

UNIVERZA V LJUBLJANI

FILOZOFSKA FAKULTETA

ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO IN ODDELEK ZA ETNOLOGIJO IN KULTURNO
ANTROPOLOGIJO

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2018

MAŠA POTOKAR

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO IN ODDELEK ZA ETNOLOGIJO IN KULTURNO
ANTROPOLOGIJO

DIPLOMSKO DELO

Muslimanski pogrebi v Sloveniji

Študijski program:

SOCIOLOGIJA IN ETNOLOGIJA IN
KULTURNA ANTROPOLOGIJA

Dvodisciplinarni program 1. stopnje

Mentor: izr. prof. dr. Jaka Repič

Somentorica: doc. dr. Anja Zalta

LJUBLJANA, 2018

MAŠA POTOKAR

Izjava o avtorstvu

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo in da so uporabljeni viri in literatura korektno navedeni.

Ljubljana, 7. septembra 2018

Maša Potokar

Izjava kandidata / kandidatke

Spodaj podpisani/a _____ izjavljam, da je besedilo diplomskega dela v tiskani in elektronski objavi istovetno in dovoljujem objavo diplomskega dela na fakultetnih spletnih straneh.

Datum:

Podpis:

Spodaj podpisani/a _____ izjavljam, da je diplomsko delo/magistrsko delo/doktorska disertacija jezikovno brezhibno/a in prevzemam odgovornost za opravljen jezikovni pregled.

Podpis:

Datum:

KAZALO VSEBINE

1. UVOD	7
2. ISLAM NA SLOVENSKIH TLEH	9
2.1. Islamska skupnost Slovenije	10
2.2. Prizadevanja Islamske skupnosti za muslimanska pokopališča na slovenskih tleh	11
3. MUSLIMANSKI POGREB.....	13
4. KAJ PA V SLOVENIJI?	16
5. MUSLIMANSKA POKOPALIŠČA V SLOVENIJI	19
5.1. Log pod Mangartom	21
5.2. Ljubljanske Žale	22
5.3. Pokopališče na Jesenicah	24
6. INTEGRACIJA MUSLIMANOV IN NJIHOVA IDENTITETA	26
6.1. Muslimani v Sloveniji v vlogi »outsiderjev« z bojem identitet	26
6.2. Integracija muslimanov v slovenski prostor	32
6.3. Pogrebne prakse: Pokop v Sloveniji ali prevoz umrlega v domovino	35
7. SKLEP	42
8. VIRI IN LITERATURA	44
9. POVZETEK/ABSTRACT	55

KAZALO FOTOGRAFIJ

Fotografija 1: Tipični nišan v Bosni in Hercegovini (Vir: Sogovornik iz Brezovice, 23.5.2018, Kladuša)	14
Fotografija 2: Nišan na ljubljanskih Žalah.....	15
Fotografija 3: Grob na ljubljanskih Žalah brez nagrobne plošče	15
Fotografija 4	17
Fotografija 5: Ločen del muslimanskega pokopališča na Jesenicah.....	24
Fotografija 6: Vizualna usklajenost nagrobnikov	25
Fotografija 7: Leseni nišan.....	25
Fotografija 8: Muslimanski grob na Žalah z dvema osebama	37
Fotografija 9: Grob sogovornikove mati v Bosni in Hercegovini (Vir: Sogovornik iz Brezovice, 23.5.2018, Kladuša)	40

1. UVOD

V svoji diplomski nalogi sem raziskovala muslimanske pogrebe na pokopališčih v Sloveniji. Osredotočila sem se na problem urejanja, zaznamovanja prostora in način pokopa muslimanov v Sloveniji ter obravnavala prakse pokopavanja umrlih v skladu z muslimanskimi načini in predpisi. Zanimalo me je tudi vprašanje, kdaj pride do muslimanskega pokopa v Sloveniji in kdaj do prevoza umrlega nazaj v domovino, če so bili umrli priseljenci – največkrat iz Bosne in Hercegovine – ter zakaj pride do tega. Ob tem sem bila primorana upoštevati tudi sam proces integracije muslimanov v Sloveniji in problematiko dvojnih ali hibridnih identitet. Vključila sem spremembo vloge žensk muslimank, ki sicer ponavadi niso prisotne na pogrebih in odgovorila na vprašanje, če so lahko prisotne na muslimanskem pogrebu v Sloveniji.

Namen diplomske naloge je raziskati, kakšne možnosti imajo muslimani – zlasti Bošnjaki – v slovenskem prostoru pri pokopu. Moja raziskava je osredotočena zlasti na Bošnjake, ki predstavljajo največji del muslimanske populacije v Sloveniji, obenem pa sem imela tudi največ stikov in pogovorov s predstavniki te skupnosti.

Izhodiščne teze so naslednje:

1. Muslimani v Sloveniji ne morejo v celoti upoštevati svojih verskih predpisov ob pokopu sovernika.
2. Veliko umrlih muslimanov takoj po smrti prepeljejo v Bosno in Hercegovino, še posebej, če si to lahko privoščijo. To velja tako za imigrante kot tudi za v Sloveniji rojene muslimane bosanskega porekla.
3. Večina umrlih muslimanov, katere prepeljejo v domovinsko deželo, je imigrantov starejše generacije in Slovenije niso dojemali kot domovino.
4. Mlajše generacije muslimanskih priseljencev, ki živijo v Sloveniji, dojemajo Slovenijo kot svojo domovino, zato je za njih pokop v slovenskem prostoru logičen in sprejemljiv.
5. Ženske so lahko prisotne na muslimanskih pogrebih v Sloveniji, če si to želijo.

Do teh izhodiščnih tez sem prišla z različnimi metodami dela. Opravila sem polstrukturirane intervjuje z verniki iz Grosuplja, Brezovice in Iga. Ob tem sem skušala najti sogovornike, ki so poskušali pokopati svoje svojce v Sloveniji upoštevajoč muslimansko pogrebno prakso, kolikor jim je to dopuščeno, in jim je to tudi uspelo. Moja sogovornica ob tem raziskovalnem

vprašanju je bila starejša muslimanka, ki živi v Grosuplju, in katera je hotela pokopati svojega moža v Sloveniji po muslimanskih pogrebnih predpisih. Moj drugi sogovornik iz Grosuplja je bil moj znanec. Ob smrti njegove babice so jo prepeljali nazaj v Bosno in Hercegovino. Moj tretji sogovornik prihaja iz Brezovice, kjer je živela zadnjih 50 let tudi njegova sedaj pokojna mati. Njen pogreb so opravili v Bosni in Hercegovini. Moja četrta sogovornica je bila muslimanka, ki živi na Igu in je skupaj z družino opravila pogreb tete na Ljubljanskih Žalah. Pogovor sem opravila tudi s Senadom Karišikom, imamom in predstavnikom Islamske skupnosti v Ljubljani. V pogovoru z njim sem se osredotočila na enaka vprašanja, ki sem jih zastavila ostalim sogovornikom. Ob tem sem imela priložnost dobiti največ informacij o pogrebni praksi muslimanov in kako so svoje pogrebne prakse prilagodili slovenskemu okolju in zakaj. Za boljše razumevanje procesov integracije sem obiskala in dokumentirala pokopališča in nagrobnike na ljubljanskih Žalah in na Jesenicah. In navsezadnje, pregled virov in literature mi je omogočil uvid v različne prakse pokopavanja muslimanov.

2. ISLAM NA SLOVENSKIH TLEH

Ob stiku oziroma prepletu islama s krščanstvom je prišlo do veliko sprememb, na katere se je morala navaditi tako ena kot druga stran. Kot piše David Waines, so se v 19. stoletju razmere v muslimanskem svetu spreminjale tako hitro, da so bili hitri odgovori na te spremembe nujni, in sicer predvsem ustvarjalno ohranjanje muslimanske kulture in prilagajanje na dramatične spremembe nove realnosti. Evropski fenomen prisotnosti islama predstavlja skupen izziv, in sicer na eni strani za Evropejce, ki so že živeli tam in med katere so se naselili muslimani, na drugi strani pa za same muslimane. Takšna izkušnja je lahko nova in tuja na obeh straneh prav v sedanjih časih z dandanašnjimi imigracijami. Za muslimane takrat in danes – vsaj za tiste, ki so skupaj s seboj prinesli močno navezanost na svojo versko kulturo – je ta prenos prinesel ogromno težavo: kako biti musliman v družbi, kjer so sekularne norme močno zakoreninjene, in kjer je tradicionalno versko izražanje krščanstvo? Z drugimi besedami: kako biti musliman v nemuslimanskem svetu (Waines 1995: 213 – 258)? V Evropi, kjer muslimani predstavljajo manjšino, poteka nadvlada enih – torej kristjanov – nad drugimi – muslimani, čemur rečemo politična hegemonija. Po Gramsciju hegemonija na kratko pomeni prevlado vladajočega razreda nad podrejenimi razredi in skupinami, to prevlado pa reproducira in krepi ideološko zavest družbe (Vreg 1986: 17). Kljub temu, so jim po besedah Elvisa Ahmeda Pašića v večini držav zagotovljene, prav tako kot ostalim, verske pravice z ustavo, a imajo še vedno veliko težav pri prakticiranju vere (2002: 29). Težko jim je predstaviti duhovne vire islama, saj velika večina muslimanov pripada sloju imigrantov, delavcev, torej ekonomsko šibkejšemu sloju (Karić 2013: 134).

Na slovenskih tleh je do srečevanja krščanstva z islamom prihajalo že v prejšnjih stoletjih. Prva večja skupina muslimanov v Sloveniji se je stalno naselila v drugi polovici 20. stoletja. Muslimani so se v času Jugoslavije preseljevali v Slovenijo zaradi predvsem ekonomskih razlogov, saj je bila Slovenija gospodarsko bolj razvita od ostalih jugoslovanskih držav. V Slovenijo je leta 1992 zaradi vojne v Bosni in Hercegovini prišlo okoli 45.000 beguncev, med katerimi je bilo 80% Bošnjakov muslimanske veroizpovedi. V drugi polovici 90. let se je vojna končala in večina se jih je kasneje vrnila v Bosno in Hercegovino, mnogi pa so ostali v Sloveniji zaradi neurejenih razmer v domovinski deželi (Hajdarević 2015: 10 – 11).

2.1. Islamska skupnost Slovenije

V Sloveniji je Islamska skupnost, kot ena izmed 31 verskih skupnosti v Sloveniji (Klemen 2008: 11), pričela s svojim uradnim delovanjem leta 1976, njeni institucionalni začetki pa segajo v šestdeseta leta (Pašić 2002: 108). Kot sem omenila že prej, islam predstavlja v Sloveniji drugo največjo religijo glede na število vernikov, torej sledi takoj za krščanstvom. Po statističnih podatkih se je leta 1991 v popisu prebivalstva za pripadnike muslimanske veroizpovedi opredelilo 1,5% prebivalstva in v tem letu naj bi v Sloveniji živel okrog 29.719 muslimanov. Njihovo število se je do leta 2002 povečalo kar za 59% (Pašić 2006: 88). Po podatkih popisa prebivalstva iz leta 2002 je bilo v Sloveniji skupnega števila prebivalstva 1.964.036, od tega 47.488 muslimanov, kar predstavlja 2,4% vsega prebivalstva (Statistični urad Republike Slovenije 2002), 80% tega deleža pa je priseljencev iz Bosne in Hercegovine, drugih 20% pa prihaja večinsko iz pokrajine Sandžak v Srbiji in Črni Gori, iz Črne Gore, Kosova in Makedonije (Isaković 1990: 7).

Slovenska Islamska skupnost se je leta 1994 odcepila od hrvaške in ustanovila izvršni organ Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, Mešihat v Ljubljani. Na čelu mešihata stoji mufti, ki zastopa muslimane v Sloveniji, imami jih zastopajo na lokalni ravni, imame pa določa Mešihat v Ljubljani. Mešihatu so podrejene vse lokalne skupnosti oziroma odbori ali džemati, katerih je v Sloveniji danes 14. Nahajajo se v Celju, Jesenicah, Ljubljani, Velenju, Mariboru, Kopru, Kranju, Škofji Loki, Trzinu, Kočevju, Postojni, Trbovljah, Ajdovščini in Novem mestu (Zupančič 2008: 10).

Islamsko skupnost sestavljajo ljudje različnih narodnosti in jezikov. Slovenski muslimani pripadajo sunitskemu islamu in predstavljajo homogeno skupino, po poreklu pa jih največ prihaja iz Bosne in Hercegovine (Zupančič 2008: 14). Njihov delež sega od 80% do 90% članov Islamske skupnosti, poleg njih pa Albanci, Romi, Turki, Arabci, študentje iz držav Gibanja neuvrščenih (Kalčić 2005: 202)...

Poleg Islamske skupnosti je v Sloveniji organizirana tudi Slovenska muslimanska skupnost, katero je ustanovil nekdanji mufti Osman Đogić v prizadevanju za popolno avtonomijo Islamske skupnosti Slovenije (RTV Slovenija 2006).

2.2. Prizadevanja Islamske skupnosti za muslimanska pokopališča na slovenskih tleh

Po besedah muftija Nedžada Grabusa muslimani in Islamska skupnost v Sloveniji nimajo nikakršnih težav, kar zadeva zakonsko ureditev pri vprašanjih verske enakopravnosti v Sloveniji. Največje težave, ki se pojavljajo, so praktične narave in največkrat prav v primeru smrti družinskega člana (Grabus 2011: 98) ali pa pomanjkanje prostorov za molilnice ali problem pridobivanja prostorov in raznih dovoljenj (Zupančič 2008: 22). V Pogovorih o prihodnosti Slovenije (2006: 68) Osman Đogić, prvi bošnjaški mufti v Sloveniji, opozarja na ključni problem, ki je pomanjkanje primerne prostora za izvrševanje elementarnih aktivnosti, kar ustvarja muslimanom občutek nelagodja in teren za frustracije, poleg tega tudi vtis diskriminacije. Proces integracije vidi kot občutljiv družbeni fenomen, državo pa kot vrhovno zaščitnico družbenega interesa, katera je dolžna napraviti okvir, v katerem se bodo odvijali pozitivni integracijski procesi.

Tako so postala muslimanska pokopališča ena izmed mnogih težav, s katerimi se soočajo muslimani v Sloveniji, saj jim ni omogočeno, da bi svoje umrle v vseh primerih pokopavali tako, kot jim vелеva religiozni protokol. Pa vendar se nam zdi, da je tudi za to težavo vsaj približno poskrbljeno, saj imamo trenutno v Sloveniji nekaj pokopališč, na katerih lahko muslimani pokopavajo umrle po svojih verskih prepričanjih oziroma jih upoštevajo vsaj toliko, kolikor jim to omogoča okolje.

Muslimanska pokopališča so postala v Srednji in Zahodni Evropi predmet javne razprave v tistem trenutku, ko se je muslimanska skupnost v Evropi preobrazila iz migrantske v stalno prebivalstveno skupnost. Stalno bivanje v nemuslimanski družbi je poleg drugih vprašanj na plan privleklo tudi vprašanja o tem, kaj storiti, če musliman umre v kraju, ki nima muslimanskega pokopališča. Večina muslimanov na zahodu si namreč želi biti pokopana na muslimanskem pokopališču (Pašić 2009: 49).

Islamska skupnost v Sloveniji si prizadeva za ustanovitev lokalnih muslimanskih pokopališč, popolnoma ločenih od drugih, ali pa vsaj zagotoviti ločeno parcelo znotraj obstoječega javnega pokopališča.

V etnologiji in kulturni antropologiji obstoja precej raziskav pokopališč, med temeljne raziskovalce v Sloveniji pa spada Mateja Habinc, vodja katedre za etnologijo Slovencev. V njenem delu »Gresta v nedeljo popoldne na pokopališče?« (Habinc 2000: 15) so pogrebni

rituali obravnavani kot ceremonije, kot zavestne kulturne oblike, ki nastanejo zaradi potrebe po olajšanju žalosti zaradi smrti in umiranja. Z antropološkega vidika naj bi imeli pogrebni rituali tri oblike: vplivanje na prihodnost umrlega, tolažba in zagotovitev dobrih razmer za preživele bližnje sorodnike in sodelovanje pri revitalizaciji skupine. Pri doseganju tega imajo po Catedri (1992: 82) pomembno vlogo ženske, ker naj bi pomanjkanje njihove ekonomske moči nadomestila njihova ritualna moč in nadzor.

Na prostor pokopališča je običajno vezana čustvena simbolika, katera je odprta v obe smeri, torej proti naravi in družbi. Zemlja se kot posrednica na splošno pojavlja pri vseh ritualih prehoda, pri pogrebnem ritualu prehoda pa spremeni truplom, kar zemlji obenem da posebne namene. Pokopališče je obenem vedno tudi prostor srečevanja živih, kjer je možno močno čutiti razlikovanje med družbenimi sloji (Habinc 2000: 21).

3. MUSLIMANSKI POGREB

Muslimanski pogrebi imajo vrsto pogrebnih predpisov, kateri izvirajo iz Korana, svete knjige islama. Iz te prve pozicije pa so se razvile različne in mnoge interpretacije pogrebnega obreda.

O dojetanju smrti pri muslimanih nam veliko razloži Kurdić, bošnjaški teolog, kateri je napisal Islamski bonton. Poudarja, da je prva zapoved muslimanov ob izgubi ljubljene osebe ta, da skušajo ostati prisebni in čimprej opravijo pogreb. Z njim je treba pohiteti in pokojnika pokopati takoj, ko je mogoče. Muslimanski bonton nam pove naslednje: če je bila dobra oseba, ji bo dobro, ko jo boste nosili, če je bila pa slaba, potem je to breme, ki se ga rešite (2007: 346). Prav zaradi poskusa prisebnosti pretirano jokanje ali kričanje na pogrebu oziroma *džemazi* ni dovoljeno, medtem ko je jok in žalovanje seveda sprejemljivo (Selena 2009). Po raziskavah Ele Porić, predstavnice Islamske skupnosti v Sloveniji, muslimani v času žalovanja ne jočejo pretirano, čeprav je smrt boleča, saj verjamejo v to, da je ločitev od umrlega le začasna (2012: 32). Ženske ne smejo biti prisotne na pogrebu.

Priprava umrlega poteka tako, da morajo biti oči pokojnika zaprte, telo pa v celoti pokrito s čisto, belo rjuho. Kasneje je prisotnim na pogrebu dovoljeno odkriti obraz pokojnega in ga poljubiti (Kurdić 2007: 345 – 347). Po besedah Elvine Babajić, direktorice pogrebnega zavoda, se najprej opravi umivanje umrle osebe, ki se imenuje gasul. Pokojnika operejo s čisto vodo in milom, na podoben način, kot se muslimani umivajo pred vsako molitvijo (b.n.l.). Če je pokojnik moški, umivanje opravi imam, če pa je pokojnica ženska, morajo umivanje opraviti ženske – duhovnica in ob njej ženske pripadnice ožje družine. Ob umivanju se bere določene dele Kur'ana, ponavadi 36. sura, ki govori o vstajenju mrtvih, nagradi in kazni na sodni dan (Porić 2002: 32). Po umivanju pokojnika zavijejo v popolnoma belo rjuho, imenovano *čefini* (Selena 2009). Če je moški, ga zavijejo v pet kosov, če je ženska, pa jo zavijejo v tri kose tkanin. Blago mora biti enostavno in ne kičasto (Ozbič 2014: 137).

Pokojnika nato položijo v krsto, če pa je le mogoče, na tabut – na desko s petimi stranicami. Pokrijejo ga s platnom, prinesejo pred zbrane udeležence pogreba in ga z desno stranjo obrnejo proti Mekki, se pravi pri nas proti jugovzhodu. Nato se opravi molitev, imenovana *Salatu-l-dženazah*, ki navadno poteka na pokopališču, po molitvi pa pokojnika odnesejo do groba, kjer ga pokopljejo. Takšne molitve se lahko udeležijo le moški, ženske pa lahko pridejo do groba šele, ko je pogreb končan. Na pokojnika poševno postavijo deske, ki med pokopavanjem preprečujejo neposredno padanje zemlje nanj (Selena 2009).

Upeljevanje v islamu ni dovoljena. Pokojnega bi po verskem izročilu morali pokopati tam, kjer je umrl. Vera jim brani, da umrle nosijo v mesta, kjer so bili rojeni (Kurdić 2007: 346). To pravilo velikokrat ni upoštevano prav zaradi selitev in begunstva muslimanov iz domovinskih dežel v druge. Prav tako je to velikokrat neupoštevano v primeru Bošnjakov, ki živijo v Sloveniji in so pokopani v Bosni in Hercegovini.

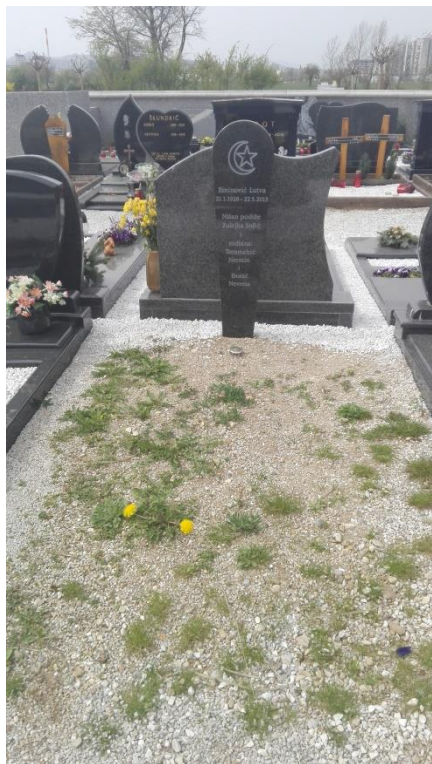
Ob raziskovanju vprašanja obeleževanja pokopališč sem se dotaknila nišarov in spomenikov in primerjava nišarov v Sloveniji z nišani, ki so postavljeni v Bosni in Hercegovini (glej Fotografija 1).



Fotografija 1: Tipični nišan v Bosni in Hercegovini (Vir: Sogovornik iz Brezovice, 23.5.2018, Kladuša)

Najstarejši nišani so v Bosni in Hercegovini nastali med 15. in 17. stoletjem. Lahko bi jih razdelili v tri glavne skupine. Prva skupina je po videzu najstarejša skupina. Sem spadajo nišani v obliki večjih obeliskov s skrajšano piramido pri vrhu, nad katero je izboklina, podobna polkrogli. V drugo skupino sodijo nišani v obliki večjih rastočih stel, ki se končujejo z dvokapno streho. V tretjo skupino spadajo nišani z nevešče izdelanim turbanom, pri katerih so klesarji postavljali turban neposredno na stelo. Vse tri skupine so zastopane v osrednji in vzhodni Bosni in Hercegovini, manj jih je v drugih predelih tega območja. Vsi nišani imajo skupne oznake, so arhaičnih oblik in grobo klesani. Na njih so pogosto znamenja polmeseca (Šeta 1997: 26 – 27).

Muslimani v nasprotju s kristjani ne odobravajo postavljanja velikih spomenikov ali pretiranega okraševanja grobov (Slena 2009). Takšnih nišanov je najti kar nekaj na Ljubljanskih Žalah (glej Fotografija 2).



Fotografija 2: Nišan na ljubljanskih Žalah

Zaradi praktičnih razlogov so značilni skromni *mezari* in *nišani* (spomeniki, preprosti kamni, ki so v zemljo postavljeni navpično), na katerega napišejo le ime in priimek pokojnika ter datum rojstva in smrti (Grah 2015).

Nekateri grobovi nastopajo tudi brez nagrobnih plošč (glej Fotografija 3).



Fotografija 3: Grob na ljubljanskih Žalah brez nagrobne plošče

4. KAJ PA V SLOVENIJI?

Ker je Islamska skupnost v Sloveniji večinsko bošnjaška, se bom v opisu in primerjavi muslimanskih pogrebov osredotočila na Bošnjake. Pogrebi Bošnjakov in Bošnjakinj v Sloveniji so podobni tistim v Bosni in Hercegovini in se razlikujejo le v sklepni stopnji. Na nekaterih pokopališčih v Sloveniji, to je na Jesenicah in Žalah ter v Mariboru, Kranju in Krškem, dopuščajo, da v večji oziroma manjši meri končajo obredni pogreb v skladu s svojo tradicijo. Tisti, ki niso preveč religiozni, niso pokopani v skladu z bošnjaško tradicijo. To velja predvsem v primeru tistih, ki so živeli v Sloveniji že pred vojno v Bosni in Hercegovini ter želijo, da bi bili pokopani po slovenskih šegah (Vrečer 1999: 326).

Muslimansko pokopališče v Mariboru velja za nekakšen zgled ostalim pokopališčem. Tam lahko verniki dokončajo pogrebne obrede v skladu s svojo tradicijo, izjema je le obvezna uporaba krste. Grobovi muslimanov so tam skupaj, tako pa jim velevala tudi tradicija:

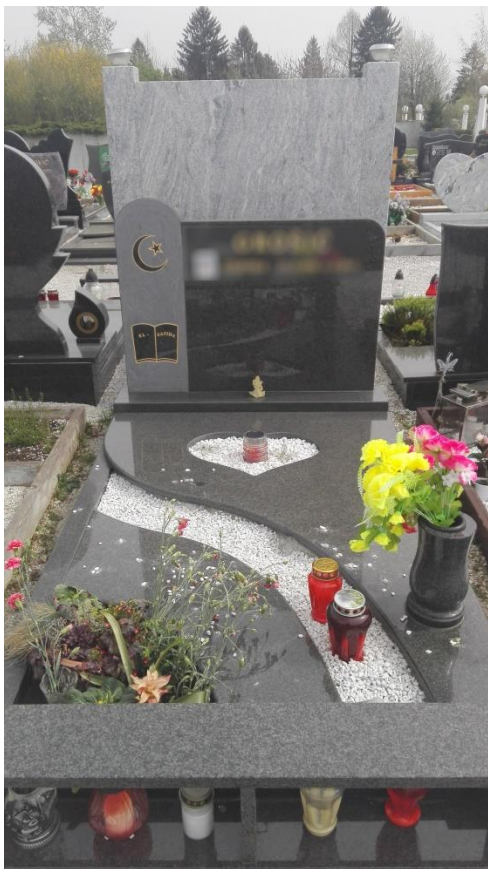
Multikulturni pristop tega mesta v smislu pogrebnih obredov Bošnjakov in Bošnjakinj dokazuje, da upoštevanje kulturne različenosti ni grožnja 'homogenosti' družbe, temveč pomeni korak bližje k enakopravni civilni družbi. (Vrečer 1999: 328)

Večina Bošnjakov in Bošnjakinj v Sloveniji pa pri obredu pokopa upošteva to, da truplo ostane v hiši en dan. Kot je opisano že zgoraj, truplo umijejo upoštevač delitev dela po spolu in položaju ter ga ovijejo v *ćefin*. Ta tkanina je velikega pomena, saj kaže na geslo »*Vsi enaki pred Boga*«. Ko opravijo molitev, *imam* vpraša prisotne ali odpustijo pokojnemu vse, kar je naredil slabega v življenju (Urh 2005/2006: 18). Žalujoči ponavadi ne nosijo črnine. Včasih so ženske nosile ruto, zdaj pa je to redek pojav. Ženske včasih med pogrebom počakajo ob pokopališčih ali pa pripravljajo hrano doma. V Sloveniji je sicer zelo pogosto, da so ženske prisotne na pokopališču, tudi ko se opravlja molitev. Imam Senad Karišik, član Islamske skupnosti v Sloveniji je pojasnil, da tudi sam dovoli, da za pogrebom hodijo tudi ženske, ker je sama *dženaza* (pogreb) po njegovem mnenju oblika molitve, ki pa je pravica tako moških kot žensk, zato ga to ne moti in ženskam tega noče vzeti. Ko se žalujoči vrnejo s pogreba, izvajajo *tevhid* – islamske kolektivne molitve za duše umrlih. Zraven pijejo sokove in jedo (Vrečer 1999: 326).

Imam Senad Karišik pojasnjuje, da skušajo pri pokopu umrlega na pokopališču Žale upoštevati čim več predpisov muslimanskega pogrebne obreda, seveda kolikor jim to dopuščajo okolje in zakoni. Nujno pa morajo upoštevati naslednje štiri stvari, opisane zgoraj: umivanje trupla, zavijanje trupla v *ćefin*, pokop v zemljo in molitev po pokopu.

Največja razlika med tradicionalnim pokopom v Bosni in Hercegovini in Sloveniji je, da morajo Bošnjaki in Bošnjakinje v Sloveniji uporabljati krsto namesto *tabuta* (Vrečer 1999: 328). Na nekaterih pokopališčih, kot so na primer ljubljanske Žale, ne smejo obrniti *kaburja* (krste) in trupla z desno stranjo proti Meki. Na pokopališčih na Jesenicah, v Mariboru, Kranju in Krškem jim to omogočijo tako, da dajo nekaj zemlje pod krsto (Vrečer 1999: 328). Prej že omenjeno, je upepelitev po njihovem verskem izročilu prepovedana, pa vendar je v Sloveniji po besedah Karišika vsak mesec vsaj en musliman upepeljen.

Muslimani naj ne bi okraševali svojih grobov oziroma nosili rož. Pa vendar sem med ogledom ljubljanskih Žal opazila, da se v našem prostoru to počne. Nekateri so na grobove nesli cvetje, videla sem tudi kakšno prižgano svečo (glej Fotografija 4).



Fotografija 4

Vse to pa lahko povezujem z vplivom drugih kultur, predvsem krščanske, na muslimane v Sloveniji. Na zahodu obstajajo različne navade obiskovanja pokopališč, predvsem v krščanskih predelih podeželja pa ljudje grobove obiskujejo občasno in jih krasijo s cvetjem (Thomas 1980: 20).

Cvetje se po tradicionalnem verovanju ni nikoli odnašalo na mezar (grob), a pod vplivom različnih drugih kultur zdaj to počnejo tudi nekateri muslimani. (Grabus 2011: 138)

5. MUSLIMANSKA POKOPALIŠČA V SLOVENIJI

V tem poglavju bom opisala muslimanska pokopališča v Sloveniji ter obrazložila, zakaj in kdaj so postala pomembna muslimanski populaciji v Sloveniji. Sodobna pokopališka dejavnost se je razvila najprej v večjih mestih in sicer zaradi zahtev po sekularizaciji. Sestavlja del komunalne dejavnosti oziroma komunalnega gospodarstva (Habinc 2000: 29), ureja pa jo Zakon o pokopališki in pogrebni dejavnosti ter o urejanju pokopališč (1984: 1875 – 1879) z navedkom, da ta dejavnost vključuje pogrebne storitve skupaj s storitvami v zvezi z upepeljevanjem in oddajanjem prostorov v najem. Urejanje pokopališč ob tem pomeni njihovo vzdrževanje, razdelitev prostora na zvrsti grobov, prekop le teh in opustitev pokopališč. Za vse to skrbijo komunalne organizacije ali pa krajevne skupnosti (Habinc 2000: 30). Sodobna pokopališča naj bi po Petroviću (1973: 13 – 14) združevala predvsem 2 najbolj pomembne in osnovne funkcije: prva funkcija je pokop, obiskovanje pokopališč in grobov in administracija kot javni del ali delo s strankami, druga funkcija pa je dovoz umrlih in ravnanje z njimi, ekonomski del, tehnična služba, prostori za delavce, delavnice in prevoz kot tehnološki del.

Muslimani lahko svoje svojce v Sloveniji pokopavajo ob asistenci hodže in v skladu z islamskimi predpisi, a morajo glede hitenja s pogrebom ob tem spoštovati Zakon o pokopališki in pogrebni dejavnosti ter o urejanju pokopališč (Kalčič 2007: 19). Pomemben je 11. člen, ki pravi:

Pokop oziroma upepelitev se opravi, ko je preteklo najmanj 36 ur od nastopa smrti. Ob večjih naravnih in drugih nesrečah, v vojni in izrednih razmerah, ko se opravi skupen pokop, lahko za zadeve zdravstvenega varstva pristojni občinski upravni organ ta rok skrajša. (Ur. 1. SRS, št. 10/2002)

Kot sem omenila že prej, je eden izmed ciljev Islamske skupnosti tudi dosežek, da bi pokopališča uredili v vseh mestih, v katerih so organizirani, to pa je v sedemnajstih krajevnih odborih muslimanov, ki so v Ljubljani, Celju, Škofji Loki, Kranju, Kočevju, Postojni, Koprju, Trzinu, Mariboru, Velenju, Trbovljah, Novemu mestu, Sežani, Novi Gorici, Krškem, Ajdovščini in na Jesenicah. Po Grahju (2015) je Islamska skupnost v letih 2007 in 2008 zaprosila ljubljanske Žale, da ji dodelijo novo parcelo. Odgovore so prejeli v slogu, da je stiska s prostorom prevelika, da pa se bo to uredilo v prihodnosti. Obenem pa predstavniki

Islamske skupnosti priznavajo, da pri svojem prizadevanju niso bili dovolj vztrajni, saj so se in se še zmeraj prvenstveno ukvarjajo z džamijo.

Sprva sta v Sloveniji obstajali le dve pokopališči, ki sta imeli predviden ločeni del za pokopavanje muslimanov, in sicer na Jesenicah in v Mariboru. Njun nastanek v prvi polovici devetdesetih let sovpada z začetkom vojne v Bosni in Hercegovini (Vrečer 1999: 328). Prav zaradi vojne prevoz umrlih v Bosno ni bil mogoč, ker je povečalo pogrebno dejavnost muslimanov v Sloveniji, po vojni pa je bil zaradi novih državnih mej in z njimi pogojenih novih razmer tak prevoz za marsikoga prevelik strošek. Muslimani so tako v večjem številu kot poprej začeli pokopavati svoje svojce v Sloveniji (Kalčič 2007: 20).

5.1. Log pod Mangartom

Muslimanska pokopališča sicer v Sloveniji niso novost. V času Avstro-Ogrske monarhije so bili med prvo svetovno vojno na soško fronto poslani muslimanski Bošnjaki, kateri so v okolico Loga pod Mangartom prišli v aprilu 1916. Tam so zaradi verskih potreb in z dovoljenjem oblasti v novembru zgradili tudi prvo in doslej edino džamijo v Sloveniji (Hajdarević 2015: 9). Bolj razširjene ugotovitve nam ponudi Pašić, slovenski antropolog in politolog, kateri pravi, da je od takrat pa do konca vojne je na soški fronti umrlo približno 1000 muslimanskih vojakov, od tega pa jih je večina pokopana na vojaškem pokopališču v Logu pod Mangartom. To pokopališče je torej najstarejše muslimansko pokopališče pri nas, ki je staro približno 100 let. Na tem pokopališču ležijo muslimanski padli vojaki pod križi, kar je v nasprotju z njihovimi verskimi predpisi. Obstajajo originalne fotografije, na katerih se vidijo islamski nagrobniki oziroma *nišani* tudi na pokopališču v Logu pod Mangartom. Kasneje so namesto *nišanov* postavili križe. Na pokopališču je kar nekaj grobov, v katerih leži več oseb hkrati, nekaj je tudi neznanih grobov (2005: 82 – 84). Muslimanskih pokopališč iz vojnega časa naj bi bilo v Sloveniji še več, a to pokopališče v Logu pod Mangartom je edino, ki se je ohranilo in je redno vzdrževano (Grah 2015).

5.2. Ljubljanske Žale

Novinar Matija Grah (2015) piše, da so leta 1917 so na ljubljanskih Žalah muslimanom odmerili parcelo, veliko približno 200 do 300 kvadratnih metrov onstran pokopališkega zidu in da so na njej muslimane pokopavali tudi še po drugi svetovni vojni. Ti muslimani, večina je bila Bošnjakov, so bili prekopani s prvotnega pokopališča, a dolgo se ni vedelo, kam so bili prekopani in kaj se je z njimi zgodilo. Tovrstno vprašanje se zdi Muratagiću, svetovalcu v Islamski skupnosti v Sloveniji, zelo pomembno, saj je tesno povezano s samimi začetki prisotnosti Bošnjakov in muslimanov v Sloveniji. Padli muslimanski vojaki so bili premeščeni v kostnico v ločenem prostoru na ljubljanskih Žalah. Le pokrov, ki zapira ta prostor, ima na vrhu vgraviran simbol polmeseca in zvezde, vse ostalo v kostnici je pod za muslimane neustreznimi verskimi simboli. Kljub temu, da so imeli padli muslimani v prvotnem pokopališču ločene grobove, so v kostnici med seboj pomešani in niso ločeni tako, da bi se lahko imensko vedelo, kdo je kdo (2014: 24 – 25).

Dopis iz leta 1962, ki ga je pripravila arh. Zdenka Vezovišek v imenu Zavoda za urbanizem z naslovom Podatki k variantnima predlogoma za premestitev židovskega in muslimanskega pokopališča, nam pove, da je bilo na tem starem muslimanskem pokopališču opravljenih 16 pokopov od leta 1948 do leta 1952, ko je bilo to pokopališče likvidirano zaradi nevzdrževanja in predvidene premestitve pokopališčne vrtnarije, ki bi zajela tudi kompleks muslimanskega pokopališča. Od tega leta naprej so izvajali pokope muslimanov na območju starega in razširjenega dela pokopališča. V dopisu piše, da so letno izvršili največ tri pokope, ostale pa domači prepeljejo v njihove rojstne kraje. Po izjavi iz leta 1962 tedanjega zastopnika muslimanov v Sloveniji bi za njihove potrebe zadostovala parcela v izmeri 200 kvadratnih metrov, medtem ko je predlog Zavoda za urbanizem predvideval približno 300 kvadratnih metrov (Muratagić 2014: 25).

Starejši člani IS se spominjajo nišanov (nagrobnih spomenikov), ki pa jih je zob časa popolnoma uničil in tako je izbrisan tudi materialni dokaz o več kot štiristo pokopanih muslimanih na Žalah med I. svetovno vojno, kot tudi o tistih, ki so bili pokopani med svetovnima vojnama in takoj po II. svetovni vojni. (Grabus 2011: 10)

Muslimani odtlej niso imeli svojih pokopališč. Veliko večino umrlih so pokopali v njihovih rojstnih krajih, preostale pa na pokopališčih skupaj z drugače verujočimi in neverujočimi (Grah 2015).

Na tem pokopališču je bilo v zadnjih dveh desetletjih spet mogoče pokopavanje v skladu z muslimanskimi pravili, vendar je bilo skupnega prostora le za okoli sto umrlih, tako da se je pokopališče razmeroma hitro zapolnilo. Po svojih lastnih opazovanjih lahko rečem, da trenutno ni tako. Med dokumentiranjem pokopališča na ljubljanskih Žalah sem opazila, da je tudi na tistem delu, kjer so večinsko pokopani muslimani, in le redko med njimi tudi drugi, veliko mest prostih. Ravno med mojim obiskom so prekopavali nekaj grobov in mi povedali, da je veliko takšnih, ki jih svojci ne vzdržujejo ali pa ne plačujejo. Videti je bilo, kot da je še kar veliko prostora.

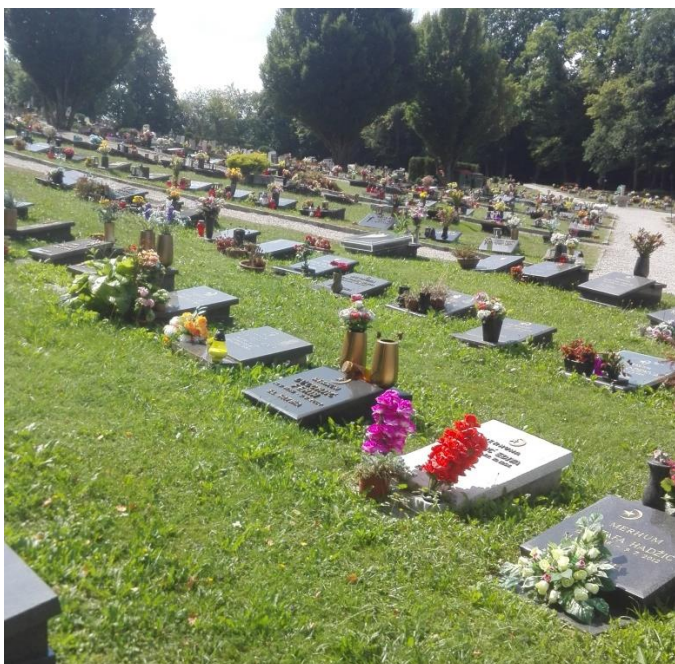
5.3. Pokopališče na Jesenicah

Na Jesenicah imajo muslimani načeloma ločen del pokopališča (glej Fotografija 5). Ob dokumentiranju pokopališča sem opazila, da se ponekod pojavljajo muslimanski in krščanski nagrobnik eden poleg drugega, vendar je glavni del muslimanskih grobov ločen.



Fotografija 5: Ločen del muslimanskega pokopališča na Jesenicah

V skladu s komunalnimi predpisi so nagrobniki na muslimanskem pokopališču vizualno usklajeni z drugimi nagrobniki nemuslimanskih pokojnih (glej Fotografija 6). V bistvu se z ničemer ne vidi, da gre za muslimanski del pokopališča, razen z vgraviranim polmescem in zvezdo namesto križa in napisom merhum/a, ki pomeni pokojni oziroma pokojna (Kalčić 2004: 20).



Fotografija 6: Vizualna usklajenost nagrobnikov

Grobovi, ki še nimajo nagrobne plošče, so označeni z lesenim *nišanom*, namesto z lesenim križem, kot je pri kristjanih (glej Fotografija 7) (Kalčič 2004: 20).



Fotografija 7: Leseni nišan

Teren pokopališča ne dopušča, da bi bili vsi pokojni obrnjeni z desno stranjo proti Meki (Kalčič 2004: 20).

6. INTEGRACIJA MUSLIMANOV IN NJIHOVA IDENTITETA

6.1. Muslimani v Sloveniji v vlogi »outsiderjev« z bojem identitet

Ob razpravljanju medetničnih odnosov je pomembno omeniti socialnega antropologa Fredrika Bartha in njegovo knjigo *Ethnic Groups and Boundaries*. Etnična meja je tista, ki definira skupino. To so socialne meje, torej meje, katerim dajemo pozornost. Obenem etnična meja kanalizira socialno življenje in pomeni kompleksno organizacijo obnašanja in socialnih relacij. Če identificiramo drugega kot člana iste skupine, to pomeni deljenje kriterija obsojanja in vrednotenja. Dihotomija nastopi s tistimi drugimi, ki jih prepoznamo kot tujce na drugi strani meje, kot člane druge etnične skupine. To nakazuje na prepoznavanje limitov deljenega razumevanja, razlike v kriteriju obsojanja vrednosti in nastopanja ter omejitev interakcije (1969: 15).

Medetnični odnosi so sestavljeni iz dveh elementov: insider in outsider. Ta odnos temelji na dihotomiji pripadnik – nepripadnik, torej na delitvi na nas in njih in s tem na videnju drugega kot nam drugačnega, tujega, nelastnega. Biti outsider lahko s seboj nosi negativne konotacije: biti nesposoben razumeti življenjski svet in rutino vsakdanjega življenja insiderja ter imeti nižjo socialno moč. S seboj ta odnos nosi neenakomerno porazdelitev družbene moči, saj z vidika etnične stratifikacije pripada avtohtonim etničnim skupinam v primerjavi s priseljskimi skupnostmi pogosto večja družbena moč. Outsiderji so pogosto, a ne vedno, pripadniki priseljskih oziroma manjšinskih skupnosti (Sedmak 2002: 117 – 118). Določitev kdo je outsider pa variira glede na tisti subjekt, ki ga definira (Breger in Hill 1998). V Sloveniji se muslimane, zaradi neavtohtonosti religije in pogosto priseljske konotacije, praviloma obravnava in predstavlja za Druge – torej tiste, ki so radikalno drugačni od domače družbe.

Kot outsider se tujec znajde v situaciji, kjer poskuša razumeti in interpretirati kulturni vzorec skupine, v katero je stopil in s tem označuje vse posebne vrednote, institucije in sisteme za usmerjanje in vodenje, kot so ljudske navade, šege, zakoni, običaji, etika, moda (Schutz 1987: 1620 – 1628)... Po Sedmakovi tujčevo vedenje ne vzdrži preizkušnje novega okolja. Spozna, da se princip delovanja novega družbenega okolja razlikuje s shemo svojega običajnega mišljenja, kar zamaje njegovo zaupanje v veljavnost mišljenja »kot ponavadi«. Znajde se v situaciji, kjer se razveljavi celotna do sedaj nevprašljiva interpretacijska shema. Šele ko

spozna določene interpretativne funkcije novega kulturnega vzorca, si ga lahko začne prisvajati kot svojo lastno shemo izražanja, pri tem pa običajno naleti na številne ovire. S tem se znajde v položaju marginalnega človeka ali kulturnega hibrida – na meji med dvema različnima vzorcema skupinskega življenja, ne da bi vedel, kateremu pravzaprav pripada (2002: 117-124). Svojo etnično identiteto opredelijo s primerom pol-pol, kar daje občutek, da niso ne eno ne drugo in ne spadajo ali pripadajo nikamor (Vižintin 2015: 212). Alenka Bartulović nam poda pojasnitev po Homiju Bhabhe, kateri skupaj z večino raziskovalcev priznava, da so vse kulture neizogibno ukleščene v procese kulturne hibridizacije (Bartulović 2013: 364). Hibridnost opredeli kot ustvarjanje nove, vmesne kulture, katere rezlutat je oblikovanje vmesnih identitetnih pozicij, saj s procesom kulturne hibridizacije nastaja nekaj novega in neprepoznavega, kot neko novo področje ustvarjanja pomena in reprezentacij (Bhabha 1996).

Med termini glede kulturne, etnične in jezikovne raznolikosti znotraj družbe in pri posameznikih se predlagajo naslednji: kulturna mešanost, sestavljena identiteta, hibridna identiteta... Termin kulturna mešanost predlaga Mateja Sedmak (2002) s pojasnilom, da je posameznik, ki predstavlja kulturno mešanje, enakovreden posamezniku, kateri ne predstavlja kulturnega mešanja (če je to sploh mogoče). Ljudje bi morali s ponosom in brez bojazni pred izločenostjo reči, da odsevajo kulturno mešanje. Mirjam Milharčič Hladnik (2011) predlaga za to termin sestavljena identiteta. Ta omogoča posamezniku, da se sam svobodno lahko opredeli kot pripadnik več kultur, jezikov, etničnih skupnosti, ver... Takšna identiteta obenem ne ocenjuje, ali je ena identiteta več ali manj vredna kot druga (Vižintin 2015: 216). Hibridna identiteta je skonstruirana najpogosteje s strani priseljske skupnosti. Takšna identiteta kot nekaj novega presega združitev dveh kulturnih identitet – matične etnije in gostujoče kulture (Haghverdian v Sedmak 2002: 271 – 272).

Ko želimo opredeliti identiteto, moramo upoštevati pomembno dejstvo, da identiteta vselej obstaja zgolj v kontrastu. Zahteva prostore drugačnosti in opozicijski protipol (Bartulović 2013: 136). Vsak posameznik pa se sam odloči, koga po dojemal kot Drugega, čeprav nas na to izbiro skušajo napeljati ideološki aparati države s svojimi strategijami (Bartulović 2007: 69). Pregled koncepta identitete nam ponudi Stane Južnič (1993: 9 – 12), politolog in antropolog. Z besedo identiteta, izrazom iz srednjeveške latinščine, označujemo način mišljenja. Ta pojem lahko razdelimo v 2 pomenska sklopa: prvič kot absolutna ali popolna identiteta, ki pomeni nedvomno enakost ali istost, drugič kot relativna ali pogojna identiteta,

kjer je poudarjena le velika bližina enakosti. Glede na pomensko razvejenost je lahko identiteta osebna ali skupinska, mogoče pa jo je razčleniti tudi na njene pojavne vidike.

Osebna identiteta se nanaša na posameznika in sestavljena je iz avtoidentifikacije in identifikacije. Avtoidentifikacija je tista, ki jo posameznik pripiše sam sebi in s tem sodi, da mu pripada in je njemu tudi lastna, medtem ko je identifikacija tista, ki je posamezniku določena s strani družbe – je družbeno dodeljena in priznana, včasih celo vsiljena skozi položaj, ugled, pravice in dolžnosti. V razviti družbi obstaja večje število, več vrst in vidikov pripadnosti in s tem identitet. Te se lahko med seboj prekrivajo, kopičijo in sčasoma navežejo na osebno identiteto. Skupinska identiteta tako predstavlja identiteto večje ali manjše skupine, katera je bolj ali manj ločena od osebne. Takšna je lahko izločena, da se v njej posameznikova identiteta skoraj že izgublja. S svojo osebno identiteto posameznik torej sooblikuje skupinsko in prispeva k njenemu vzdrževanju z vključenostjo v družbo. Tako je skupinska identiteta v bistvu sestavljena, kot nek seštevek. Takšna identiteta je integrirajoči del kulture. Pod tretjo točko Južnič piše o tem, da je identiteto mogoče razčleniti na njene pojavne vidike – najpomembnejši so: individualno-psihološka raven, antropološki vidiki (tukaj so pomembne predstave, ki jih ima posameznik ali skupina), splošna predstava o vstavljenosti človeka v svet in s tem določanje njegovega pomena, smotra in ciljev, nenazadnje pa še družbeni in kulturni vidiki, kateri izvirajo iz različnih pripadnosti ter politična pristojnost in domovinska pripadnost (Južnič 1993: 12 – 179).

Južnič nadaljuje s telesno identiteto, brez katere ne more biti kakšne druge, kulturno identiteto in etnično ter nacionalno identiteto. Slednje dve sta izraziti skupinski identiteti in sta med najbolj kompleksnimi, med seboj se pa ne ujemata vedno. Takšna identiteta je zapletena še zato, ker ima zapletene povezanosti z državo. Državni okvir je namreč pogosto pravi kontrast etničnosti in med temi identitetami vlada napetost. Težave se pojavljajo pri definiranju etnične identitete v razmerju do narodne in nacionalne. Narod naj bi se od etnije razlikoval po tem, da so v takšni globalni družbi že izpostavljeni politični in ideološki občutki pripadanja. Etnija se tako kaže kot nekakšno »splošnejše stanje« in v njej še ni prave ideološke razčlenitve o enkratnosti, zgodovinski avtonomnosti in kontinuiteti. Kriteriji etničnega razlikovanja so etnične meje, etnična distanca, trajnost in prehodnost etničnosti in narod. Etničnost se pokaže kot identiteta, ki je askriptivna, torej takšna, da je dodeljena z rojstvom v določeni etnični skupini ali skupnosti. Etničnost vežejo kontinuitete: bivalna ali teritorialna, biološko-genetična, jezikovna (komunikacijske skupnosti) in politična kontinuiteta (1993: 17 – 267).

Religiozna oziroma verska identiteta spada med tiste, ki etnično koroborirajo. Prispeva k večji izrazitosti vsake skupinske pripadnosti in zavezanosti, etničnemu opredeljevanju pa pomeni temeljni, včasih tudi izhodiščni način. Takšni identiteti je primerljiva ideološka, vendar nima istih kohezijskih možnosti. Povezana je z določanjem nadidentitete ali vrhunske identitete, katero človek pripiše božanstvu. V njej posameznik zaznava distanco med seboj in višjim (Južnič 1993: 291 – 294).

Nacionalna identiteta je medtem ena izmed najbolj zapletenih in protislovnih. Problematično je že samo ločiti globalno družbo (nacija) od naroda. Nacionalna zavest se oblikuje skozi daljša zgodovinska obdobja, posebno čvrsta in nedvoumna pa je, če je proces tekel sukcesivno – v stopnjevanju od etnične prek narodne zavesti, končno k jasnemu pripadanju državi, ki je nacionalna (Južnič 1993: 305 – 309).

Alenka Bartulović (2007: 65) ugotavlja, da večina ljudi obravnava identiteto kot vrednoto, ki je nedotakljiva in mora takšna tudi biti, saj je videna kot predpogoj za spiritualno blaginjo tako individualnih ljudi kot družbe. V nasprotju z nacionalno ideologijo antropologi ponujajo veliko enostavnih razlag na temo identitete, samo po sebi pa jo prikazujejo kot ekstremno dinamično, spremenljivo in nikoli dokončno formulirano. Po Baumanu (1992) takšno realizacijo reprezentira postmodernizem, ki močno nasprotuje »modern age-u« in njemu značilno konstantnemu poskušanju kontroliranja stalne identitete in omejevanju znotraj jasno zamejenih mej. Z neprimernostjo fiksirane identitete in njeno neukročeno naravo nadaljuje Stuart Hall (Bartulović 2007: 65). Identitete so fleksibilne ravno toliko, kolikor je fleksibilen kontekst, v katerem obstajajo (Kempny 2002: 10).

Bistveno je, da ima vsak individuum več identitet, katere se konstantno spreminjajo in med seboj prepletajo, tako pa lahko obstaja več nacionalnih identitet. Njihov obstoj je še večji sedaj v dobi globalizacije in transnacionalnih povezav, kar je dokazalo več raziskav o migracijah in življenjem v transnacionalnih skupnostih (Bartulović 2007: 66). Ljudje pripadamo različnim in več svetovom in se vedno znova znajdemo v poziciji, kjer smo enaki ampak obenem drugačni od ostalih (Inda in Rosaldo 2002: 19).

Muslimani se v večini sodobnih zahodnih družbah praviloma spopadajo z dvojno, trojno ali celo več identitetami: biti musliman, biti lojalen državljan, biti pripadnik etnične skupine, kateri pripada. Ker je v Sloveniji skoraj 92% muslimanov po poreklu iz Bosne in Hercegovine, situacijo omili geografska bližina domovine, katera jim omogoča ohranjati tesne

stike z le-to (Pašić 2006: 16 – 93), predvsem pa zgodovinske povezave z Bosno in Hercegovino v času sekularne države.

Kot vse etnične manjšine je tudi muslimanska v Sloveniji prisiljena razmišljati o svoji identiteti in skupnosti (Pašić 2006: 16). Muslimani v Sloveniji so oblikovali skupnost, v kateri jih združuje skupna religija in z njo povezan način življenja (Vobič Arlič 2007: 87). Uveljaviti muslimansko identiteto v Sloveniji je tako glavni cilj Islamske skupnosti (Klemen 2008: 11). Muslimanska identiteta je definirana kot specifične značilnosti muslimanskih družb, katere se po njih razlikujejo od ostalih narodov. Vključuje razumevanje, ki ga imajo muslimani o svoji religiji, motive delovanja in obnašanja, način participiranja na različnih javnih dogodkih itd. (Zalta 2010: 390). Castles in Davidson (2000: 135) menita, da je vloga religije pomembna pri imigrantskih skupinah in sicer pri ponovni izgradnji identitete ter pri razvijanju odpora v situacijah izključevanja in rasizma. Religija obenem lahko predstavlja nekakšno hrbtenico identitete, s čimer posamezniki kompenzirajo izgubo orientacije v družbi, še posebej takrat, kadar so to okoliščine ekonomske marginalizacije in socialne izolacije ter rasizma (Kastroyano 1996: 104).

Po Špeli Kalčič (2003: 14) se lahko pri muslimanih v Sloveniji na splošno govori o ustvarjanju nove skupne identitete, katera se konstruira okoli islamske vere. Največji vpliv na to, da islam v Sloveniji dobiva nove oblike, naj bi bila vojna v Bosni in Hercegovini v letih 1992-1999. Slovenska islamska skupnost naj bi bila bolj kohezivna, leta 2001 je tudi dobila svojega prvega muftija in se še vedno aktivno zavzema za izgradnjo mošeje v Ljubljani.

Islam morda predstavlja tudi skupni imenovalac, na podlagi katerega se oblikuje neka nova etnična identiteta, ki je zamišljena kot nekakšna transnacionalna skupnost v Sloveniji živečih muslimanov različnih narodnosti in ki izvirajo predvsem s teritorija bivše Jugoslavije. (Kalčič 2003: 17)

Za takšno transnacionalno identiteto muslimanov v Sloveniji navaja Kalčičeva (2003) 3 razloge:

1. Proces sekularizacije naj bi s propadom Jugoslavije izgubil svojo moč in z rekatoliziranjem slovenske družbe, so Bošnjaki in ostali muslimani živeči v Sloveniji pričeli z reislamizacijo v iskanju svoje identitete. Simboli islama naj bi postali vidni na oblačenju muslimank in v vedno bolj glasnih zahtevah po izgradnji mošeje.

2. Kot omenjeno že zgoraj, naj bi kohezivnost Bošnjakov in drugih muslimanov postala še večja med vojno v Bosni in Hercegovini (1992-1995) in po njej. Leta 1992 je v Slovenijo prišlo iz Bosne in Hercegovine prišlo okoli 70.000 beguncev, od tega jih je v Sloveniji ostalo 3.500 (Vrečer 1999). Kalčičeva (2003) reislamizacijo dojema kot reakcijo na diskriminacijo, ki so jo bosanski muslimani doživeli v vojni, saj je med vojno religija služila kot ideologija pri konstruiranju etničnih razlik in sovraštva.
3. Nazadnje Kalčičeva (2003: 19) še navaja dolgoletno čakanje na dovoljenje za gradnjo prve džamije in zahtevo po lastnem verskem objektu ter povezuje s sovražnim govorom in diskriminatornim diskurzem, vrhunec pa sta v slovenskih medijih dosegla od novembra 2003 do aprila 2004. S tem nakazuje na diskriminacijo vseh v Sloveniji živečih muslimanov.

Kar se tiče vprašanja narodne identitete Bošnjakov v Sloveniji je pomembno to, da nosi velik pomen ohranjanja in povezuje narod med seboj – še posebej veliko vlogo torej igra ravno zato, ker živijo v drugi deželi. Velik pomen ohranjanja nosi zato, ker s tem temeljno razlikuje ene od drugih znotraj večkulturne družbe. Narodna identiteta je sestavljena iz več segmentov, in sicer iz zgodovinskega, kulturnega, jezikovnega, prostorskega, političnega, socialnega. Bošnjaki v Sloveniji se zavedajo svojega zgodovinskega porekla in mitologije, deloma tudi še ohranjajo prostorno in jezikovno komponento, socialno komponento pa v precejšnji meri nadomešča država. Njihova posebnost je torej povezava z islamom, kar je neločljiv člen bošnjaškega narod in obenem tudi miselna ovira v razmejevanju pojmovanja verske in narodne identitete ter opredeljevanja (Tomšič 2010: 60).

6.2. Integracija muslimanov v slovenski prostor

Ob opredelitvi do svoje identitete, morajo muslimani še razvijati posamezne strategije prilagoditve v okolici, v kateri živijo (Pašić 2006:16). Ena izmed mnogih drugih prilagoditev je tudi sprejemanje, da ne morejo biti v celoti upoštevani vsi islamski predpisi pri pokopu svojcev v Sloveniji, druga rešitev je torej lahko pa prevoz umrlega nazaj v Bosno in Hercegovino. Ta rešitev je lahko nepopolna, saj nekateri priseljeni muslimani dojemajo Slovenijo kot domovino in bi bili radi pokopani tukaj, upoštevajoč svojo vero. Z rastjo generacij priseljencev v Sloveniji pričakujem vedno več muslimanov, ki bodo želeli biti v tem prostoru tudi pokopani – vprašanje pa nastane zopet pri prilagoditvi.

Vse te strategije prilagoditve povzročajo izgubo lastne identitete (Rezar 2016: 11).

Akulturacija je proces, ki se pojavi pri stiku dveh kultur in poteka skozi več faz. Prva faza je vzpostavitev stika med kulturama, nato sledi komunikacija med njima. V tretji fazi se oblikuje odklanjanje ali sprejemanje kulture, sledi integracija z usklajevanjem začetnih dispozicij. Za končno fazo je značilno popolno prevzemanje druge kulture, kar je lahko dosegljivo le skozi generacije – prva generacija je ne more doseči (Lukšič Hacin 1995: 147 – 149). V literaturi je največkrat opisana kot proces, kjer se ena etnična skupina prilagodi kulturnim vrednotam druge etnične skupine, naj bo to v celoti ali delno (Rogelja 1999: 79).

Po Royu (2007: 49 – 59) se s pojavitvijo druge ali celo tretje generacije otrok priseljencev, ki so se rodili in šolali v novi domovini, vezi z izvirno domovino in kulturo popuščajo. S tem smo priča nastajanju novih identitet, ki se začasno (bolj ali manj) utelesijo v subkulturah in zbujajo vtis, da ohranjajo izvirne identitete. Tako kriza izvirne in etnične skupnosti pomeni akulturacijo in ne asimilacijo. In kolikor vezi z izvirno domovino in kulturo popuščajo, se lahko postanejo vezi močnejše in bolj trdne z novo gostujočo državo, ki lahko igra vlogo njihove domovine.

Medtem ko asimilacija pomeni izgubo skupinske identitete in prevzemanje značilnosti večinskega prebivalstva, integracijo povezujemo s posamezniki, kateri bolj ali manj ohranjajo svojo etnično in kulturno pripadnost, zraven pa se še vključijo v družbeni sistem. Ta sistem deluje kohezivno, v kulturnem smislu pa heterogeno in vsi pripadniki takega sistema so med seboj enakopravni (Vižintin 2010: 223). Integracija v svojem migracijskem kontekstu pomeni proces, v katerem se priseljenci vključujejo v gospodarsko, politično in kulturno življenje države bivanja (Medved 2010: 20). Je večsmeren proces, ki zahteva medsebojno prilagajanje

– priseljencev in sprejemne družbe. Ta proces je uspešen takrat, ko nove populacije dosegajo primerljive položaje v družbi kot ostalo prebivalstvo (Bešter 2007: 108). V realni družbeni situaciji in njeni praksi je težko potegniti čiste meje med asimilacijo, integracijo in adaptacijo (Komac, Medvešek in Roter 2007: 93 – 105).

Nedžad Grabus meni, da so muslimani v Sloveniji odlično integrirani in so del tukajšnje družbe.

Ko govorimo o asimilaciji, to pomeni, da moramo ohraniti nekatere svoje značilnosti kulturne, jezikovne, religijske. Popolna asimilacija pomeni izgubo neke svoje duše. (Grabus 2011: 104)

Eden najbolj pomembnih dejavnikov za lažjo integracijo muslimanov v Sloveniji je dejstvo, da so v veliki meri državljani Republike Slovenije (Pašić 2006: 77). Resolucija o migracijski politiki navaja, da so cilji integracijske politike v Republiki Sloveniji zasnovani na temeljnih načelih in vrednotah enakopravnosti, svobode in vzajemnega sodelovanja. Enakopravnost tu pomeni zagotavljanje enakih socialnih, ekonomskih in civilnih pravic priseljencev, skupaj s sprejemanjem ukrepov, ki bi lahko zagotovili nediskriminatorne postopke in ravnanja (Klopčič, Komac in Kržišnik-Bukić 2003: 171). Integracija nastopa kot želja muslimanov do te mere, da omogoča tudi spoštovanje in izvajanje dolžnosti, ki jim jih nalaga vera (Piko 2004: 35). Po mnenju Natalije Vrečer v Sloveniji poteka le delno verska integracija zaradi odsotnosti džamije. Verska integracija je človekova pravica in nosi velik pomen pri enakopravnem vključevanju v družbo, v Sloveniji pa obstaja kar nekaj ovir na tej poti (2007: 116 – 129). Poleg etnične, jezikovne, rasne in kulturne raznolikosti težava tiči tudi v slabši izobrazbi muslimanov, kar zavira proces integracije v moderno zahodno družbo. Muslimani, živeči v tem prostoru, so bili dokaj neučinkoviti pri doseganju političnih ciljev tudi zaradi pomanjkanja resursov (kader, denar, infrastruktura) (Pašić 2006: 94 – 95). Obratno poteka tudi reintegracija in sicer v izvorni državi, ko se osebe vrnejo na svoj dom in so v stikih s tistimi, ki so tam ostali. S tem doživijo kulturni šok, ki je podoben tistemu, ki so ga doživeli, ko so prišli v Slovenijo, saj se je med njihovo odsotnostjo v domovini mnogo spremenilo (Vrečer 2007: 116 – 129).

Tarik Ramadan (2005: 181) nas obenem opozarja na naslednje: dokler dosledno število muslimanov ne doseže percepcije njihove lastne identitete na Zahodu, bo zelo težko za njih (če ne nemogoče) enostavno verjeti v svoj pozitiven prispevek družbi ali skupnosti, v kateri

živijo. Težava se kaže tudi v tem, da kljub velikemu številu slovenskega državljanstva med priseljenci in potomcev le teh, ki so že rojeni v Sloveniji in njihovem sprejetjem slovenske identitete kot ene od svojih, jim tega nekateri Slovenci ne priznavajo. Nekateri se namreč po določenem času preživetem v Sloveniji počutijo kot Slovenci in se odločijo oziroma čutijo, da je postala slovenska identiteta del njih in jo prepoznavajo kot eno svojih etničnih identitet (Vižintin 2015: 212 – 215).

Ali s sprejetjem slovenske identitete muslimani v Sloveniji izdajo svojo domovino, vero, prednike, sodržavljanke, sebe? Menim, da ob opredelitvi na to, kaj sestavlja njegovo identiteto, ne izdajo nikogar in tudi ne bi smeli imeti takega občutka. Posameznik bi se moral brez strahu pred kakršnokoli izobčenostjo (s strani domovine ali gostujoče države) sam svobodno odločiti za svojo lastno identiteto in kaj ga sestavlja. Raznolikost ne bi smela biti sramota, ampak ponos. Ponos, da je tvoja lastna identiteta sestavljena iz več etničnih identitet, katere so si med seboj lahko enakovredne in ne v rivalstvu.

Navsezadnje je nacionalna čistost in homogenost le mit, ki je bil ustvarjen z oblikovanjem »zamišljenih skupnosti« (Anderson 1998).

Vse to nas privede do spoznanja, kako pomemben je medkulturni dialog. Svojo vlogo igra v odprti in spoštljivi izmenjavi mnenj med posamezniki in skupinami z različnimi ozadji in s tem prispeva k vključevanju in koheziji kulturno raznolikih družb. Cilj medkulturnega dialoga je upoštevanje človekovih pravic, skupaj s strpnostjo in enakopravnostjo (Bela knjiga 2008: 4 – 9).

6.3. Pogrebne prakse: Pokop v Sloveniji ali prevoz umrlega v domovino

Po uradnih podatkih je v Sloveniji trenutno okoli 49.000 muslimanov iz različnih etničnih skupin. Prevladujejo Bošnjaki in Albanci, manj je Makedoncev in muslimanov iz Črne Gore. Sami ocenjujejo, da jih je že okoli 80.000. Od tega jih v Ljubljani letno pokopljejo približno od 20 do 30.

Podatkov o številu muslimanov, ki vsako leto umrejo v Sloveniji, ni, po precej grobih ocenah pa naj bi se njihovo število lahko gibalo med 300 in 400 na leto. Približno polovico naj bi jih pokopali v njihovem rojstnem kraju. Odločitev, kje bo pokojnik pokopan, je odvisna od številnih dejavnikov in odločitev je ponavadi sprejeta s strani svojcev. Muslimane, ki so po narodnosti Albanci iz Makedonije, naj bi brez izjeme pokopavali v Makedoniji (Grah 2015). Za veliko večino novomeških muslimanov je značilno, da pokopavajo svoje svojce v nekdanji domovini (Bosni in Hercegovini, Makedoniji), kljub temu, da je pokop svojca izven Slovenije povezan z ogromnimi vsotami denarja in birokratskimi problemi. Pokop v Bosni in Hercegovini znaša od 2.500 do 3.000 evrov, v Makedoniji pa okoli 8.000 (Urh 2005/2006: 24). To je med drugimi tudi posledica neurejenosti zadev glede muslimanskih pokopališč v Sloveniji. Na ta račun so obogatela samostojna podjetja, ki se ukvarjajo izključno s prevažanjem umrlih v Bosno in Hercegovino (Zupančič 2008: 23).

Po mnenju imama Senada Karišika se vedno več muslimanov iz Bosne in Hercegovine, sedaj skoraj že polovica, odloči za pokop svojca v Sloveniji, muslimani iz Makedonije in s Kosova pa skoraj brez izjeme pokopljejo svojce v domovini. Razlog, zakaj se muslimani iz Bosne in Hercegovine odločajo za pokop v Sloveniji, tiči v tem, da večinoma celotna družina živi v Sloveniji in da lahko hodijo obiskovat grob. Prav tako so njihovi otroci po njegovem mnenju v bistvu »otroci Slovenije« in odhajajo v Bosno in Hercegovino le poredko. Veliko se jih počuti, da je Slovenija njihov dom.

Veliko tistih, ki so bili začasni delavci, je ugotovilo, da je tu njihov dom, država. (Grabus 2011: 39)

Na podlagi pogovorov s predstavniki skupnosti, je Mojca Piko (2004: 35) prišla do ugotovitev, da muslimani, ki živijo v Sloveniji, le-to doživljajo kot domovino, Slovence pa kot sosede, kateri so jih sprejeli in jim omogočili prihod ter boljši način življenja. Druga in

tretja generacija medtem še bolj dojema Slovenijo kot domovino, saj so v Sloveniji odrasli, se šolali in si ustvarili življenje, ob tem pa nočejo pozabiti svojih korenin in kulture.

Za otroke priseljencev je pokop v Sloveniji veliko bolj samoumeven kot za njihove starše. Skoraj brez izjeme jih pokopljejo v Sloveniji, še posebej kadar gre za narodnostno mešane zakone, v katerih je eden od zakoncev Slovenec. Delavca, ki pa je bil tu le na začasnem delu in imel družino v Bosni in Hercegovini, vedno pokopljejo tam (Grah 2015).

V pogovoru s sogovornico (muslimanka, ki živi v Grosuplju), s katero sem opravila intervju o tem, kje je pokopala svojega moža, sem opazila, da so veliko stvari pri muslimanskem pogrebnem obredu in pri postavitvi nagrobnega spomenika v Sloveniji prevzeli iz kulture večine, torej iz slovenskih oziroma krščanskih pogrebnih šeg.

Gospa se je v Slovenijo priselila s 23 leti v letu 1979. Rodila se je v Prijedorju, kjer je do preselitve tudi živela. V Slovenijo je prišla živeti z otroci k možu, ki je bil tu zaposlen, drugače pa je bil prav tako rojen v Prijedorju. Sama zase pravi, da ni tako zelo verna, je pa sprejela dejstvo, da je bila rojena in vzgajana v muslimanski veri.

Svojega moža je sprva želela pokopati v Grosuplju, kjer sta tudi živela. Povedala je, da je ni tako zelo motilo to, da bi bil pokopan po krščanskih šegah, pač pa je bila prepričana, da bi ostali ljudje vedeli, da nista bila kristjana in jo zato obsojali, češ da bi bilo že zaradi imena in priimka na nagrobni plošči zelo očitno, da nista »njihova«. Zato se je raje odločila za pokop na pokopališču na Žalah, kjer ji je bil omogočen pokop po muslimanskih predpisih, čeprav niti sebe niti moža ni smatrala za zelo verna. Pokopališče na Ljubljanskih Žalah ji je odgovarjal najbolj zaradi misli, da je tam nevidna, saj je v bolj kulturno in versko mešanem okolju in kjer ljudi po njenem ne zanima, kdo si in od kod si. Všeč ji je misel, da so tu pokopani kristjani, judi in muslimani. Prav tako moža ni hotela pokopati v Bosni in Hercegovini, ker je bila Slovenija od preselitve naprej njun dom. Zavedala se je, da bi, če bi ga pokopali v Bosni in Hercegovini, ona in otroci odšli na njegov grob le na vsakih nekaj let, saj tja ne odhajajo več pogosto.

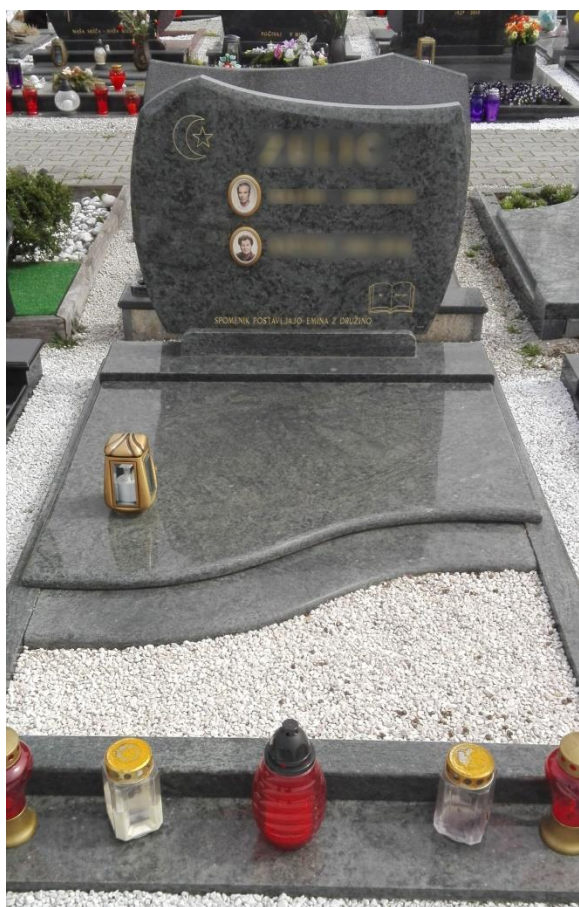
Ko je mož umrl, je odšla na Žale, kjer so jo vprašali, če si želi muslimanski pokop. Potem so jo poslali do imama, s katerim se je dogovarjala naprej. Na pokop je morala čakati osem dni, saj so bili ravno novoletni prazniki. Njenega moža so potem uredili po islamskih predpisih, molili ter postavili nagrobni spomenik z obeležitvijo imena, priimka, datuma rojstva in smrti ter s polmesecem in zvezdo. Spodaj je napisala še kratko sporočilo v slovenščini. Zanimalo

me je, če je sporočilo zapisala v slovenskem jeziku zaradi drugih obiskovalcev pokopališča ali zaradi tega, ker sta se med seboj sporazumevala večinsko v slovenščini, pa mi na to vprašanje ni znala odgovoriti.

Po pogrebu so prisotni odšli v »hišo žalovanja«, se pravi tja, kjer je pokojni živel, ter povabili imama, da so mu darovali darila, denar in mu postregli s hrano in pijačo.

Na pogrebu so bili prisotni tudi njeni sodelavci ter sodelavke, saj jih je predvsem zanimalo, kakšen običaj imajo pri pogrebu muslimani. Nobena ženska ni bila pokrita. Moževa mati in sestra, ki sta bolj verni, sta ostali doma, kot velewa običaj, in pripravljali hrano. Kasneje so odšli tudi v restavracijo, pri čemer je sama rekla, da so to »pobrali od Slovencev«.

Med ogledovanjem pokopališča na Žalah sem opazila, da je veliko muslimanskih grobov opremljenih v nasprotju z njihovimi prepričanji. Na marsikaterem nagrobnem spomeniku so bile slike umrlih, kar naj bi bilo sicer pri muslimanih »prepovedano«, v istem grobu sta ležali tudi po dve osebi, čeprav po muslimanskem prepričanju sme ležati le ena (glej Fotografija 8).



Fotografija 8: Muslimanski grob na Žalah z dvema osebama

Senad Karišik to povezuje s prevelikimi stroški za svojce, če bi hoteli pokopati vsakega posebej, obenem pa poudari, da je to sicer zelo redka želja. V Bosni in Hercegovini je namreč navada, da ima vsak pokojnik svoj grob. Opazila sem tudi veliko cvetja in prižganih sveč. To si lahko razlagam s tem, da so muslimani z življenjem v Sloveniji prevzeli nekaj šeg in navad večinske slovenske kulture, kar se kaže tudi pri samem pogrebnem obredu in obeležitvi.

Moja sogovornica je ves čas najinega pogovora je poudarjala, da se je prilagodila okolju, nekako ohranila svojo muslimansko veroizpoved, ampak pri tem tudi prevzela nekaj krščanskih navad oziroma navad večine.

Njeni prijatelji in sorodniki v Sloveniji ponavadi umrle prepeljejo v Bosno in Hercegovino in jih raje pokopljejo tam, saj naj bi vse skupaj bilo veliko hitreje in ceneje, kot pa plačevanje parcele, grobov in pogrebov pri nas. Sogovornika, ki sta muslimana s Kosova, sta pojasnila, zakaj raje pokopljeta sorodnika na Kosovu – glavni razlog je ta, da jih le nekaj iz sorodstva živi v Sloveniji, veliko jih je v Nemčiji in Avstriji, še več pa jih je ostalo na Kosovu, zato vsi pokopavajo sorodnike na Kosovu, v mestu kjer so živeli predniki in jim služi kot skupno mesto. Tudi sama sta izrazila željo, da želita biti tam pokopana. Sogovornik iz Grosuplja, ki je bošnjaški musliman, je povedal razlog, zakaj so svojo umrlo babico prepeljali nazaj v Bosno in Hercegovino. V Grosuplju je živela kar nekaj let, a se nikoli ni počutila kot del slovenske družbe. Bolj kot ne se je zadrževala doma, se družila le s svojo družino in nikoli naučila slovenskega jezika, kar ji je še oteževalo vključiti se v okolje. Sogovornik meni, da bi bil njen pokop v Sloveniji morda cenejši, vendar so upoštevali njeno željo, da bi bila pokopana v svojem rojstnem kraju, kamor je vedno želela nazaj.

Moj naslednji sogovornik muslimanske veroizpovedi živi v Brezovici, njegova družina pa se je preselila iz Bosne in Hercegovine v Slovenijo pred približno 40 leti. Sam je sicer bil rojen v Sloveniji. Z očetom sta se odločila pokopati njegovo pokojno mati v Kladuši, njenem rojstnem mestu, tudi zaradi njene želje. Njeno željo po pokopu v domovinskem mestu obrazloži s tem, da njegova mati ni dojemala Slovenijo kot domovino, vendar le kot gostujočo državo, kjer si je ustvarila svojo družino in našla zaposlitev. V svojem rojstnem kraju pa je tako preživela vse svoje šolske dni, spoznala njegovega očeta, imela družino in širše sorodstvo ter tudi pokopala svojega prvega otroka.

Ker je v Sloveniji le živela toliko let, je seveda spoznala veliko prijateljev in to je bil edini razlog, zakaj so njeni svojci pomislili na pokop na Ljubljanskih Žalah. Odločili so se za rešitev, ki bi ustrezala in njim in njenim željam – slovo od nje, kropitev, so organizirali na

pokopališču Žale, pogreb pa opravili naslednji dan v Kladuši. Po njegovem mnenju je bilo to slovo na Žalah zelo pomembno, saj so se le tako lahko od nje poslovili tudi njeni prijatelji, ki živijo v Sloveniji, kar je bila tudi njena želja. Takšen način se je njenim svojcem zdel pošten in dostojanstven. Na slovesu so njeno truplo postavili v krsto, katero so zatem darovali.

Kljub birokratskim težavam so njeno truplo za slovesom odpeljali s pogrebnim zavodom v Kladušo, prevoz pa je po njegovih besedah znašal okoli 1.000 evrov. Skupen strošek s pogrebščino, dajatvami in slovesom na Žalah naj bi znašal okoli 10.000 evrov, a poudari, da je nagrobna parcela v Bosni in Hercegovini brezplačna. Zaradi prevoza v Bosno in Hercegovino so morali na njenem trupu opraviti obdukcijo, katera je zelo nezaželena v muslimanskem svetu. To je njegovega očeta zelo prizadelo, vendar je vedel, da drugače prevoz ni mogoč. Gospa namreč ni bila nikoli v življenju operirana oziroma »rezana« in takšno telo so tudi želeli ohraniti do pokopa. Sogovornik, njen sin, pa je obdukcijo želel opraviti zaradi preventive. V Kladuši je nato potekala noč bedenja, zatem pa so opravili pogreb po muslimanskem protokolu. Ob umivanju sta bili zraven njegovi sestri in sestra od mati.

Ob postavljanju spomenika so se odločili za to, da na kamen postavijo tudi njeno sliko. Sam ve, da to ni v navadi, pa vendar je želel, da bi bil njen grob prepoznan tudi za druge ljudi, ki bi ga želeli obiskati, v primeru, da je na pokopališču pokopana druga ženska z istim imenom in priimkom. Vseeno pa se to sliko da umakniti, če bi si kasneje premislili. Prav tako je postavil na grob tudi vazo z rožami, kar spet ni pogosto, vendar je s tem hotel ustreči svoji mati, ker jih je v času življenja imela zelo rada. Ob tem je pazil, da bi grob še vedno zgledal skromen in ne »kičast«. Na pokopališču je opazil tudi druge grobove z rožami in pravi, da so tam vedno bolj pogoste (glej Fotografija 9).



Fotografija 9: Grob sogovornikove mati v Bosni in Hercegovini (Vir: Sogovornik iz Brezovice, 23.5.2018, Kladuša)

Ob nadaljnjem pogovoru mi je skušal obrazložiti, zakaj tudi sam ne bi bil rad pokopan v Sloveniji, čeprav je tu rojen. Čeprav Slovenijo dojema kot domovino, mu ne pomeni države njegovega izvora. Misli, da bi s pokopom tukaj izneveril svojo vero in korenine iz Bosne in Hercegovine, kar se mu zdi nadvse nespoštljivo. Zase pravi, da je »moderen musliman«, a obenem noče zapostaviti muslimanskih običajev. Po vsej verjetnosti si bo družino ustvaril v Sloveniji, a vseeno bi si želel biti pokopan v Bosni in Hercegovini ali katerikoli drugi muslimanski državi. Upepelitev pa strogo zavrača. Upepeljen je bil njegov stric iz Novega mesta, vendar to povezuje z razpadom njegovega telesa zaradi hude bolezni, upepelitve drugih muslimanov pa povezuje z zmanjšanjem stroškov.

Muslimanski pogreb v Sloveniji se mu zdi nespoštljiv pogreb – ampak le zato, ker ni enak tistemu v muslimanskih državah, ker ni vse vključeno. Sam je bil udeležen enega na Ljubljanskih Žalah, kjer se ni počutil, da se je zares poslovil od umrlega, saj je vse potekalo prehitro. Zmotile so ga tudi steklenice vina na pokopališču, kar je dojemal kot žalitev njegovi kulturi. Zato je bil najbolj zadovoljen s slovesom svoje mati na Žalah in kasneje s pogrebom v Kladuši, kjer je po njegovih besedah dobila tudi zaslužen obred.

Nasproti njemu je moja četrta sogovornica, muslimanka iz Iga, bila zadovoljna s pogrebom svoje tete na Žalah, a vseeno ima zase željo, da bi bila pokopana v svojem rodnem kraju v

Cazinu. Tudi njena starša sta ji izrazila željo, da v nastopu smrti poskrbi za njun prevoz v Cazin. Odločitev svoje tete, ki je želela biti pokopana na Ljubljanskih Žalah, obrazloži s tem, da je pred smrtjo se zavedala, da njene hčerke ne bodo mogle obiskovat njenega groba v Cazinu, bodo pa tako lažje in pogostejše obiskovale njen grob v Ljubljani, kjer tudi živita in kjer sta si ustvarili družino.

Njen nagrobnik mi ni znala opisati, a je obenem poudarila, da so v njeni družini slike na nagrobniku izrecno nedobrodošle, če ne celo prepovedane. Skušajo slediti bošnjaški muslimanski tradiciji in s tem zavračajo okraševanje grobov in slike na nagrobnikih. Največja sprememba do sedaj jim je pomenila ta, da ponavadi za pogreb v Sloveniji uporabijo nagrobno ploščo namesto nišana, katerega uporabijo v Cazinu. Obenem mi pove, da je v Bosni in Hercegovini prvo leto na grobu postavljena le deska, kasneje pa se šele postavi nišan, a je v zadnjih letih opazila tudi v rodnem kraju, da ima vsaj tri četrt novih grobov nagrobne plošče namesto nišarov. Po njenem mnenju bi morali biti muslimanski grobovi v Sloveniji enako skromni, kakor jim velewa muslimanska tradicija, zato ne spodbuja nikakršnih verzov, ki so lahko napisani na nagrobni plošči.

Kot je napisano zgoraj, je sama izrazila željo, da bi bila rada pokopana v Cazinu. Poudari, da je njeno življenje tu v Sloveniji – tu je odraščala, našla prijatelje, moža, ustvarila si družino, ustvarila kariero... A vseeno ne more spregledati svojih korenin in svoje krvi, prostora, iz kjer izhaja njena družina in njenih tradicij. Kot edina »južnjaška« šolarka na osnovni šoli v Ljubljani je doživela kar nekaj diskriminacije s strani svojih sošolcev in učiteljev, za kar meni da je razlog, da se še zmeraj ne počuti absolutno sprejeto v slovensko družbo, obenem pa jo je zelo prizadela situacija gradnje mošeje, na katero čakajo že vrsto let. Pravi, da takšnih stvari ne more zameriti slovenskemu narodu na splošno, pa vendar jo ravno takšne stvari odbijajo od prijetnega počutja v tukajšnji družbi.

Nazadnje poudari, da je bila zadovoljna s tetinim pogrebom na Žalah, vseeno pa poudari dve nevšečnosti: prvo, da imamo v Sloveniji zagrajene grobove, kar pomeni za muslimana, ki leži v takšnem grobu, da bo tudi na onem svetu zagrajen in ne svoboden; in drugo, da je v Sloveniji vedno bolj pogosta navada, da za muslimanskim pogrebom hodijo tudi ženske. Ob tem se počuti, da se njihova tradicija spreminja, obrača in se sprašuje, zakaj ne more biti takšna, kakršno jo prakticirajo v Bosni in Hercegovini.

7. SKLEP

V svoji diplomski nalogi sem predstavila muslimanski pogrebni obred v Sloveniji ter pokopališča, ki ga (vsaj delno) dopuščajo. Ob tem sem upoštevala aspekt integracije, hibridne identitete in muslimanske identitete, ki igra pomembno vlogo pri tem, kdaj se odločijo za pokop svojca v Sloveniji in kdaj se odločijo za prevoz umrlega nazaj v domovinsko deželo. Moje izhodiščne teze, katere sem predstavila v uvodu, so bile potrjene. Muslimani lahko v Sloveniji delno upoštevajo svoje verske predpise ob pokopu sovrnika. Večina umrlih muslimanov, imigrante starejše generacije, po smrti prepeljejo v domovinsko deželo, za mlajše generacije muslimanskih priseljencev pa je pokop v slovenskem prostoru že sprejemljiv in logičen. Na muslimanskem pogrebu v Sloveniji so ženske lahko prisotne, če si tako želijo.

Na primeru sogovornice iz Grosuplja vidimo, da vključenost muslimanov v naše okolje nosi veliko težo. Njen občutek, da njen mož musliman ne spada na pokopališče poleg kristjanov, nam lahko da veliko misliti. Ne izključujem možnosti, da je sama pridobila občutek, da sta z možem nezaželjena na krščanskem pokopališču in da bi jih ostali sokrajani sprejemali ravno tako kot vse ostale, pa vseeno ji je nekaj moralo vzbuditi ta občutek. Dokumentiranje Žalskega pokopališča in pogovor z njo me je pripeljal do tega, katere navade so nekateri muslimani v Sloveniji prevzeli od drugih kultur v našem prostoru. To je vidno od nošenja rož na grobove, slik na nagrobnih spomenikih, ki naj bi bile v muslimanskem svetu strogo prepovedane, do prisotnosti žensk na muslimanskem pogrebu.

Na primeru sogovornika iz Brezovice opazim, da je nekaterim le pogreb v domovinski deželi, torej Bosni in Hercegovini, premalo, saj so velik del življenja preživeli v Sloveniji. Tu so si ustvarili svojo družino, našli zaposlitev, spoznali prijatelje... To je rešil s slovesom njegove mati na pokopališču na Žalah, preden so jo prepeljali v Kladušo. Pogreb njegove mati v Sloveniji mu ne bi ustrežal zaradi neupoštevanja vseh muslimanskih pogrebnih predpisov, a obenem je tudi prevoz v Bosno in Hercegovino premalo, saj izključuje njene prijatelje iz Slovenije.

Kot sem poudarila že prej, sem v diplomski nalogi bolj kot ne imela opravka z bošnjaškim delom muslimanov v Sloveniji. Obstajajo študije o drugih muslimanskih skupnostih v Sloveniji, kot so na primer Albanci, Makedonci, Črnogorci, Pakistanci, Turki... a jih sama nisem uspela intervjuvat. Zanimivo mi je predvsem to, da kljub temu, da smo si z bošnjaško

muslimansko skupnostjo geografsko najbližje, si tukaj v Sloveniji delimo tudi nek skupen prostor, a se še zmeraj lahko pojavi pri bošnjaških priseljencih občutek tujskosti in nepripadanja slovenskemu prostoru. Glavne ločnice so tu jezik in etnična pripadnost.

Bistvo, ki ga je mogoče izvleči iz celotne diplomske naloge, je, da smo oziroma so se vsi primorani prilagajati. Na eni strani slovenski državljani, ki medse sprejmejo tudi muslimane in z njimi njihovo kulturo, ki se razlikuje od večinske v Sloveniji, na drugi strani pa muslimani v Sloveniji, ki izkoriščajo dane možnosti, pa čeprav s tem, kar je urejenega, ne morejo upoštevati prav vseh muslimanskih predpisov v primeru pogrebne obreda.

Sociologi in antropologi nas opozarjajo na pomembnost sosedstva med različnimi verniki in religijami. Sosedstvo medtem pomeni: živi dostojanstveno in pusti, da tudi drugi lahko živi dostojanstveno. Za današnji Zahod je po mnenju Enesa Karića izjemno pomemben dosežek prav sprava s islamom, saj je dan danes sosedstvo med religijami v krizi (2013: 123 – 127).

Prav tako bi lahko rekli, da je sosedstvo med najpomembnejšimi institucijami, ki so prišle do nas iz tradicije starodavnih multikulturnih in multilinearnih družb. Sosedstvo je bilo kot duhovna in moralna institucija ljudem veliko pristnejše kot pa institucija države. (Karić 2013: 132)

Prav tako kot sogovornica, kateri je všeč, da je njen mož pokopan na versko mešanem pokopališču, sem v pogovoru z imamom Karišikom tudi sama izrazila mnenje, da se mi zdi ravno mešanje ver na pokopališčih dobro znamenje sprejemanja vseh ver in vseh ljudi. Ljudi, vsaj tako je videti, ne moti, da so poleg njihovih družinskih članov pokopani tudi pripadniki drugih ver. Pa vendar se imam Karišik ni strinjal z menoj in je trdil ravno obratno. Menil je, da bi bila svoboda in spoštovanje vseh ver ravno to, da bi bilo pripadnikom vsake vere omogočeno, da imajo svoj del, kamor lahko pokopljejo svoje vernike, saj lahko s tem sledijo temu, v kar verujejo, ne pa da oviramo drug drugega, kot to po njegovem počnemo sedaj. S tem, ko bi muslimani dobili lasten prostor za pokop, bi videli, da jih družba resnično odobrava, da jih sprejema in spoštuje njihov način življenja in njihovo vero.

8. VIRI IN LITERATURA

Babajić, Elvina

b.n.l. 'Islamski pogreb.' Besedilo na spletni strani:

http://www.pogrebi.info/islamski_pogreb.html; pregledano dne: 29. 3. 2016.

Barth, Fredrik

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and co.

Bartulović, Alenka

2007 'Identity – a Fashion Fad? Unravelling the Secrets of the Popularity of Identity thorough the Appropriation of Bruce Lee in Bosnia-Herzegovina.' V: *Europe and its Other*. Božidar Jezernik, Rajko Muršič in Alenka Bartulović, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Str. 63 – 85.

2013 »Nismo vaši!«: *Antinacionalizem v povojnem Sarajevu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Bauman, Zygmunt

1992 *Intimations of Postmodernity*. London in New York: Routledge.

Bela knjiga o medkulturnem dialogu

2008 'Bela knjiga o medkulturnem dialogu.' Besedilo na spletni strani:

https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=09000016805d37c2;

pregledano dne: 13. 7. 2018.

Bhabha, Homi K.

- 1996 'Culture's In-Between.' V: *Questions of Cultural Identity*. Stuart Hall in Paul du Gay, ur. London, Thousand Oaks, Ca., New Delhi: SAGE Publications. Str. 53 – 60.

Bešter, Romana

- 2007 'Integracija in model integracijske politike.' V: *Priseljenci: študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*. Miran Komac, ur. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja. Str. 105 – 134.

Breger, Rosemary in Rosanna Hill

- 1998 'Introducing Mixed Marriages.' V: *Cross-Cultural Marriage*. Rosemary Breger in Rosanna Hill, ur. Oxford: Berg. Str. 1 – 3 2.

Castles, Stephen in Alastair Davidson

- 2000 *Citizenship and Migration, Globalization and the politics of Belonging*. New York: Routledge.

Catedra, Maria

- 1992 *This World, Other Worlds: Sickness, suicide, death and the afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Grah, Matija

- 2015 'Polovico slovenskih muslimanov pokopljejo v tujini.' Delo, 29. 4. 2015. Dostopno na: <http://www.delo.si/novice/slovenija/polovico-slovenskih-muslimanov-pokopljejo-v-tujini.html>; pregledano dne: 29. 3. 2016.

Habinc, Mateja

- 2000 »Gresta v nedeljo popoldne na pokopališče?« : O skrbi za grobove in njihovem obiskovanju na primeru brežiških pokopališč od tridesetih let 20. stoletja do danes. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.

Hajdarević, Alen

- 2015 `Islam in muslimani v Sloveniji.` Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo.

Grabus, Nedžad

- 2011 *Sožitje je naša pot: Intervjuji in govori muftija dr. Nedžada Grabusa: 2006 – 2010.* Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.

Inda, Xavier Jonathan in Renato Rosaldo

- 2002 `Introduction: A World in Motion.` V: *The Anthropology of globalization: a Reader.* Xavier Jonathan Inda in Renato Rosaldo, ur. Oxford: Blackwell Publishers. Str. 1 – 34.

Isaković, Alija

- 1990 *O »nacionaliziranju« Muslimana.* Zagreb: Globus.

Južnič, Stane

- 1993 *Identiteta.* Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Kalčič, Špela

- 2003 'Religija kot aktivnost skupine, ki postane izraz etnične identitete.' Neobjavljena seminarska naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- 2005 '»To je tko k en Johan, ampak je musliman«: Bošnjaški diskurzi o islamu v Sloveniji.' *Razprave in gradivo*. 47, 190 – 223.
- 2007 'Slovenski muslimani: Kdo so, organiziranost in državnopravno normiranje v antropološki presoji.' *Dve domovini* 26: 7 – 29.

Karić, Enes

- 2013 'Muslimani, kristjani in judje danes – sosodstvo v dobi globalizacije.' *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XL (252): 123 – 136.

Kastoryano, Riva

- 1996 *France, Germany and their immigrants: negotiating identity*. Paris: Armand Colin.

Kempny, Marian

- 2002 'Introduction: On "Identity", Fixity, and Change in Social Theory and Social Life Under Globalized Conditions.' V: *Identity in Transformation: Postmodernity, Postcommunism and Globalization*. Marian Kempny in Aldona Jawlowska, ur. Westport, Connecticut, London: Praeger. Str. 250 – 274.

Komac, Miran, Mojca Medvešek in Petra Roter

- 2007 *Pa mi vi povejte, kaj sem!!!?: študija o etnični raznolikosti v Mestni občini Ljubljana*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Klemen, Luka

- 2008 'Islam v Sloveniji: Pogled mladostnikov iz versko mešanih družin.' Neobjavljena seminarska naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Klopčič Vera, Miran Komac in Vera Kržišnik-Bukić

- 2003 *Albanci, Bošnjaki, Črnogorci, Hrvatje, Makedonci in Srbi v Republiki Sloveniji: Položaj in status pripadnikov narodov nekdanje Jugoslavije v Republiki Sloveniji.* Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja

Kurdić, Šefik

- 2007 *Islamski bonton.* Novi Pazar: El-Kalimeh.

Lukšič-Hacin, Marina

- 1995 *Ko tujina postane dom: resocializacija in narodna identiteta pri slovenskih izseljencih.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Medved , Felicita

- 2010 'Slovenska politika integracije – "od prvih do tretjih državljanov".' V: *Državljeni tretjih držav ali tretjerazredni državljani?: integracija državljanov tretjih držav v Sloveniji.* Mojca Medvešek in Romana Bešter, ur. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja. Str. 20 – 46.

Milharčič Hladnik, Mirjam

- 2011 *IN-IN: življenjske zgodbe o sestavljenih identitetah.* Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Muratagić, Haris

2014 'Nove ugotovitve z ljubljanskih Žal.' *Ibn Rušd* 1(1): 24 – 27.

Ozbič, Polona

2014 'Obred pokopa ob smrti bližnjega družinskega člana: kateri dejavniki žalujočih stisko lajšajo in kateri jo otežujejo?' *Monitor ISH* 16(2): 127 – 158.

Pašić, Ahmed

2002 *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.

2005 *Islam in muslimani v Sloveniji*. Tržič: Učila International.

2006 *Islam in moderni zahod: Integracija islamskih skupnosti v moderne zahodne družbe*. Kranj: Gorenjski glas.

2009 'Perspektive in dileme muslimanskih skupnosti.' *Monitor ISH* 11(2): 37 – 54.

Petrović, Ivan

1973 *Evropska groblja*. Beograd: Zavod za komunalnu i stambenu delatnost grada Beograda.

Piko, Mojca

2004 'Političnogeografska problematika islamske verske skupnosti v Sloveniji.' Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za geografijo.

Pogovori o prihodnosti Slovenije

- 2006 *Pogovori o prihodnosti Slovenije. Pogovor 10, Dialog z verskimi skupnostmi: Ljubljana: 14. December 2005.* Ljubljana: Urad predsednika Republike Slovenije.

Porić, Ela

- 2012 'Verski pogrebi – Smrt je le začasna ločitev duše in telesa.' *Pogreb ni tabu* 1: 32.

Ramadan, Tarik

- 2005 *To be a European Muslim: a study of Islamic sources in the European context.* Leicester: Islamic Foundation.

Rezar, Maruša

- 2016 'Večjezičnost in integracija: Primer priseljencev iz republik nekdanje Jugoslavije.' Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko in slavistiko.

Rogelja, Nataša

- 1999 'Kulturni stik: Slovenci, Slovenke – begunci, begunke.' V: *Vsakdanje življenje beguncev in begunk v Sloveniji.* Nataša Rogelja, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. Str. 75 – 85.

Roy, Olivier

- 2007 *Globalizirani islam.* Ljubljana: Krtina.

RTV Slovenija

2006 'Djogić registriral novo skupnost.' Besedilo na spletni strani: <http://www.rtvlo.si/slovenija/djogic-registriral-novo-skupnost/54049>; pregledano dne: 18. 8. 2018

Schutz, Alfred

1987 'Tujec: socialnopsihološki esej.' *Nova revija* 6(65-66): 1620 – 1628.

Sedmak, Mateja

2002 *Kri in kultura: etnično mešane zakonske zveze v Slovenski Istri*. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno- raziskovalno središče Republike Slovenije.

Selena

2009 'Muslimanski pogreb.' Besedilo na spletni strani: <http://www.pogreb-ni-tabu.si/2009/08/muslimanski-pogreb/>; pregledano dne: 29. 3. 2016.

Statistični urad Republike Slovenije

2002 'Rezultati popisa 2002.' Besedilo na spletni strani: <http://www.stat.si/popis2002/si/>; pregledano dne: 15. 8. 2018

Šeta, Ferhat

1997 'Islamska epigrafika v Bosni in Hercegovini.' *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 37(1/2): 26 – 32.

Thomas, Louis-Vincent

1980 Antropologija smrti 2. Beograd: Prosveta.

Tomšič, Andrej

2010 'Vprašanje narodne identitete Bošnjakov v Sloveniji.' Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za geografijo.

Urh, Dita

2005/2006 'Obredi in praznovanja muslimanov v Sloveniji.' Neobjavljena seminarska naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Vižintin, Marijanca Ajša

2010 'Otroci priseljencev: zakonodaja in prve izkušnje.' V: *Migranti v Sloveniji – med integracijo in alienacijo*. Karmen Medica, Goran Lukič in Milan Bufon, ur. Koper: Zgodovinsko društvo za južno primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije. Str. 221 – 239.

2015 'Prepoznavanje kulturne mešanosti in sestavljene identitete znotraj državnih meja.' V: *Annales* 25(1): 211 – 222.

Vobič Arlič, Nina

2007 'Slovenska nacionalna identiteta in islam.' Neobjavljeno magistrsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.

Vrečer, Natalija

1999 'Smrt in žalovanje v begunstvu: Bošnjaki, Bošnjakinje v Sloveniji.' *Etnolog* 9(1): 321 – 338.

2007 *Integracija kot človekova pravica: Prisilni priseljenci iz Bosne in Hercegovine v Sloveniji*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Vreg, France

1986 *Javno mnenje*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.

Zakon o pokopališki in pogrebni dejavnosti ter o urejanju pokopališč (Ur. l. SRS, št. 34/1984).

Zakon o pokopališki in pogrebni dejavnosti ter o urejanju pokopališč (Ur. l. SRS, št. 10/2002).

Zalta, Anja

2010 'Med človekom in nevero (kufr)...': Poskus definiranja muslimanske identitete.' V: *Včeraj in danes: jubilejni zbornik socioloških razprav ob 50-letnici Oddelka za sociologijo: 1960-2010*. Ksenija Vidmar Hrovat in Avgust Lešnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 387 – 399.

Zupančič, Tjaša

2008 '"Džemat" v Novem mestu: Islamska skupnost.' Neobjavljena seminarska naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Waines, David

1995 *An Introduction to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

9. POVZETEK/ABSTRACT

MUSLIMANSKI POGREBI V SLOVENIJI

Povzetek

Diplomsko delo analizira muslimanske pogrebe in pokopališča v Sloveniji na primeru skupnosti Bošnjakov, ki tu živijo, in predstavlja njihovo integracijo v slovenski prostor in družbo. Muslimani v Sloveniji imajo možnost muslimanskega pokopa po nekaterih slovenskih pokopališčih z delno upoštevanjem muslimanskimi predpisi. Večino umrlih muslimanskih migrantov starejše generacije družina prepelje v Bosno in Hercegovino, medtem ko so mlajše generacije priseljencev mnenja, da bi bili raje pokopani v Sloveniji. Muslimanski grobovi v Sloveniji se po videzu približujejo grobovom večine z okraševanjem, prižiganjem sveč in nošenjem rož.

Rezultati dela izhajajo iz opravljenih polstrukturiranih intervjujev z muslimani v Sloveniji in imamom, dokumentiranih pokopališč in grobov in relevantne literature.

Ključne besede: muslimani v Sloveniji, muslimanski pogreb v Sloveniji, muslimanska pokopališča v Sloveniji, muslimanski grob v Sloveniji, medetnični odnosi, identiteta, integracija, prevoz umrlega

MUSLIM FUNERAL IN SLOVENIA

Abstract

The aim of this bachelor work is to analyze muslim funerals and cemeteries in Slovenia, mostly the muslim funerals of the community of Bosniaks in Slovenia and to present their process of integration in slovenian society. Muslims in Slovenia can organize a muslim funeral in some slovenian cemeteries, but not exactly the same as in muslim countries. Most of elder muslim migrants are transported and buried in Bosnia in Herzegovina. Meanwhile, their youth is most likely to be buried in Slovenia. Most of muslim graves in Slovenia are visually similar to other graves with their decor, flowers and burning candles.

Results of this work are based on informations gathered from Bosniaks in Slovenia and their representative, documenting cemeteries and graves and data from relevant literature.

Key words: muslims in Slovenia, muslim funeral in Slovenia, muslim cemetery in Slovenia, muslim grave in Slovenia, ethnic relationships, identity, integration, transporting the dead