. Enligt min mening intar både ”Lule” och ”Kastriot” detta perspektiv och deras diskussioner matchar detta vid flera tillfällen under intervju två. ”Lule” beskrev som tidigare nämnt att det albanska folkets historia står i fokus under uppväxten. Detta är ett tecken på hur hennes uppfattning av den albanska nationens ”inre godhet” har påverkat hennes uppväxt. Det har lärt henne att stoltheten i att vara alban, överstiger huruvida hennes familj exempelvis kommer från en muslimsk eller kristen bakgrund. Att hon är alban först, religionen kommer aldrig före (Endresen 2013, s. 220).

Vidare beskriver ”Lule” också att ” Det är nästan som att vi har vår egen religion, att vara en alban”. Detta ligger enligt min mening till grunden för hur flera av respondenternas förhållande till religion ser ut. Att det finns en förståelse av ”albanskhet”, som definierar något unikt i relation till albansk religiositet. Detta identifierar jag hos till exempel ”Arbërore”. ”Arbërore” är inte lika tydlig i sin stolthet som alban, jämfört med ”Lule” och

”Kastriot” i familj två. Varken hon eller hennes son ”Endrit” känner exempelvis igen varandra i den albanska frasen ”den albanska tron är albanskhet”, vilken har en stark förknippning till ”Albanianism”. Ändå finns det andra delar av intervjun, vilka talar för att även exempel som hennes, kan förstås under namnet av ”albanskhet”. I intervju tre berättar hon om sina upplevelser som kosovoalbansk muslim och vilken betydelse mötet med icke-albanska muslimer har haft för henne. Hon talar bland annat om en känsla av tvång, att hon inledningsvis kände sig tvungen att följa religiösa råd från andra icke-albanska muslimer. Detta skedde till följd av en inre oro hos ”Arbërore”, i att som ”muslim” inte hamna utanför eller verka annorlunda jämfört med de andra muslimerna. Senare väljer hon dock att överge de praktiker vilka hon fick påtryckta av andra. Detta menar hon var på grund av att hon inte ville ta efter sådant, vilken inte överensstämde med hur islam praktiserades i hennes hemland, Kosovo. Detta kan också uppfattas som en form av ”albanskhet”, att ”Arbërore” endast väljer ut de delar vilka passar ihop med hennes etniska identitet. Hon uttrycker en vilja att inte gå emot vad islam innebar i hemlandet, endast hennes ”albanska” form av islam passar med hennes världsbild och förståelse av vad det innebär att vara en kosovoalbansk ”muslim”.

Beträffande specifikt ”Arbërores” beskrivning av de icke-albanska muslimernas ”påtryckningar”, kan vi notera att framställningen påminner om den bild Endresen beskriver i relation till ”Albanianism”. Mer specifikt syftar jag på den ”negativa delen” av Endresens beskrivning. Endresen framställer denna del som en misstänksamhet, gentemot andra grupper utanför den albanska gemenskapen. Dessa grupper misstänkliggörs, i den mening att de uppfattas som att vilja skapa splittring bland den albanska gemenskapen. Medan den albanska gemenskapen är ”civiliserad” och ”autentisk”, är dessa grupper ”farliga” och ”primitiva”. Deras slutliga mål är att manipulera och politisera religion. ”Arbërore” talar i en liknande ton, som Endresen beskriver. Hon vill inte förlora sitt eget arv, det som kan räknas som religion men ändå passar in med att vara alban. Men hon vill inte bli påverkad av ”de andra grupperna”, de icke-albanska muslimerna. Hon vill inte exempelvis ta emot tider för fastan under ramadan, eftersom det inte stämmer överens med hennes förståelse av islam. Hennes reaktion till dessa påtryckningar blir därför enligt min mening, ett exempel på hur misstänkliggörandet som Endresen redogör för, kan visa sig i verkliga diskussioner och vardagliga upplevelser hos svenska kosovoalbaner (Endresen 2013, s. 221).

Förutom att försöka förstå respondenternas svar utifrån ”albanskhet”, kan vi även jämföra med vad den tidigare forskningen har att säga i relation till studiens material. Vi kan exempelvis försöka jämföra den första artikeln i min tidigare forskning, med mina egna

iakttagelser. Artikeln i fråga, vilken är skriven av Mentor Beqa, Ardian Muhaj och Ferid Piku, heter "The Revival of Religion in Albania: A Comparison of Cham, Kosovar and Bosniak Attitudes toward Proselytization and De-Sunnification". I artikeln menar författarna bland annat att kosovoalbanska immigranter, vilka har immigrerat till Albanien, kan förstås utifrån SIT – Social Identity Theory. Teorin innebär att en persons tillhörighet till en viss grupp, kan till en viss del definiera ens personliga identitet. Vidare beskriver författarna att inom de grupper vilka ingick i studien, fanns det primärt två egenskaper vilka ansågs vara de viktigaste. Dessa var de religiösa och etniska identiteterna. Detta gällde för både den individuella och kollektiva identiteten. Trots individuella och kollektiva egenheter, såg alla tre gemenskaper religion som något, vilken var en del av den historiska identiteten (Beqa, Muhaj & Piku 2022, s. 49). Detta har inte reproducerats inom denna studie. Vissa respondenter har varit villiga att hålla islam som en grund och kalla sig troende, men ingen av dem har vid något tillfälle under intervjuerna uttryckt att religion är en del av deras historiska identitet. För andra, som exempelvis "Kastriot", är religion något som definitivt är av närmast inget intresse. Man är alban oavsett vad, det kan man inte välja. Religionen hör inte ihop med detta och kan därför inte korreleras med att vara alban eller det albanska folkets historia.

Dessutom kan Albert Dojas artikel prövas, i förhållande till studiens material. Delar av Dojas argumentation är mer teoretiska i sin natur, vilken gör det mer utmanande att jämföra dem med denna studie. Doja redogör i sin artikel "The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation", bland annat för hur den religiösa konverteringen hos albaner har försiggått och vilken betydelse den har haft för den kollektiva albanska identiteten. Doja menar att albaner har kunnat modifiera deras religiösa kultur, för att kunna matcha den med den etniska identiteten. Därigenom har den egna etniska identiteten bevarats. Detta har möjliggjorts genom att den kollektiva etniska identiteten inte har varit beroende av den religiösa tillhörighetens beständighet, vilken blir speciellt relevant när sociala och kulturella transformationer sker i samband med den osmanska invasionen. I detta läge blir en gemensam nämnare mellan olika religiösa traditioner alltmer betydande, det albanska språket - shqip (Doja 2000, s. 426, 430–431). Vissa delar av Dojas analyser passar inte in i mina egna, och vissa aspekter gör det. Dojas beskrivningar av albansk historia, kommer exempelvis inte på tal under studiens gång överhuvudtaget, med undantag för något eller några enstaka tillfällen där något kort omnämns. I relation till dessa delar kan vi därför konstatera att Dojas artikel inte stämmer överens med denna studie.

Men andra aspekter erinrar mer om vad denna studies respondenter berättar. Till exempel beskriver Doja att den religiösa kulturen har modifierats, för att matcha den etniska identiteten. Detta påminner om vad vissa respondenter framställer i denna uppsats, när de hävdar att de till exempel är muslimer men främst albaner, eller att de är troende men endast har islam som en grund. Vad Doja beskriver här, stämmer enligt min mening överens med min analys om "albanskhet". Att den albanska identiteten exempelvis alltid står först och är överlägsen andra faktorer, däribland religion. Detta kan bidra med att förklara varför religiös konvertering har inneburit religionens modifiering till att vara alban, snarare än det omvända vilken kan tänkas vara mer tilltalande att anta. I detta avseende stämmer Dojas forskning mer överens med min studie.

## 7. Slutsatser

I detta kapitel presenteras studiens slutsatser, i syfte att besvara de två forskningsfrågor vilka uppsatsen har utgått från. Slutsatserna presenteras i relation till följande frågeställningar: ”Vad har svenska kosovoalbaner för livsminnen av religion?” och ”I vilken mån betyder religion något för svenska kosovoalbaner idag?”.

Inom ramen för detta kapitel diskuteras även hur slutsatserna från denna studie kan utvecklas i vidare forskning. Dessutom diskuteras även på vilka sätt studiens resultat kan ha implikationer för svensk skola.

### 7.1 Studiens slutsatser

I relation till frågeställning ett ”Vad har svenska kosovoalbaner för livsminnen av religion?”, kan vi dra slutsatsen att det utifrån denna studies material finns två primära områden av livsminnen. Dels har vi bajram och traditioner vilka kan förknippas med bajram. Här ingår minnen av att exempelvis fira bajram och hur det var en plats vilken förknippas med glädje och presenter, under ens uppväxt. Även mat ingår i detta område, som exempelvis minnen av att stå i kö inför fastan under ramadan. Det andra området är livsminnen av släktingars religiositet. Detta område framstår inte i lika stor utsträckning som bajram, men utgör ändå en betydande del av diskussionerna om livsminnen. Här diskuteras bland annat livsminnen av föräldrars eller nära släktingars praktiserande av islam. Summan av dessa två områden blir att förstå respondenternas svar, utifrån en förståelse av religion i relation till meningsskapande symboler. Bitar av religion har under respondenternas uppväxt, varit integrerade med den kosovoalbanska kulturen. Bajram förknippades exempelvis inte med att vara trofast Gud, utan snarare med att träffa nära och kära eller att äta ”god mat”. Respondenternas livsminnen visar på en tillvaro, där vi återfinner religion inom kosovoalbansk kultur genom olika meningsskapande symboler. Mycket av respondenternas presentationer utav livsminnen av religion, passar med att annars religiösa aktiviteter, däribland bajram, har förlorat sitt huvudsakliga religiösa värde och istället blivit en del av kulturen. Av denna anledning dras också slutsatsen att respondenternas livsminnen visar tydliga tecken av en rad livsminnen i en kosovoalbansk kontext, där annars religiösa inslag istället utgör en del av kulturen. Att exempelvis bajram är en rolig fest, där släkten kan samlas och god mat kan ätas, snarare än en plats där högtidens religiösa budskap förkunnas.

I relation till frågeställning två ”I vilken mån betyder religion något för svenska kosovoalbaner idag?”, kan vi dra slutsatsen att religion, för de respondenter vilka har ingått i studien, som mest utgör en grund i livet. De flesta respondenterna hade inga problem att kalla sig själva troende, det vill säga att de trodde på Gud och enbart en gud. Men vid flera tillfällen uttrycks det att religion i helhet, inte är särskilt intressant som en del av vardagen.

Anledningarna har varit olika. För den ena kan det handla om att religion, i detta fall islam, inte ses som en nödvändighet för att ”ta sig till himlen”. För den andra kan det istället ha med ett generellt ointresse för religion, oavsett vilken religion det rör sig om. Det gemensamma är att betydelsen är svag för dessa respondenter, religion beskrivs aldrig mer än som en grund eller att personen ”är muslim”. I anknytning till denna frågeställning, har religionens samtida betydelse analyserats med hjälp av ”Albanianism”. Slutsatsen vilken uppnås med hjälp av ”Albanianism”, bidrar till att framställa en bild av varför betydelsen av religion kan vara svag. Detta görs genom att försöka uppfatta både vilka självbilder respondenterna har av sig själva, samt av andra icke-albanska grupper. Vad studien finner är att flera respondenter passar in i beskrivningen av ”albanskhet”, en framställning där den etniska identiteten står över den religiösa. Där stoltheten över den albanska historien, ges förtur över vilken religiös tillhörighet en alban har. En världsuppfattning, där man vill värna om den egna kollektiva identiteten, från främmande påtryckningar som hotar ”det albanska” i ens egna livsförståelse. Därför dras slutsatsen, att respondenterna visar tecken på ett förhållningssätt vilket stämmer överens med ”Albanianism”. Detta leder i sin tur till att studien, i åtminstone någon mån, kan bidra med en förklaring angående varför religionens betydelse för kosovoalbaner idag, ser ut som den gör.

## 7.2 Vidare forskning

Angående livsminnen av religion hos albaner alltigenom, finns det en stor potential i att forska om detta forskningsämne ytterligare. Det behövs mer underlag för att kunna ställa mer träffsäkra slutsatser om albansk religiositet och livsminnen av religion. Hur mycket spelar exempelvis den specifika kosovoalbanska identiteten in, i de slutsatser vilka presenteras i följande studie? Kan albaner hemmahörande från andra länder i närområdet, det vill säga länder tillhörande Balkan samt Italien, känna igen sig i vad mina respondenter beskriver? Dessa typer av forskningsfrågor och forskningsproblem kommer enligt min mening kräva betydligt mer forskning, för att få en mer adekvat bild av vilka livsminnen albaner som folkgrupp relaterar med religion.

Även forskningen om betydelsen av religion för kosovoalbaner idag, behöver utökas. Här krävs det möjligtvis, olikt livsminnen av religion, inte en breddning av vilka albaner som ingår i framtida forskning. Snarare menar jag att mer bör göras, i att förstå specifikt vad kosovoalbaner känner i relation till religion och varför. "Albanianism" är ett perspektiv, vilket bidrar till att förklara varför kosovoalbaner skulle ha ett ointresse för religion. Ifall liknande studier finner samma resultat, som denna studie, kan också flera perspektiv behövas för att bredda synfältet något. Framtida studier finner kanske att mina slutsatser, inte stämmer överens med deras. Då kan det bli särskilt aktuellt att använda alternativa perspektiv, för att analysera varför dessa respondenter säger som de gör och varför andra studiers resultat skiljer sig från denna studies resultat.

### 7.3 Implikationer för svensk skola

Följande uppsats och dess slutsatser, kan anses ha vissa implikationer för svensk skola. Även fast dessa implikationer inte är jordskred i sin natur, kan det vara av viss betydelse att fortfarande redogöra för möjliga implikationer som resultat av denna studie. En av dessa, är en möjlighet för lärare att bilda en bättre förståelse av kosovoalbansk religiositet. Detta gäller i synnerhet för religionskunskapslärare, vilka har en möjlighet att bättre förstå hur kosovoalbansk religiositet utspelar sig i en svensk kontext. Detta blir inte minst sagt relevant för lärare med albanska eller kosovoalbanska elever. Lärare kan i dessa fall närma sig eleverna, med en mer rik förståelse av dessa elevers egna upplevelser och uppfattningar av religion. Detta kan också leda till ett bättre relationsbyggande mellan lärare och elev, eftersom lärarens förståelse av elevens förutsättningar inför olika moment minskar risken för missuppfattningar. Exempelvis att bajram för en kosovoalban, kanske inte förknippas med samma egenskaper som hos andra icke-albanska muslimska grupper.

Dessutom kan studien bidra med en bättre självförståelse hos kosovoalbanska elever, i en situation där vissa personer med invandrarbakgrund kan vara osäkra på sin plats i Sverige. I detta fall kan studien vara en del av att bidra till en utveckling av den egna identiteten och självuppfattningen, hos de kosovoalbanska eleverna. I synnerhet gäller detta för de delar av min studie, vilka behandlar betydelsen av religion idag och analyserna om "albanskhets". Inom denna del kan eleverna jämföra med sina egna upplevelser och bilda en bättre förståelse av dem själva som person, i relation med att ha ett kosovoalbanskt ursprung. Detta ger dem bättre förutsättningar för att finna sin plats i livet, inom det svenska samhället. Det ger dem en bättre möjlighet att kunna förklara upplevelser i uppväxten och vardagen, i relation till

religion och att vara kosovoalban. Att till exempel förstå varför vissa icke-albanska muslimska klasskompisar bara äter halalslaktat kött, medan den egna upplevelsen har varit att kost utan fläsk räcker gott och väl. Att vissa etniskt svenska klasskamrater har svårt att förstå, hur en exempelvis ”icke-troende kulturell muslim” inte kan äta fläskkött, ifall de ändå inte tror på något i exempelvis spirituellt mening. Denna studie kan enligt min mening hjälpa kosovoalbanska elever att stärka självförståelsen i sådana situationer, att ens upplevelser kan förstås i ljuset av det albanska förhållningsättet till religion.

## 8. Litteraturlista

- Babuna, A. (2000). The Albanians of Kosovo and Macedonia: Ethnic identity superseding religion. *Nationalities Papers*, 28(1), s.67–92. DOI:10.1080/00905990050002461
- Beqa, B. Muhaj, A. & Piku, F. (2022). The Revival of Religion in Albania: A Comparison of Cham, Kosovar and Bosniak Attitudes toward Proselytization and De-Sunnification. *Context: Journal of Interdisciplinary Studies*. 9(2), 33–57. DOI: 10.55425/23036966.2022.9.2.33.
- Denscombe, M. (2018). *Forskningshandboken – för småskaliga forskningsprojekt inom samhällsvetenskaperna*. 4. uppl. Lund: Studentlitteratur.
- Doja, A. (2000). The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation. *Critique of Anthropology*, 20(4), 421–438. DOI:10.1177/0308275X0002000404
- Endresen, C. (2013). *Is the Albanian's religion really "Albanianism"? : Religion and nation according to Muslim and Christian leaders in Albania*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Etikprövningsmyndigheten (u.å). *Vem ska lämna samtycke till forskning på barn och unga?*. <https://etikprovningmyndigheten.se/faq/vem-ska-lamna-samtycke-till-forskning-pa-barn-och-unga/> [2024-11-25].
- Geertz, C. (2017). *The interpretation of cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books
- Mehmeti, J. (2016). Institutional Arrangements for Religion in Kosovo. *Context: Journal of Interdisciplinary Studies*. 3(2), 25–33.
- Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (2012). *European Social Survey (ESS) – 2012 – SMRE-mapped Data*. [https://www.smre-data.ch/en/data\\_exploring/dataset\\_cockpit#/mode/view\\_dataset/dataset/1580](https://www.smre-data.ch/en/data_exploring/dataset_cockpit#/mode/view_dataset/dataset/1580) [2024-12-28]

# Bilagor

## Samtyckesblankett

**Samtycke till deltagande i en studie om svenska kosovoalbaners religiositet i Stockholmsområdet.**

## Medgivande

- **Jag bekräftar härmed att jag har tagit del av skriftlig och muntlig information om studien och accepterar att delta.**
- **Jag har fått möjlighet att ställa frågor om studien.**
- **Jag har fått information om att de uppgifter som samlas in om mig kommer att behandlas konfidentiellt, på ett sådant sätt att min identitet inte kommer att avslöjas för obehöriga.**
- **Jag är medveten om att min medverkan är helt frivillig och att jag när som helst och utan närmare förklaring kan avbryta mitt deltagande.**

**Ort och datum**

---

**För och efternamn**

---

## Namnteckning

---

## Intervjuguide

### Introduktion

- Kan ni ge mig lite information om er själva?

### Identitet och livsminnen

- Vilken religiös tradition tillhör din familj?
- Hur har ni upplevt religion under eran uppväxt?
- Skulle ni säga att era släktingar var religiösa? I sådant fall på vilka sätt har ni upplevt att era släktingar var religiösa?
- Fanns det vissa speciella händelser där religion blev mer aktuellt? Vilka isåfall?
- Hur kommer ni ihåg mötet med andra familjer som hade samma religion? Var alla lika troende/icke-troende som eran familj?
- Hur kommer ni ihåg mötet med andra religioner hos albaner?
- Hörde ni någonsin uttrycket ”Feja shqiptare është shqiptaria (den albanska tron är albanskhet)” under eran uppväxt? Var det något som äldre brukade säga?

### Betydelse

- Skulle ni säga att ni är religiösa eller tillhörande en religion idag?
- Vad betyder religionen för er idag?
- Känner ni att religion betyder något för albaner som folk idag? Vilka betydelser har det isåfall?
- Betyder religion något för er som en del av det albanska folket eller att vara alban?
- Känner ni att eran tro eller praktik har förändrats sedan ni har kommit till Sverige? Isåfall hur?
- Tror ni att religion betyder mer eller mindre för svenska albaner idag, jämfört med tidigare generationer?
- Tycker ni att religionen betyder samma sak för er som för andra medlemmar som inte är albaner?
- Skulle ni säga att svenska albaner har ett unikt sätt att se på religion? Är det något gammalt, eller något nytt?