

»AMPAK TO PA LAHKO POHVALIMO, DA JE O MIRU IN LJUBEZNI SPREGOVORIL MOHAMEDAN«: MOBILIZACIJA OBMEJNEGA ORIENTALIZMA PROTI GRADNJI DŽAMIJE V LJUBLJANI

Diskurzi, ki so se v preteklih nekaj letih v Sloveniji pojavili v zvezi s postavitvijo Islamskega verskega in kulturnega centra (IVKC) v Ljubljani, so uspešno izkoriščali mite »obmejnega orientalizma« (Gingrich 1998) o »turških vpadih« na teritorij današnje Slovenije v srednjem veku. V teh diskurzih se je slovenske muslimane pogosto kratkomalo izenačevalo s srednjeveškimi »Turki« ali pa se jim je pripisovalo domnevno dokazane okrutne lastnosti, ki naj bi jih izpričali že njihovi domnevni srednjeveški »predniki«. Naracije o muslimanih in »Turkih« so sprožili politiki, podprli so jih mediji, vanje pa so posegli ljudje najrazličnejših provenienc, od državnih funkcionarjev, predstavnikov rimskokatoliške cerkve, teologov, intelektualcev do občanov, ki so debate spremljali in se jih tudi udeleževali preko medijev. Pričujoči članek analizira rabe mitov obmejnega orientalizma, ki so jih v mobilizaciji proti gradnji džamije v Ljubljani izrabljali različni nacionalistični in islamofobni akterji in tako konstruirali Drugost slovenskih muslimanov..

Ključne besede: slovenski muslimani, islamofobija, ksenofobija, obmejni orientalizem, džamija

»ALAS IT IS COMMENDABLE THAT A MOHAMMADAN SPOKE ABOUT PEACE AND LOVE«: MOBILISATION OF FRONTIER ORIENTALISM AGAINST THE CONSTRUCTION OF A MOSQUE IN LJUBLJANA

Discourses having appeared during the past few years in Slovenia in connection with the establishing of the Islamic religious and cultural center in Ljubljana, were successfully based upon the myths of the »border orientalism« (Gingrich 1998) about the »Turkish raids« into the territory of the present Slovenia in the Middle Ages. In these discourses, the Moslems in Slovenia were often simply equalled to medieval »Turks«, or they were attributed alleged cruelty, characteristic of their supposed medieval »ancestors«. Tales about Moslems and »Turks« were triggered by politicians, supported by media, and discussed by people from different ranks, from state officials, representatives of the Roman Catholic church, theologists, intellectuals to citizens, who took part in these discussions through media. The present article analyzes the use of myths of border orientalism, which were abused by different nationalis and islamophobic actors in the mobilization against the building of a mosque in Ljubljana, thus contributing to the construct of »Otherness« of Moslems in Slovenia.

Keywords: Moslems, Slovenia, islamophobia, xenophobia, border orientalism, mosque

UVOD: ISLAMOFOBNI *PERPETUUM MOBILE*

V zvezi z gradnjo *džamije* (arabsko: *masgid*, muslimansko svetišče)¹ v Ljubljani so se v zadnjih letih pojavile naracije o islamu in muslimanih, močno podobne tistim, ki jih najdemo v slovenskih nacionalnih »mitozgodovinah« (Gingrich 1998) o obdobju t. i. »turških vpadov«.² V intelektualni produkciji, ki združuje zgodovinska dejstva in fikcijo o »turškem« Drugem, so se uveljavile predstave o islamu in muslimanih, tipične za »obmejni orientalizem« (Gingrich 1998).

Obmejni orientalizem se nanaša na »mite« o muslimanih na območjih evropske periferije, ki so bila v preteklosti dalj časa podvržena osmanskim plenilskim vpadom, in se kot taki pogosto manifestirajo v diskurzih in podobah o »Turkih«. André Gingrich (1998, 119) tovrstni orientalizem opredeli kot

relativno koherenten niz metafor in mitov, prisotnih v ljudski in popularni kulturi, ki se nanaša na domačo državo in populacijo vzdolž bližnje teritorialne in vojaške meje, prežete z večnim poslanstvom.

To poslanstvo se nanaša na pomemben zgodovinski mit, in sicer mit o *antemurale christianitatis*, torej o trajni misiji obrambe krščanske meje (prim. Baskar 2003a: 4). Slovensko zgodovinopisje in leposlovje predstavljajta bogat vir takšnih obmejnih mitov.³ V njih muslimani nastopajo kot nevarni in nasilni »Turki«, kate-

1 Etimološka različica besede, *masgveda*, v natabeješčini in sirščini pomeni kraj prosternacije, kjer človek v znak pozdrava poklekne in se s čelom dotakne tal (prim. Delcambre 1994[1987], 66). V Bosni se beseda *mesd-žid* uporablja za vsako manjšo islamsko molilnico. V srbohrvaščini se je preko turščine uveljavil etimološki derivat te arabske besede v jezikovni podobi *džamija* (prim. Smalagić 1990, 137), medtem ko je v slovenščini bolj uveljavljen izraz *mošeja*.

2 V navednicah zato, ker je v različnih zgodovinskih obravnavah »turških vpadov« Turek v resnici pripadnik osmanske vojske ali države in ne etnični Turek, kot se vsevprek pogosto nekritično navaja: področje današnje Slovenije je bilo v 15. in 16. stoletju kot mejno območje izpostavljeno številnim konjeniškim vpadom *akindžijev* (ed. *akindžija*; turško: *akinci*, s strani Osmanov najeti konjeniki) in *martolozov* (turško: *martoloz*, *martulos*), privilegiranih vojaških enot, v katerih so se borili tako Turki kot prebivalci balkanskih dežel, tako muslimani kot kristjani. *Akindžiji* so bili privilegirane konjeniške vojaške enote, ki so bile sestavljene iz Turkov in islamiziranega prebivalstva dežel na Balkanu, *janičarskih oddelkov* (turško: *yeni-çeri/k/*, novi oddelki), v vrstah katerih so se znašli islamizirani krščanski otroci, *devširma* (iz turščine: *devşirmek*, zbirati; pozneje so mednje uvrščali tudi otroke že islamiziranih Bošnjakov in Albancev), ter tudi čet *spahijske vojske* (turško: *sipahi*, vojak, konjenik), kjer so služili fevdalci južnoslovenskega porekla. V 16. stoletju so največ nasilja na Kranjskem in Krasu povzročili *martoloz*i. To so bili pripadniki posebnega reda »turške« vojske in so večinoma spadali med najemnike. V martološko službo so Osmani sprejemali osebe iz vrst privilegiranih slojev krščanskega prebivalstva, v času krize pa so v martološko organizacijo vstopali tudi muslimani (prim. Voje 1996, 6).

3 »Turški vpadi« so kot tematika bogato prisotni predvsem v literarnih delih, ki štejejo za slovensko nacionalno književnost: dela, kot so *Jurij Kozjak: slovenski janičar* (Jurčič 1962 [1864]), *Miklova Zala: povest iz turških časov* (Sket 1992[1884]), so nastala v času, ko se je formirala ideja o slovenski naciji. Kot taka »uspešno« združujejo zgodovinska dejstva in fikcijo, ki se napaja v lokalnih opomnikih na »turške čase«, in slikovito podajajo enostranske podobe o muslimanskem, »turškem« Drugem. Med različnimi t. i. zgodovinami Slovencev o

rih nezaslišano okrutnost narekuje njihova vera, islam. Podobe »Turkov« so v slovenskih mitozgodovinah na vso moč demonizirane: pripisuje se jim okrutnost, nemoralnost in primitivnost. Islam je predstavljen na karseda izkrivljen način: v ospredju so predvsem opisi, ki ga determinirajo kot nevarno, ekspanzivno, nasilno, šovinistično in zaostalo religijo. Slovenske mitozgodovine o »turških časih« so podložene z modernim nacionalističnim vpisom: v njih se na račun Drugih, predvsem »Turkov« kot muslimanov, gradi slovenstvo in vzpostavlja slovenski prostor.

V tej literaturi se o Sloveniji, slovenskih deželah in Slovencih govori, kot da so obstajali že v 15. stoletju, s čimer se vzpostavlja sodobna nacionalna fantazma o avtohtonosti, torej o tem, kdo naj bi bil na teritoriju današnje Slovenije prej in imel zaradi tega do slednjega večje pravice od poznejših prišlekov. Poleg tega se Slovenijo stalno predstavlja kot »branik krščanske Evrope«, s čimer se konstruira slovensko pripadnost Evropi, ki naj bi jo Slovenci v preteklosti uspešno obranili pred islamom, s tem pa tudi svetu krščanstva, ki naj bi danes predstavljalo eno izmed temeljnih potez evropske kulture (prim. Kalčič 2006, 64–124).

Nacionalno zgodovinopisje in književnost sta vključena v vzgojno-izobraževalne procese in sta sestavni del učnih načrtov v osnovnih in srednjih šolah,⁴ kar pomeni, da sta institucionalizirana kot uradno, obvezno znanje. Skozi prirejene podobe preteklosti, ki nastopajo v slovenskih mitozgodovinah, se producira in vzdržuje kolektivni nacionalni spomin (torej uporabna preteklost, v katere resničnost ljudje brezpogojno verjamejo; prim. Wertsch 2002, 42 in Lowenthal 1996, 129) na »Turke« in »turške čase«. Ta spomin pa je danes v Sloveniji, kakor je mogoče domnevati, poleg medijsko posredovanih podob o krizi na Bližnjem vzhodu in terorističnih napadih po svetu, osrednji vir znanja o islamu.

Miti obmejnega orientalizma rabijo potrebam sodobnosti in jih pogosto izkoriščajo nacionalistični in islamofobni akterji (prim. Gingrich 1998, 105). V Sloveniji so bile rabe mitov obmejnega orientalizma, mitov o »turških vpadih«, najbolj evidentno izrabljene ravno v predvolilni politični retoriki na začetku desetletja, ki si je za kost svojega glodanja pri nabiranju političnih točk izbrala »vprašanje (ne)gradnje *mošeje* (arabsko: *masgid*, muslimansko svetišče)⁵ v Ljubljani«.

obdobju »Turkov« morda večjo avtoriteto uživajo dela, kot so *Kaj pomnimo Slovenci?* (Simoniti 1990a), *Turki so v deželi že: Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju* (Simoniti 1990b), *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja* (Voje 1996), *Zgodovina Slovencev: Od začetkov do 1918* (Inzko 1978), *Zgodovina slovenskega naroda* (Gruden 1910).

⁴ Gl. npr. UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V DEVETLETNI OSNOVNI ŠOLI, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411> (Pristop: 20. 2. 2006) in UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V KLASIČNI GIMNAZIJI, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411> (Pristop: 20. 2. 2006).

⁵ Gl. opombo 1.

RABE MITOV OBMEJNEGA ORIENTALIZMA V POLITIČNE NAMENE

Diskurzi, ki so se v preteklih nekaj letih v Sloveniji pojavili v zvezi s postavitvijo Islamskega verskega in kulturnega centra (IVKC) v Ljubljani, so uspešno izkoriščali podobe obmejnega orientalizma o »turških vpadih«. V teh diskurzih se je muslimane pogosto kratkomalo izenačevalo s srednjeveškimi »Turki« ali pa se jim je pripisovalo domnevno dokazane okrutne lastnosti, ki naj bi jih izpričali že njihovi domnevni srednjeveški »predniki«. Naracije o muslimanih in »Turkih« so sprožili politiki, podprli so jih mediji, vanje pa so posegli ljudje najrazličnejših provenienc, od državnih funkcionarjev, predstavnikov Rimskokatoliške cerkve, teologov, intelektualcev do občanov, ki so debate spremljali in se jih udeleževali preko medijev.

Ker je bil islam na simbolni ravni, na kateri bi se konstruiralo versko razlikovanje med pripadniki različnih verskih orientacij in drugih prepričanj vse do vojne v Bosni in Hercegovini povsem odsoten, pokritih⁶ muslimank v Sloveniji pa je zaenkrat tako malo, da so skoraj neopazne, je islamski center tisti, ki je prevzel vlogo muslimanske simbolne Drugosti. Da sta vprašanji postavitve islamskega centra v Ljubljani in upoštevanje islamskega oblačilnega koda v lokalnem pojmovanju tesno prepleteni, kaže tudi spodnja izjava Mihaela Jarca, mestnega svetnika iz vrst stranke Nova Slovenija, na zasedanju seje Mestnega sveta v Ljubljani pred petimi leti:

Če se dovoli džamija, bo kapital zanjo prišel iz islamskih držav, in tisti, ki daje kapital za take zadeve, potem tudi diktira islamsko versko-politično doktrino; potem se bo pa zgodilo, da se bodo v šolah pojavila dekleta v čadorjih, in to ne iz modnih razlogov, ampak iz verskih razlogov (MOL 2001).

Podobno kot zadnjih petnajst let debata o pokrivalih v Franciji, je tudi debata o postavitvi verskega objekta za islamske vernike v Ljubljani v javnosti sprožila vprašanja, ki bi jih lahko združili pod skupnim imenovalcem kompatibilnosti islama z zahodnimi sekularnimi državami. Gre za problematiko, ki je redno na orientalističnem repertoarju. Kot pravi Edward Said (1996, 368–369), se islam stalno oblaaga s političnim karakterjem:



6 Izraz »pokrita« se nanaša na način oblačenja, pri katerem muslimanka spoštuje zapovedi islamskega moralnega kodeksa. Razumevanja islamskih oblačilnih predpisov se v praksi precej razhajajo, v grobem pa gre za oblačenje v ohlapna in neprosojna oblačila, ki pokrijejo celotno telo, razen dlani in obraza. Več o tem sem pisala v svoji doktorski tezi (gl. Kalčič 2006).

Islamske in bližnjevzhodne družbe so docela »politične«, pri čemer je ta pridevnik mišljen kot očitek islamu, da ni dovolj »liberalen«, da ni zmožen ločiti politike od kulture.

Takšni orientalistični diskurzi islam pogosto postavljajo v opozicijo s krščanstvom, ki naj bi bilo po prepričanju mnogih eno izmed temeljnih kulturnih potez evropske kulture. Kakor ugotavlja Talal Asad,

... naj bi zgodovinsko gledano ne bila Evropa tista, ki so jo ogrožali Turki, temveč krščanstvo. Evropa se naj potemtakem od krščanstva ne bi razlikovala (2002, 212),

in naj bi bila pogosto pojmovana v okvirih splošno priznanih zgodovinskih momentov, kot so izkušnja rimskega imperija, krščanstva, razsvetljenstva in industrializacije, iz katerih je bil islam izvzet in zaradi tega danes po verovanju mnogih Evrope ne more predstavljati (2002, 214–215, 218–219). Krščanstvo, ki naj bi bilo v takšnih diskurzih uveljavljeno kot ena izmed temeljnih potez evropske kulture (prim. Cardini 2003, 9–11), se je namreč razvijalo tudi v okvirih evropski zgodovini lastnega momenta sekularizacije, ki ga islam v enaki obliki ne pozna, in naj bi bil kot tak z vrednotami zahodnih družb, ki poznajo laicizem, tako rekoč nekompatibilen. Tako danes razumevanje načela sekularnosti v dominantnih političnih diskurzih (tako v Franciji kot tudi v Sloveniji in še marsikje) povsem samoumevno in brez kakršne koli refleksije izhaja iz interpretacije krščanstva kot temeljne kulturne poteze zahodnoevropskih držav (prim. Asad 2002, 211–220) in kot tako nikakor ne more zagotoviti nevtralnosti do vseh ver in prepričanj, ki naj bi jih laična ureditev zagotavljala. Islam, ki naj bi bil v optiki krščanskega laicizma docela političen in zato nezmožen mirne koeksistence v laični državi, tako v kakršni koli obliki, bodisi v podobi islamskega verskega objekta ali pa islamskega oblačilnega koda, v političnih diskurzih predstavlja grožnjo laični državi.

Zaradi povedanega je mogoče domnevati, da politični diskurzi o islamu in njegovi nekompatibilnosti s sekularnimi ureditvami pravzaprav ne govorijo o islamu, temveč stereotipe o njem izrabljajo v politične namene. Njihova uspešnost v javnosti temelji predvsem na tem, da se sklicujejo na stereotipe o muslimanih in islamu, ki jih ljudje poznajo, in na katere se odzivajo. V Sloveniji so nasilne podobne obmejnega orientalizma povezane s »turškimi vpadi«, s katerimi se slovenski državljani temeljito seznanijo že med osnovnošolskim izobraževanjem, uspešno pa se oplajajo in še dodatno utrjujejo na medijskih podobah o radikalnem islamiz-

mu⁷ in o politični situaciji na Bližnjem vzhodu, s katerimi se islam in muslimane najpogosteje izenačuje. Normativno razumevanje islama, zagledano zgolj kot skupek verskih in kulturnih norm (ki se jih pogosto tudi napačno interpretira), transplantiranih v nov družbeni kontekst, ne more ustvariti drugačne podobe o muslimanih kot tiste, ki kaže na monolitno islamsko identiteto. Predstave o slepem spoštovanju statičnih in nespremenljivih verskih tradicij implicirajo nepremostljivo alternativo zahodnim sekularnim vrednotam (prim. Salih 2003: 119). Na podlagi tako poenostavljenih podob o islamu in muslimanih pa se da uspešno širiti strahove pred konflikti in izgubo kulturne ali nacionalne identitete.

ODPOR DO ISLAMA ŽE PRED 11. SEPTEMBROM 2001

Čas, ko se je v slovenski javnosti začelo govoriti o možnosti postavitve *džamije*, sovpada z začetki sedanjega konstruiranja muslimanske Drugosti v Sloveniji. Ta po mojih opazanjih in pogovorih z informatorji različnih veroizpovednih provenienc namreč ni utemeljena na razlikovanju, ki bi med večinskim, nemuslimanskim prebivalstvom in muslimani potekalo na podlagi verskih razlik, ki bi jih ljudje zaznavali kot očitne in nepremostljive, temveč predvsem iz konstruiranih razlik, ki gradijo na orientalističnih predstavah o islamu in muslimanih.

Dejstvo je, da kljub vsaj štiridesetletni prisotnosti muslimanov v Sloveniji ti kljub številnim študijam o migracijah znotraj nekdanje Jugoslavije (gl. npr. Mežnarič 1982, Mežnarič 1986, Vovk 1980, Primorac 1980, Žagar 1978) nikoli niso bili obravnavani kot pripadniki islamske vere in kulture, temveč predvsem kot »delavci iz drugih jugoslovanskih republik«, ponavadi izpostavljeni predvsem v relacijah z »Neslovenci«⁸ ter »analizirani« z vidika demografskih in ekonomskih vzrokov in učinkov migracij. Tako so bili, po vsej verjetnosti tudi zaradi svojega precej



7 Kot ga opredeli Bruno Étienne (2000), naj bi bil radikalni islamizem gibanje, ki izvira predvsem iz zavesti o moralni in materialni bedi ter civilizacijski dekadenci islamskega sveta. To gibanje naj bi težilo k revolucionarni preobrazbi sveta po zgledu koranskega nauka in življenja prvih muslimanov. Radikalni islamisti naj bi vzrok takšnega stanja videli v Zahodu in njegovi naravnosti k izkoriščanju, nemorali, materializmu ipd., s čimer naj bi vplival na »zastrupljanje« islamskega sveta.

8 Po navajanjih Bojana Baskarja (2003, 196), naj bi izraz »Neslovenci« v devetdesetih letih 20. stoletja predlagali lingvisti, pozneje pa je bil sprejet v uradno rabo. Primarno naj bi bil zamišljen kot oznaka za vse ljudi, ki niso etnični Slovenci, vendar se je pozneje raba uveljavila le v zvezi z nekdanjimi jugoslovanskimi državljani. Izraz je obremenjen z rasističnim podtonom, ki naj bi po mnenju avtorja v veliki meri izviral v negativni lingvistični diskriminaciji. Lingvistične avtoritete, odgovorne za invencijo, naj bi namreč zavrnile rabo različice »ne-Slovenci«, ki bi jo večina slovensko govorečih po njegovem imela ne samo za bolj politično korektno, temveč tudi za logično, in vsilile sporno varianto »Neslovenci«. Ko so bile avtoritete soočene z nestrinjanjem, so se menda sklicevali na mnenje, da je bila njihova rešitev »bolj usklajena z naravo slovenskega jezika«. Po Gazdiću (Gazdić 1998, 46–47; v: Baltić 2002, 164–165) naj bi se izraz »Neslovenec«, »Neslovenci« uporabljal predvsem od osamosvojitve »kot vrednostni korelat oznake 'Bosanec', obe oznaki pa ne delujeta kot etnični, temveč kot vrednostno-socialni oznaki«.

ohlapnega prakticiranja vere, pa tudi komunističnega režima, ki je razpravljanje o religiji inhibiral, unificirani v brezoblično maso jugoslovanskega delavstva.

V Sloveniji je bilo od leta 1969 pa do danes muslimanom za izgradnjo *mošeje* ponujenih kar 25 različnih lokacij. Že ta številka kaže, da pomanjkanje prostora ni razlog za zavračanje *mošeje* v neskončnih birokratskih procedurah, ki vse do leta 2003 nikoli niso prišle v medije, ampak na prikrito in že dalj časa prisotno islamofobijo (prim. Dragoš 2004, 15). V 80. letih prejšnjega stoletja (1982) je bil izveden tudi natečaj za arhitektonsko rešitev *džamije* na takrat že peti ponujeni lokaciji nasproti Plečnikovih Žal, ki bi bila prilagojena Plečnikovi arhitekturi (prim. Mehmedić 2003, 11–17). Izbran je bil načrt dr. Fedje Koširja (Pašić 2002: 111), človeka, ki danes vneto zanika, da se je takšnega projekta sploh kdaj udeležil, poleg tega pa v medijih seje svojevrsten arhitekturni rasizem, ko piše o tem, da islamska arhitektura kot umetnostna zvrst »ni avtonomna, temveč podrejena diktatu vere«, in zato nima samostojne »vede o arhitekturi kot samosvoji umetnosti, kakršno ima evropsko arhitekturno izročilo«:

Evropsko-atlantski arhitekturni segment ima bogato civilno izročilo, kar seveda ni nič drugega kot refleks civilne družbe, kakršno proizvede kapitalizem. Islamska arhitekturna tradicija je nasprotno nedvoumno ideološka in necivilno religiozna ter kot taka nekompatibilna z zahodnimi izročili (Košir 2004).

Dne 11. septembra 2001 se je zgodil razvpiti teroristični napad na Svetovni trgovinski center (WTC) v New Yorku. Ta datum se splošno označuje kot ključni mejnik, ki danes oblikuje življenja muslimanov v zahodnoevropskih in ameriških državah. Vendar averzija do islama v Sloveniji očitno sega precej pred ta datum. Orientalistične predstave so v resnici stalno prisotne v kolektivni zavesti, njihova aktivacija v javnosti pa je odvisna od aktualnih političnih potreb. In čeprav je vprašanje gradnje *džamije* v Sloveniji staro že skoraj štirideset let, so se debate o islamu in muslimanih, povezane z njeno postavitvijo v Ljubljani, v javnosti pojavile šele leta 2003 (prim. Dragoš 2004), torej ravno leto pred zadnjimi volitvami v Državni zbor.

Kot ugotavlja Srečo Dragoš, se slovenski politiki sicer neradi izrekajo o temah, o katerih še ni izoblikovanega konsenza na civilni ali državni ravni. Prav tako neradi iščejo soglasne rešitve problematikam, ki ne obetajo zanesljive volilne podpore. Najpogosteje prihaja do zadržkov, kadar gre za vprašanja različnih marginaliziranih skupin (prim. 2003: 47). Tako se o gradnji *džamije* politiki javno niso izrekli, dokler to ni postalo politično oportuno. Časovno sovpadanje predvolilnega časa in aktiviranje debate o *džamiji* v političnih diskurzih priča o tem, kako zelo je orientalizem uporaben za nacionalistično politično mobilizacijo. V tem kontekstu gre verjetno razumeti tudi spremenjeno mnenje dr. Fedje Koširja glede *džamije*, za katero je pred leti brez pomislekov izdelal arhitekturni načrt. Po

njegovem Slovenija, ki je danes, v skladu z uveljavljenimi orientalističnimi predstavami, ena izmed držav »civilne« Evrope in temelji na dolgotrajni evropski, torej tudi krščanski tradiciji sekularizma, nikakor ne more reprezentirati »necivilne religiozne« arhitekturne tradicije, ki je »nekompatibilna z zahodnimi izročili«.

Orientalistične podobe o »turških vpadih« so zaradi učinkovitosti ideoloških aparatov države v ljudski zavesti stalno prisotne (ali pa stalno obujane). Cvetke obmejnega orientalizma, iz katerih je vel strah pred islamsko nevarnostjo, so se npr. v obdobju pred zadnjimi parlamentarnimi volitvami (2004) uspešno prepletale z aktualnimi mednarodnimi političnimi temami, povezanimi z islamom. V tistem času so mediji namreč poročali predvsem o dogodkih, povezanih z islamom v svetu, niso pa posvečali pozornosti konkretni situaciji muslimanov v Sloveniji (prim. Pašić 2002; Dragoš 2003). V skladu z orientalističnim ignoriranjem glasu Drugega se nihče ni spraševal, kdo dejansko so muslimani v Sloveniji, kakšne vrednote in zavest o skupnosti gojijo in kako v Sloveniji živijo.

Tako je orientalizem kot nazorska podstat razviden že iz zapisnika 27. seje mestnega sveta Mestne občine Ljubljana maja 2001. Mestni svetniki, člani različnih političnih strank, so si svoja stališča do *džamije* podajali že nekaj mesecev pred napadom na WTC. Na dnevnem redu je bila obravnava gradiva osnutka spremembe urbanistične dokumentacije na že šesti ponujeni lokaciji ob Cesti dveh cesarjev, ki je bilo ob koncu seje sicer ne soglasno, a vendarle sprejeto. V izjavah mestnih svetnikov je razbrati predstave, ki islam povezujejo z nasiljem, neprilagodljivostjo in nevarnostjo. V večini izjav kot osrednji argument proti gradnji *džamije* nastopa stališče, da islam ni del slovenske nacionalne identitete, zaradi česar naj zanj v Sloveniji ne bi bilo prostora. Mnenja se torej sklicujejo na nacionalno preteklost, v kateri se Slovence konsistentno prišteva k svetu krščanstva kot izključno pooblaščen nad ozemljem, ki naj bi ga v preteklosti uspeli uspešno obraniti pred nekrščanskimi Drugimi. Islamska arhitektura tako ne more biti kompatibilna s slovensko (krščansko?!) krajino, ki enostavno ne more sprejeti *džamije*, ne da bi se podrlo njeno »naravno« ravnoesje in dobro počutje njenih »avtohtonih« prebivalcev, ki naj bi jih nad slovenskim ozemljem pooblaščala, kot to zagotavljajo nacionalne mitozgodovine, prav njihova dolgotrajna in kontinuirana poselitev na tem teritoriju. V tem kontekstu se zanemarjanje ustavnega načela o ločitvi verskih skupnosti od države, prav tistega, kar se islamu kar naprej očita, ne zdi prav nič sporno. Ravno nasprotno se nekaterim promoviranje katolištva kot temeljne kulturne poteze slovenstva tako ni zdelo nič spornega, temveč povsem samoumevnega in celo potrebnega:

Namesto lokacije za džamijo bi raje rezervirali prostor za gradnjo katoliških cerkva, saj je katolištvo temelj naše kulture in tudi nacionalne identitete, to pa je v naši politiki še vedno zapostavljeno.⁹

Slovenija naj bi pripadala drugačni, evropski kulturi, torej svetu krščanstva, in naj bi taka tudi ostala. Zato je v resnici katera koli, ne le »predlagana lokacija«, nedopustna:

Predlagana lokacija je nedopustna, ker džamija ne spada v slovensko kulturno krajino, to bi spreminjalo videz te naše pokrajine, v bistvu, duha pokrajine – bi celo lahko rekel.¹⁰

Domnevni krščanski »duh pokrajine« bi namreč *džamija* kazila kjer koli v Sloveniji. Poleg tega bi njena postavitev slovensko pripadnost svetu krščanstva zanikala tudi na simbolni ravni, saj bi jo povezala z Balkanom, kjer naj bi tudi zaradi islama v preteklosti prihajalo do nasilja in »človeških žrtev«. Če bi postavili *džamijo*, bi to pomenilo, da se je dopustilo, da je v deželo ponovno zakorakala balkanska nevarnost, enako nasilna kot tista iz časa »turških vpadov«. V kontekstu svojega dokazovanja pripadnosti Evropi in njeni domnevno miroljubni krščanski tradiciji naj bi torej slovenska krajina tudi na simbolni ravni obdržala attribute krščanstva in se distancirala od nemirnega Balkana:

Nedopustno je, da bosta dva tridesetmeterska minareta [...] štrlela iz tele slovenske deželice, ki je po svoji naturi drugačna, po svoji kulturni dediščini drugačna od muslimanske kulturne krajine. Nesprejemljivo je, da bi se minaret videl iz Murgel; če bo ta minaret zakoračil v naše Barje med Rožnik, Golovec, Kurešček in tako naprej, visoko, [...] je to korak, da je zakoračil Balkan v to deželo [...] To je pa povezano z nasiljem, to je povezano z odporom, to je povezano lahko s človeškimi žrtvami. Skratka, postaviti minaret v slovensko pokrajino je tako, kot če bi postavil mediteransko hišo z ravno streho na Krvavec pa recimo v Kranjsko Goro ali pa, recimo, eno alpsko, tisto visoko, strešno hišo dol na obalo. To ne gre.¹¹

Slovinci naj bi imeli izkušnje iz »turških časov«, ko naj bi »Turki« fanatično silili svoje ujetnike v islam, zato je tokrat domnevno neizbežno islamizacijo treba zatreti že v kali – kot da se na prihod muslimanov v Slovenijo šele čaka in ti ne bi bili del njene realnosti že desetletja:

9 Izjava dr. Janeza Vrboška, svetnika iz vrst stranke NSi (MOL 2001).

10 Izjava dr. Antona Jegliča, svetnika iz vrst stranke SDS (MOL 2001).

11 Izjava Jožeta Snoja, svetnika iz vrst stranke SDS (MOL 2001).

Muslimanska vera je zelo zelo militantna, zato bi izgradnja mošeje v Ljubljani pomenila center in začetek islamizacije Slovenije, tako kot npr. v Andaluziji, kjer za prvo mošejo pridejo naftni šejki in nove mošeje ...¹²

Zaradi vsega tega Slovenija islama in pogleda nanj enostavno ne prenese: »Murgle ne prenesejo pogleda na minaret, ker so tam zelo nizke hiše, atrijske hiše«.¹³ Muslimani so v Sloveniji sprejemljivi le, če opustijo svojo vero in se prilagodijo »nam«, v slovenski nacionalni zgodovini utemeljeni kulturi, tradiciji, veri. Če potemtakem enostavno prenehajo biti muslimani:

Muslimani bi se morali bolj prilagajati nam, saj je to v skladu že z običajnim bontonom, npr. če jaz pridem nekam v goste, pridem s tistimi rožami, ko vem, da jih ima tista gospa rada, ne pa z – na primer, če gojijo tam ne vem kaj.¹⁴

Še zlasti po 11. septembru se je v slovenskem dnevnem časopisju veliko pisalo o terorizmu in širilo strah pred islamskim fundamentalizmom ter nasilno islamizacijo. V stilu Huntingtonovega spopada civilizacij (Huntington [1996]2005) so članki aludirali na idejo o tem, da naj bi bil islam po padcu komunizma novi sovražnik Zahoda. Besede in besedne zveze, kot so »prevlada islama«, »terorizem«, »skrajneži«, »klavci«, »nedemokratičnost«, »vojna«, »togost«, »agresivnost«, »grozeča nevarnost islama«, »ekspanzija«, »surovost«, »pomanjkanje demokracije v islamu« ipd. so bile v takšnih člankih konstanta (prim. Pašić 2002, 115–123). Po 11. septembru in ameriškem »obračunu s terorizmom« v Afganistanu se je pisalo tudi o podjarmljanju žensk v islamu, kot tudi pozneje, v letih 2004 in 2005, ko je bilo v Franciji na dnevnem redu sprejemanje zakona o prepovedi nošenja vidnih verskih simbolov v državnih šolah.

O muslimankah v Sloveniji se ni pisalo in se še vedno ne piše, saj so praktično neopazne. Kot take verjetno niso aktualna tema, ki bi se jo dalo izrabiti v dnevno-politične namene. Edina primera, ko so mediji poročali tudi o tej tematiki, sta aretacija Amele Đogić, žene nekdanjega *muftije*¹⁵ Osmana Đogića, ki naj bi policista izzvala zgolj s tem, ker se je pred vhodom bloka, kjer je živela, pojavila z ruto na glavi (Vukelić 2002), in težave Jeseničanke Vahide Puškar-Šupuk pri pridobivanju voznškega dovoljenja. Njej uslužbenka upravne enote Jesenice ni hotela izdati dovoljenja, ker je na fotografiji nosila ruto (Umejnović 2003).¹⁶ V obeh primerih



12 Izjava dr. Janeza Vrboška, svetnika iz vrst stranke NSi (MOL 2001).

13 Izjava Petra Božiča, svetnika iz vrst stranke LDS (MOL 2001).

14 Izjava Petra Božiča, svetnika iz vrst stranke LDS (MOL 2001).

15 Najvišji predstavnik Islamske skupnosti v Sloveniji.

16 Peti člen tega pravilnika, ki je bil po incidentu kmalu spremenjen, natančno predpisuje zahteve glede oblike, velikosti in tehnične lastnosti izdelane fotografije, ki jo mora stranka predložiti zahtevi za izdajo voznškega

je šlo za stanja, v katerih so bile muslimanke prepoznane kot Druge zaradi svojih oblačil, torej za primere, ko so bili Drugi v očeh zastopnikov oblasti vprašljivi zgolj zaradi svoje očitne pripadnosti islamu.

ZAČETKI SODOBNEGA KONSTRUIRANJA MUSLIMANSKE DRUGOSTI

Dve leti po 27. seji ljubljanskega mestnega sveta, katere zapisnik nikoli ni prišel v javnost, je v kontekstu predvolilnih političnih agitacij tema postavitve islamskega verskega in kulturnega centra ponovno postala politično zanimiva. Volitve so namreč sovpadle s časom, ko je Agencija za okolje RS dokončno potrdila urbanistično dokumentacijo v zvezi z lokacijo ob Cesti dveh cesarjev, kjer naj bi se zgradil islamski center.¹⁷

V tem obdobju so tudi mediji začeli aktivno poročati o izjavah in argumentih politikov, članov različnih parlamentarnih političnih strank in drugih akterjev, predvsem predstavnikov RKC, v zvezi z *džamijo*. Argumentov proti je bilo vedno več, v bistvu pa so ostajali enaki tistim izpred dveh let na 27. seji mestnega sveta. Z obmejnimi orientalizmom so najaktivneje operirale največje opozicijske stranke (predvsem SDS, pa tudi SMS, SNS, NSi), vključno s krščansko usmerjeno SLS, ki je bila takrat na oblasti kot članica vladajoče koalicije (prim. Dragoš 2004: 25–27). Glede »osveščanja« javnosti se je takrat aktivirala tudi domnevno politično nevtralna RKC, in sicer leto po tem, ko se je nadškof Rode v izjavi na POP TV ob božiču leta 2002, v kateri je politike in javnost najprej, s pomočjo orientalističnega argumenta o »vseprežemajoči političnosti islama«, podučil o tem, da *džamija* za muslimane ni isto kot cerkev za kristjane, od zadeve javno distanciral:

Ne bi jaz govoril tukaj v imenu slovenske katoliške cerkve. Samo eno poja-
snilo bi rad dal. Namreč, ko se odločajo za gradnjo džamije v Sloveniji,
morajo politiki vedeti, za kaj se odločajo. Namreč, džamija za muslimane
ni isto kot je cerkev za kristjane. Džamija v islamskem pojmovanju je poli-
tični, kulturni, socialni in verski center. Vprašanje je zdaj, ali so slovenski
politiki za to, da je na našem ozemlju neki center, ki je tudi politični, in ki

dovoljenja. Peti člen jasno določa, da mora biti oseba fotografirana od spredaj, z odkritim čelom in brez čepice, klobuka ali rute. Nošenje rut ali čepic na fotografijah so do takrat dopuščali le pri osebnih izkaznicah in potnih listinah. Za takšne fotografije so lahko izjemoma zaprosili le starejši ljudje, ki nosijo ruto ali čepico kot sestavni del svojega oblačila. Enake pravice kot starejši ljudje so imele tudi redovnice in drugi poklicni pripadniki verskih skupnosti, katerih pokrivalo je sestavni del oblačila verske skupnosti. Notranje ministrstvo je po incidentu takoj pristopilo k spremembi pravilnika o voznških dovoljenjih v zvezi z zahtevano fotografijo, tako kot je to urejeno v pravilnikih za izdajo osebne izkaznice in potnega lista. Od takrat imajo vsi trije pravilniki (o osebnih izkaznicah, potnih listinah in voznških dovoljenjih) enake zahteve glede fotografije.

17 Pozitivno mnenje je agencija potrdila že 24. junija 2003, z nekaterimi spremembami pa je bil osnutek končno sprejet 8. decembra 2003.

predstavlja neko drugo kulturo, neko drugo svetovno silo. To je odločitev, ki je v rokah politikov. In jaz se od tega absolutno distanciram, ker naj prevzamejo svojo odgovornost, ampak naj vedo, kaj delajo (Pucer in Zgonc, 24. 12. 2002).

Katoliški teolog Drago Ocvirk je dobro leto po tem, ko je Rode podal svoje »nevtravno« stališče o *džamiji* kot političnem centru, še sam izrekel zelo podoben orientalizem:

O džamiji se motimo, če jo imamo le za »bogoslужen kraj«. Prav tako se motimo, če utemeljujemo pravico do gradnje džamije z versko svobodo, ker preprosto ne gre za religijski prostor. [...] Glede na večrazsežnostno (in pogosto politično) naravo džamije v islamskem izročilu zna biti njena gradnja – v nasprotju z gradnjo cerkva – politično dvoumno dejanje (Ocvirk 2004, 8).

V SDS so potem, ko je mestni svet potrdil spremembe akta za območje, kjer naj bi stal IVKC, izrazili stališče, da se jim birokratske procedure preprečevanja njene izgradnje ne zdijo dopustne in da se zavzemajo za svobodo veroizpovedi, da pa se jim odločitev mestnega sveta ne zdi sprejemljiva, saj se »ne strinjajo niti z lokacijo niti z obsegom niti z vsebino«, hkrati pa so bili mnjenja, da bi IVKC »sigurno vznemiril avtohtono prebivalstvo v Sloveniji« (STA 2004, STA / M. P. 2004), ki naj bi imelo zaradi svoje »avtohtonosti«, torej zaradi domnevne prve in kontinuirane poselitve slovenskega teritorija, na katerem naj bi živelo že od nekdaj, pravico, da si življenje ureja v skladu s svojo »avtohtono«, na krščanstvu temelječo tradicijo, in se ne pusti motiti nekakšnim muslimanom.

Tudi v vladni stranki SLS so imeli pomisleke. Andrej Umek, nekdanji minister za znanost, se je bal za splošno varnost Slovenije in širil strah tako, da je islam kratkomalo izenačil s terorizmom, slovenske muslimane pa postavil v povsem drugačno luč, kot so je bili Slovenci do tedaj vajeni:

Izgradnja džamije je v tem trenutku iz varnostnih razlogov popolnoma nesprejemljiva. Zato je treba priprave na izgradnjo takoj in nepreklicno ustaviti, o gradnji pa bi lahko znova razmišljali po dokončni zmagi nad islamskim fundamentalizmom in terorizmom. Z izgradnjo džamije bi namreč Ljubljana vede ali nevede tudi širila infrastrukturo Al Kaide in drugih terorističnih organizacij.¹⁸

V zadnji instanci je islamofobija privzela institucionalno formo v obliki referendumске pobude. Ko je bil na 7. seji mestnega sveta MOL decembra 2003 sprejet odlok o prostorski umestitvi *džamije*, je mestni svetnik Mihael Jarc v imenu



18 SLS, *Ljubljanska SLS o džamiji*, <http://www.sls.si/forum> (Pristop 20. 2. 2004)

Liste za čisto pitno vodo 6. januarja 2004 sprožil zbiranje podpisov o naknadnem referendumu, na katerem naj bi se meščani odločali o postavitvi *džamije*. Referendumsko pobudo so podprle kar štiri parlamentarne stranke: SLS, SDS, NSi, SNS (prim. Dragoš 2004, 24). Ena temeljnih ustavnih pravic slovenskih državljanov je tako postala predmet predvolilnih agitacij in predmet referendumske iniciative.

Na tiskovni konferenci referendumskih pobudnikov je svetnik Mihael Jarc svoje razmišljanje o »nevarnostih«, ki jih s seboj prinaša *džamija*, povezal s »turškimi vpadi« in eksplicitno vzpostavil zvezo med mnogokrat omenjano nevarnostjo nasilne islamizacije s »kruto« slovensko preteklostjo, ki bi se z zgraditvijo *džamije* utegnila ponoviti. Slovenski muslimani so bili tokrat odkrito demonizirani s pomočjo zlorabe spomina na »turške vpade«:

V preteklosti je bila Slovenija pod stoletno obsado turških vojakov, ki so prišli k nam s sabljo, s handžarji, zdaj pa ne prihajajo več z mečem in ognjem, temveč s svojo knjigo, ki ji pravijo Koran (Aleksič 2004).

Posledice islamizacije bi se po razmišljanju Zmaga Jelinčiča kazale v vsiljenih islamskih normah:

Če ne bomo pazili, bomo postali ekspozitura neke muslimanske države in kar na lepem bomo morali mi sprejeti določila njihovega obnašanja, verovanja in oblačenja (Aleksič 2004).

Čeprav »njihov« način oblačenja za politike očitno zaenkrat še ni dovolj velika »težava«, da bi z njo bolj aktivno polemizirali, bi *džamija* po mnenju nekaterih sprožila tudi vsiljene islamske oblačilne norme. Ne le, da bi se, kot je izjavil Mihael Jarc že leta 2001, »v šolah pojavila dekleta v čadorjih«, in sicer iz verskih, ne modnih razlogov (gl. MOL 2001), tudi drugi bi morali sprejeti »njihov način oblačenja«. »Čez pet, deset let bomo mi morali vprašati une, ali bomo smeli nositi džins, ali bom lahko šel na pivo«, se je na referendumski tiskovni konferenci bal aktivist Drago Stražišar (Aleksič 2004). Takšno pojmovanje oblačilne drugačnosti in drugih islamskih norm je uglaseno z obmejnimi orientalizmom, saj iz njega veje strah pred bližnjim Drugim, ne navduševanje nad nerazumljeno eksotiko oddaljenega Dugega, sicer tipično za orientalizme elitnega kolonialnega izvora.

Zbiranje podpisov za vložitev referendumske pobude je bilo končano 6. februarja 2004; pobudniki so uspeli zbrati 12.000 podpisov, s čimer so presegli zahtevani minimum 10.780. Pri tem ne gre prezreti očitne angažiranosti pobudnikov, ki so pred različnimi ljubljanskimi občinskimi izpostavami mimoidoče vabili, da vstopijo in oddajo svoj glas proti. Medtem ko je mestni svet odločal o tem, kaj narediti s pobudo, za katero so sklenili, da jo predajo v presojo ustavnosti na Ustavno sodišče RS, so pred mestno hišo potekale demonstracije proti gradnji *džamije*. Eden izmed transparentov, ki so jih nosili demonstrantje, med katerimi

je bilo opaziti tudi mladce iz vrst slovenskih obritoglavcev, t. i. »borcev« za čistost slovenske substance s slovenskih ulic, je bil uglasen z obmejnim orientalizmom: »Svetniki, ne izdajte slovenske tradicije, Slovenija je katoliška dežela že 1.500 let« (MBU 2004). Dne 3. avgusta 2004 je akt začel veljati.

OBMEJNI ORIENTALIZEM NA INTERNETNIH FORUMIH IN V TELEVIZIJSKIH ODDAJAH

O priročnosti nacionalnega spomina za zlorabe v predvolilni kampanji nadalje pričajo burne razprave o (ne)gradnji *džamije*, ki so se zvrstile na mnogih internetnih forumih in v televizijskih oddajah. Spominjanje na obdobje »turških vpadov« je na njih doživelo pravi razcvet. Diskutanti na forumih in v televizijskih oddajah iz obdobja predvolilne kampanje so argumente proti izgradnji *džamije* aktivno opravičevali s pomočjo prirejenih podob nacionalne preteklosti. Morda je spodnji zapis s foruma tipičen primer:

V turških vpadih, turška vojska ni samo s sulicami prebadala otrok, je tudi sekala glave in jemala materam otroke, ki so jih prevzgojili v janičarje. To pa vemo kdo so bili.¹⁹

In še:

Kakšna džamija neki? Muslimani so stoletni sovražniki Evropske civilizacije. Naj plačajo odškodnino za Turške vojne, ropanja in pobijanja! Islam je najbolj netolerantna vera na svetu. Mošeje so legla nestrpnosti, terorizma in kriminala. V vsem zahodnem svetu so po 11 Septembru odkrili fanatične nestrpnosti in teroriste v islamskih »kulturnih« centrih in mošejah!²⁰

Podobno je Angelca Žerovnik v oddaji Trenja: Zelena luč za džamijo?²¹ zatrjevala, da ni ksenofobna, temveč da jo je le strah, tako kot tudi večino Slovencev, ki naj bi zaradi zgodovinskih izkušenj do strahu imeli tudi vso pravico:

Zakaj Slovenci ne bi smeli imeti pravico izražati bojazen? Vendar so tu zgodovinska dejstva. Slovenci so zelo trpeli, ko so bili udori Turkov, in takrat ravno pobijanje iz muslimanske strani.

Tudi nekdanji minister za kulturo in veleposlanik republike Slovenije v Franciji, Andrej Capuder, je bil kot gost oddaje Omizje: Nestrpnost do verujočih,²² prepri-



19 http://www.mladina.si/tehdnik/200406/clanek/slo-intervju-bernard_nezmah/ (Pristop 15. 9. 2005)

20 <http://www.mladina.si/tehdnik/200233/clanek/minaret/> (Pristop 15. 9. 2005)

21 POP TV, 11. 12. 2003.

22 RTV Slovenija, 28. 1. 2004.

čan, da pretekle izkušnje s »Turki« povsem legitimno opravičujejo sodobni strah pred islamom:

... mi poznamo muslimane edino v zvezi z njihovimi invazijami proti Sloveniji. 200 let turških vpadov, veste, je zapustilo sled v slovenskem narodu. Če bi šel malce na gensko analizo, ali pa ... nazaj, bi našel tu nek upravičen strah oziroma averzijo, ker to so bili naši najbolj nasilni sosedje.

Z orientalizmi maziljen kolektivni spomin na obdobje »turških vpadov« preprečuje drugačen pogled na muslimane kot militantne nasilneže. Tako Nevzet Porić, sicer tajnik slovenske Islamske skupnosti, v tej isti oddaji gospoda Capudra nikakor ni mogel prepričati, da je vse, kar si muslimani v Sloveniji želijo, le mir in strpnost. Nekdanji minister za kulturo je tako odigral nejevernega – pa tudi pokroviteljskega – Tomaža: »Ampak to pa lahko pohvalimo, da je o miru in ljubezni spregovoril mohamedan.«

Mitološki »mi« za stoletja nazaj so izkazali tudi že citirani forumovci:

Sramota je da, lasten narod, slovenski narod podpira izgradnjo islamskega centra v Sloveniji, poleg tega, da ta že ima molilnice. Mar niste hodili v šole, se mar ne zavedate dejstev, ki vladajo v islamski kulturi? Ali ste nemara pozabili kdo je v 16. st pri Sisku dokončno premagal Turke. So bili to mogoče vaši pradedje? Kako bi se njim, kot pripadnikom ponosnih Slovencev, to zdelo?²³

V kontekstu sklicevanja na »absolutno zgodovinsko resnico« bi za marsikate-rega Slovenca izgradnja *džamije* simbolizirala padec sodobne krščanske meje in le prvi korak k nadaljevanju osmanske ekspanzije v sodobnosti ter k poskusom islamizacije Slovenije:

ISLAMSKI FUNDAMENTALISTI BODO FINANCIRALI GRADNJO MOŠEJE V LJUBLJANI. Aj-jaj-jaj ... Kar v 300 letih ni uspelo Turkom, bo pa njihovim potomcem. Slovenci, prižgimo grmade!²⁴

In še:

Upam, da se ne bo Ljubljana čez 50 let imenovala Ljubljanska islamija, Slovenija pa Slovenijaislamabad. Turčine, ne hvala!²⁵

23 http://www.mladina.si/tehdnik/200404/clanek/slo-intervju-mateja_hrastar/ (Pristop 15. 9. 2005)

24 <http://www.mladina.si/dnevnik/39629/> (Pristop 15. 9. 2005)

25 <http://www.mladina.si/dnevnik/41095/> (Pristop 15. 9. 2005)

Džamija pa za marsikaterega Slovenca ne simbolizira le grožnje islama in muslimanov, temveč tudi zanikanje slovenske pripadnosti »naprednemu« in »krščanskemu« Zahodu. Ravno v tem kontekstu je arhitekt Fedja Košir v teku celotne razprave o gradnji *džamije* vztrajno poudarjal, da *džamija* enostavno ne sodi v slovensko kulturno krajino. Njegovi argumenti so vztrajno napeljevali, da bi postavitev *džamije* Slovenijo povezala z Balkanom z vsemi njegovimi pejorativnimi vsebinami, namesto z Zahodom, kamor naj bi se Slovenci prištevali:

Lokacija, ki jo Islamska skupnost tukaj dobiva na zlatem krožniku, dobesedno, je za njih resnično idealna. Idealna zaradi tega, ker je nabita z neko semantiko, simboliko, na nekatere mogoče nekateri malo pozablajo. Kdorkoli se bo pripeljal od zahoda, Italija ali pa Avstrija in bo šel destinacija Zagreb–Bihač, ne vem kam, seveda bo zagledal tukaj kupolo in minaret, ne bo šel nikoli Tromostovja gledat, ker ga čisto nič ne zanima, ampak bo vedel, tukaj smo na Balkanu. Na islamskem Balkanu.²⁶

Skozi mitozgodovinske naracije se ne konstruira le muslimanska Drugost, vzbuja strah pred islamom in ustvarja prepad med domnevno homogenima svetovoma »krščanstva in islama«, temveč se v njih utemeljuje tudi upravičenost do izključevanja muslimanov iz državljanskih pravic, ki naj bi jim zagotavljale enakopravno bivanje na slovenskem teritoriju. Prirejena preteklost zagotavlja primat tistim, ki naj bi današnji nacionalni teritorij poseljevali že od nekdaj, in ga skozi čas uspeli kontinuirano braniti pred napadi nekdanjih »muslimanskih« sovražnikov. Tako se v diskurzih o muslimanih pogosto omenja avtohtonost in avtohtone prebivalce Slovenije, torej tiste, ki naj bi bili na sodobnem slovenskem teritoriju izvorni, in o njihovi avtohtoni, torej domnevno prvotni in edini legitimni kulturi, vezani prav na ta teritorij:

Kaj, da bi džamijo zgradili v Sloveniji? Samo še čakam, da si bo kakšen musliman zmislu, da bi lahko v Lipici namesto lipicancev vzrejali kamele. Kot avtohton Slovenec ne bom nikoli dovolil, da je sredi Ljubljane džamija, ki sodi v Afro/Azijo. Nočem videti nikakršnih islamskih mošej, minaretov ker preprosto ne želim, da bi mala Slovenija postala kot Sudan ali Iran.²⁷

Kakršno koli poseganje v to avtohtono kulturo pomeni tudi že motenje pravic tistih, ki se imajo za privilegirane, »avtohtone« prebivalce Slovenije. In ravno ta samoumevnost samobitnosti, ki naj bi na slovenskem teritoriju vzniknila nekje v nedoločljivi preteklosti in se uspela obdržati vse do danes, naj bi »avtohtonim« Slovencem zagotavljala pravico do neodvisnega razpolaganja nad nacionalnim



26 *Zelena luč za džamijo?* Trenja, POP TV, 11. 12. 2003.

27 <http://www.mladina.si/tehdnik/200233/clanek/minaret/> (Pristop 15. 9. 2005)

ozemljem (prim. Lowenthal 1996, 174) in do urejanja življenja na njem v skladu s sprejemljivo »avtohtono« kulturo:

Za našo podalpsko deželico so značilne cerkvice na gričkih, kozolci, kape-lice, gradovi, tega smo navajeni. Zato so mi trenutno bolj blizu vrtički in solatka in paradižniki, kot pa minaret, visok 27 metrov ob najprometnejši avtocesti v državi. Muslimani in džamije niso naravni v tem okolju. To je kultura, ki se je priskledila v naše okolje. Islam je tujek, poudarjam TUJEK v slovenskem kulturno zgodovinskem in etničnem prostoru, zato nasprotujem postavitvi takšnega verskega objekta kjerkoli v državi!²⁸

Državljeni se torej delijo na avtohtone in neavtohtone. Nacija je pojmovana primordialistično, saj se verjame, da se esenca slovenskega naroda, ki naj bi izšel iz domnevnega skupnega slovenskega predništva že pred tisočletji, in vzniknil na slovenski zemlji, skozi vso zgodovino ni spremenila. Pravzaprav imamo opravi-ti s svojevrstnim kulturnim rasizmom, saj se o slovenstvu razmišlja s pomočjo biologije. Slovenstvo določajo geni in kri, ki naj bi izhajali iz skupnih prednikov, in so v preteklosti vzniknili na slovenski zemlji. V skladu s primordialističnim poj-movanjem nacije pa državljanstvo ne more zagotavljati državljanskih pravic vsem svojim državljanom. Ko je v že citirani oddaji *Trenja: Zelena luč za džamijo?*²⁹ Nevzet Porič poskušal dokazati, da ima kot državljan Slovenije vso pravico do uveljavljanja svojih verskih prepričanj in opravljati svoje verske dolžnosti v za to primernem objektu enako, kot to lahko počne kateri koli drug Slovenec, ki se ima npr. za katolika, in v podporo svojega argumenta celo pokazal slovenski potni list, ki naj bi mu te pravice zagotavljal, ga je Mihael Jarc kratko in jedrnato seznanil z esenco primordialističnega razumevanja slovenstva: »Glejte, vi ste južnjak, jaz sem Slovenec.«

Ko so politične debate s pomočjo medijev enkrat reaktivirale podobe obmej-nega orientalizma, so dosegle svoj namen. Javnomnenjske raziskave za predvo-lilno obdobje so tako pokazale, da je število podpornikov izgradnje *džamije* v tistem času upadlo, da se je število nasprotnikov povečalo, ravno tako tudi tistih, ki se glede vprašanja izgradnje *džamije* niso opredelili. Iz javnomnenjskih razi-skav se je dalo razbrati tudi, da volilno telo vedno bolj podpira politične stranke, ki nasprotujejo izgradnji *džamije*. ZLSD in predvsem LDS, tedaj največja vladna stranka, sta tako zaradi svoje neodločnosti glede tega vprašanja izgubili velik del volilne podpore, medtem ko si je SDS, tedaj največja opozicijska stranka, z vztraj-

28 <http://www.mladina.si/dnevnik/38952/> (Pristop 15. 9. 2005)

29 POP TV, 11. 12. 2003.

no propagando proti *džamiji* prislužila večjo podporo kot kdajkoli prej (prim. Dragoš 2004: 24–27; CJMMK 2004).³⁰

Zgoraj opisani primeri političnega diskurza so imeli mobilizirajoč učinek na množice zato, ker se je diskurz lahko oprl na trdno zasidrane referente v sami ljudski in popularni kulturi, ki je dostopna vsakomur, poleg tega pa jih uspešno reproducirajo ideološki aparati države, kakršen je šolski sistem. Z retoriko poudarjanja in interpretiranja slednjih so politiki reaktivirali kolektivni spomin na islam in spodbujali ljudstvo v predvolilni kampanji. Večina političnih izjav je bila utemeljena na bogatem polju zgodovinskih metafor in metanaracij, ki so v kolektivni zavesti skoncentrirane v podobi t. i. »turških vpadov« v srednjem veku, ki so v Sloveniji pravzaprav osrednja referenca za islam. Uspešnost »*džamijske*« predvolilne politične retorike je torej temeljila na transmisiji vednosti o islamu, povezani s slovensko nacionalno preteklostjo in preteklimi »sovražniki naroda«.

VLOGA INTELEKTUALCEV V PROCESIH KONSTRUIRANJA MUSLIMANSKE DRUGOSTI

Še enkrat lahko poudarimo vlogo intelektualcev v tem procesu. Andrej Capuder na primer ni le strankarski in nekdanji državni funkcionar in diplomat, temveč tudi intelektualec z akademskim nazivom in pozicijo; vendar se je v opisani debati o *džamiji* izkazal za ujetega v past orientalizma, ko je nereflektirano širil znanje o »turškem strahu«. Islamofoben diskurz, ki ga je reproduciral v televizijski oddaji Omizje, pa med intelektualci v Sloveniji ni kaka posebna izjema. Tako je na okrogli mizi *Zakaj so jezni mladi možje*, 23. 11. 2005, ki jo je organizirala Filozofska fakulteta v Ljubljani, iz publike spregovorila tudi filozofinja Cvetka Toth, ki je uvodoma svojo tolerantnost do drugačnosti takole ilustrirala na primeru Romov:

Zdej pa, dragi kolegi sociologi, eno vprašanje. Mene moti, ko slovensko družboslovje poudarja, da ne zmoremo ene elementarne darežljivosti do drugih, drugačnih, do drugih konfesij. Strinjam se s kolegom Rizmanom, da so se koncepti egalitarizma izpeli in da znova začnemo razmišljati o tem, kaj razlike so ... Spominjam se Romov, Ciganov, s katerimi sem hodila v šolo. To je kastni sistem! 2500 let star, oni so Indijci! Vse kulture, vsi narodi, ki so šli čez ta teritorij, so bile, Nemci bi rekli, as... torej, zmožni se asimilirati, oni ne. Še danes velja pravilo šatri kaste, da mati lahko tepe otroka, hčerko, oče pa hčerko in sina. Prosm, to je pač nek status, neka kultura, pustimo jim to



30 Raziskava Politbarometra, Centra za raziskovanje javnega mnenja pri FDV, je z »meritvami« decembra 2003, januarja 2004 in februarja 2004 pokazala, da je v teh treh mesecih LDS izgubila 8 odstotkov javnomnenjske podpore (s 25 na 17 odstotkov), medtem ko je SDS pridobila 5 odstotkov (z 11 na 16 odstotkov; gl. CJMMK 2004).

razliko, nej jo negujejo naprej. Če različne skupine med seboj ne morejo komunicirati, mnoge lažje verjetno z nami belimi kot oni med seboj. To so razlike, ki so nepremakljive, po 2500 let. So narodi, ki se ne morejo asimilirati. Pustimo jim pač, da uživajo v tej svoji različnosti.

... in jih tako postavila tja, kamor po njenem očitno sodijo – na družbeno margino (»Pustimo jim pač, da uživajo v tej svoji različnosti.«),³¹ nato pa nadaljevala z muslimani:

Vam, družboslovcem, sociologom pa eno vprašanje: mene malo moti, ko govorite vi o teh sakralnih objektih in za vzor postavljate svetovne metropole – pa je ta in oni sakralni objekt v Londonu in Parizu ... Vi pozabljate eno, mi smo narod, ki nima kolonialne preteklosti. Mi nismo imeli imperalističnih vojn, mi nismo imeli vojakov iz prve in druge svetovne vojne iz nekdanjih kolonij. Iz čiste hvaležnosti so jim postavili sakralne objekte, v Parizu, v Londonu. Ljubljana nikdar ni bila metropola. Jest sem eden tistih, ki noben sakralni objekt ne bo podpiral tako dolgo, dokler ne bo naš konsenz med nami in tistimi, ki so sem prišli, vseeno kake religije, ki bo utemeljen z dejstvi tu in zdaj, ne pa s tem, kar so vzorci na Zahodu. In oni, ki so pametni, vedo, da nima smisla silit z gradnjo nekega sakralnega objekta, če bi žalili ali izzvali večino, oprostite, ki pa je in ostaja, krščanska. Konsenz, ampak na podlagi naših razmer. Nihče ne govori o tem, kaj je specifika tega slovenskega prostora! Prosm, ne podpirat nekritično te vzorce iz svetovnih metropol.

V nadaljevanju si je kot pripadnica generacije 68 pripisala načelno libertarnost, takole:

Smo slišal koliko ljudi govori angleško po svetu, francosko. Ja, mi smo u drugačni situaciji! Tle morte mejčken bolj avtonomno razmišljat, analizirat in ponudit vzorce, ko se bomo vsi počutili dobro in ker smo pripadniki 68. generacije ... To, da je mene gnalo med študente na nemirno Sorbono je blo, dejmo ustvarit razmere v svetu, ko bomo v vsakem kotičku domovali pristno domovanje v svetu. Pa naj živi sto, tisoče razlik. Naj živi življenje tisoč lotosovih cvetov. Za to nam je šlo. Samo prosm, tu, zde, iz naših razmer! Ne večno servirat te vzore, ki pa so vendarle nastali na podlagi kolonialne, imperialne preteklosti. To ni naš svet. To je zunaj našega dožemanja. Tle pa pogrešam, veste tisto konkretnost, ki bi nas vse prepričala. Hvala.

31 Podrobno študijo o znanstvenem rasizmu v slovenski romologiji je napisala Alenka Janko Spreizer v knjigi z naslovom *Vedel sem, da sem Cigan – rodil sem se kot Rom: znanstveni rasizem v raziskovanju Romov* (2002). Avtorica v njej podrobno analizira, na kakšen način se skozi generalizacije in objektivizacije o Romih kot Indijcih, nomadih ipd., v slovenskem znanstvenem diskurzu konstruirajo neprehodne družbene meje do Romov, ki nato v politikah in v različnih javnih arenah služijo kot argument za utemeljevanje rasizma do njih.

Njen osrednji argument o tem, da je treba govoriti o »specifiki slovenskega prostora«, ki naj ne bi bila primerljiva z evropskimi metropolami, ker naj Slovenci ne bi imeli kolonialne preteklosti, trdi pravzaprav isto kot argumenti, ki se sklicujejo na mit *antemurale christianitatis*: pravico do verske svobode v Sloveniji naj bi namreč imeli le tisti, ki so večina in zastopajo krščansko tradicijo, ki naj bi bila »avtohtona«. Z drugimi besedami, ker naj Slovenci nikoli ne bi bili v kolonialnih razmerjih do muslimanov,³² ki danes živijo v Sloveniji, jim naj ne bi bilo treba spoštovati sicer z ustavo zagotovljenih verskih pravic in svoboščin muslimanov, čeprav je večina med njimi slovenskih državljanov. V njeni zahtevi po vzpostavitvi konsenza »med nami in njimi«, ki naj popustijo v korist večine (»In oni, ki so pametni, vedo, da nima smisla silit z gradnjo nekega sakralnega objekta, če bi žalili ali izzvali večino, oprostite, ki pa je in ostaja, krščanska«), je implicirano ščuvanje k verski nestrpnosti, ki je – navidez paradoksalno – ovito v diskurz o letu 1968. Njena polemika nazorno kaže na zlorabo nominalnega libertarizma v diskriminacijske namene, kar je ta čas morda najbolj elaborirana različica elitistične islamofobije in orientalizma v Sloveniji.

SKLEP

Kot se je izkazalo v teku moje raziskave na terenu,³³ večina muslimanov v Sloveniji razlike v verski pripadnosti sploh ne vidi kot tako usodne, da zaradi svoje pripadnosti islamu ne bi mogla živeti v miru in slogi z večinskim prebivalstvom. Njihove predstave o islamu se od orientalističnih reprezentacij močno razlikujejo. Realni islam in muslimani, ki živijo v Sloveniji, in so dejansko tisti, ki si želijo imeti *džamijo*, o kateri se je razvnela tako burna razprava, so tako konstruirani skozi orientalistične diskurze in medijske podobe o muslimanih, ki z njimi nimajo pravzaprav nikakršne zveze.

Slovenski diskurzi obmejnega orientalizma muslimane časovno vztrajno predstavljajo v oddaljeno preteklost »turških vpadov«, ki nastopajo v funkciji ves čas



32 Takšne trditve prenekaterih političnih in intelektualnih glasov sodobnosti bi se dalo spodbijati, saj »slovenska« preteklost v kontekstu sodelovanja v habsburških imperialističnih projektih le ni tako nevpletena v kolonialna razmerja, kot se zdi. Mnogi prebivalci teritorija današnje Slovenije so namreč v 17. in 18. stoletju v kontekstu habsburških imperialnih ambicij sodelovali v političnih, trgovskih in znanstvenih odpravah, v katerih se je zbiralo podatke o osmanskem imperiju. Sistematični stiki med prebivalci teritorijev današnje Slovenije in npr. Bosne se niso razvili šele z migracijami v šestdesetih letih 20. stoletja, Bosna, skupaj z muslimani in »Turki«, je bila v zavesti prebivalcev teritorija današnje Slovenije prisotna že nekaj stoletij prej.

33 Gre za antropološko raziskavo, ki sem jo med letoma 2003 in 2006 izvedla med muslimani na Jesenicah. Raziskava je potekala v okviru doktorskega usposabljanja kot mlade raziskovalke na Inštitutu za narodnostna vprašanja, finančno pa jo je podprlo Ministrstvo za znanost RS. Rezultati raziskave so evidentirani v doktorski disertaciji »Oblačilne prakse in redefinicije identitete v slovenskih muslimanskih skupnostih po razpadu Jugoslavije« (Kalčič 2006).

prisotne grožnje, da se zgodovina lahko ponovi. Po drugi strani medijske podobe o konfliktih in nasilju v muslimanskem svetu, predvsem na Bližnjem vzhodu, ter o sodobnem terorizmu po svetu, ki se s kolektivnim spominom uspešno dopolnjujejo in oplajajo, muslimane stalno predstavljajo tudi geografsko, potiskajo jih v oddaljene kraje, v druge družbenopolitične in kulturnozgodovinske kontekste, s katerimi realni, slovenski muslimani dejansko nimajo nič skupnega. Gradnja *mošeje* v Ljubljani je skozi politični diskurz tako na nek način postala simbol odpiranja »nacionalnih vrat« modernih »turški invaziji«, le da tokrat muslimani niso bili predstavljeni kot konjenica, temveč kot falanga do zob oboroženih teroristov. V očeh slovenske javnosti so v Sloveniji živeči muslimani, o katerih se do takrat ni razmišljalo kot o muslimanih, »postali« muslimani natanko takrat, ko je zahteva po *mošaji* postala kamen spotike. Poleg posameznih pokritih žensk, ki so v Sloveniji redkost, bi bila namreč *mošeja* v Ljubljani najbolj viden znak njihove prisotnosti, ki je z orientalističnimi političnimi diskurzi o islamu morda sedaj za nekatere resnično postala problematična.

VIRI IN LITERATURA:

- ALEKSIČ, Jure (2004). Slovenci, ogrožena vrsta. *Mladina*, 26. januar, št. 4, 28–29.
- ASAD, Talal (2002). Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam? V: Anthony Padgen (ur.), *The Idea of Europe From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Woodrow Wilson center press and Cambridge university press, 209–227.
- BALTIČ, Admir (2002). Predsodki »Neslovencev« do Slovencev. *Časopis za kritiko znanosti* let. 30, št. 209–210, 161–180.
- BASKAR, Bojan (2003a). *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: The Habsburg Legacy and New Nationhood in ex-Yugoslavia*, predavanje na: Institut für Ethnologie, Kultur und Sozialanthropologie, Dunaj, 11. november 2003. <http://www.oeaw.ac.at/sozant/workpaper/band010.pdf>, 26. 10. 2005.
- BASKAR, Bojan (2003). *Dvumni Mediteran*. Koper: Knjižica Annales, 29.
- CARDINI, Franco (2003). *Evropa in islam: zgodovina nekega nesporazuma*. Ljubljana: Založba /*cf.
- CJMMK, *Javnomnenjska raziskava: Politbarometer*, Državni portal Republike Slovenije, ISPO – Informacijski servis podatkov, 2004, <http://e-uprava.gov.si/ispo/politbarometer/prikaz.ispo>, 30. 9. 2005.
- DELCAMBRE, Anne-Marie (1994[1987]). *Mohamed: Alahov prerok*. Ljubljana: DZS, Zbirka Mejniki.
- DRAGOŠ, Srečo (2003). Islam in suicidalno podalpsko pleme. V: Tomaž Trplan in Roman Kuhar (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 02*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- DRAGOŠ, Srečo (2004). Islamofobija na Slovenskem. V: Tomaž Trplan, Sabina Autor in Roman Kuhar (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 03*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 10–27.
- ÉTIENNE, Bruno (2000). *Radikalni islamizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- GINGRICH, Andre (1998). Frontier Myths of Orientalism: Tha Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: Bojan Baskar in Borut Brumen (ur.), *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. II. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave.

- GRUDEN, Josip (1910). *Zgodovina slovenskega naroda*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- HUNTINGTON, Samuel P. ([1996]2005). *Spopad civilizacij in preoblikovanje svetovne reda*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- INZKO, Valentin (1978). *Zgodovina Slovencev: od začetkov do 1918*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- JANKO SPREIZER, Alenka (2002). *Vedel sem, da sem Cigan – rodil sem se kot Rom: znanstveni rasizem v raziskovanju Romov*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Knjižna zbirka Documenta.
- JURČIČ, Josip (1962). *Jurij Kozjak*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- KALČIČ, Špela (2006). *Oblačilne prakse in redefinicije identitete v slovenskih muslimanskih skupnostih po razpadu Jugoslavije*. (Neobjavljena doktorska disertacija). Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo.
- KOŠIR, Fedja (2004). Arhitektura, podrejena diktatu vere. *Delo*, 21. februar 2004.
- LOWENTHAL, David (1996). *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. New York: The Free Press.
- MBU (2004). Predlagali ustavno presojo. *Večer*, 5. marec, 2004, 5.
- MEHMEDIĆ, Abdulah (2003). Beharli sirat – ćuprija. *Bošnjak*, junij, let. III, št. 12, 11–17.
- MEŽNARIĆ, Silva (1986). »Bosanci«: A kuda idu Slovenci nedeljom? Ljubljana: Založba Krt.
- MEŽNARIĆ, Silva (1982). *Delavci iz drugih jugoslovanskih republik in pokrajin v Sloveniji*. Ljubljana: Raziskovalni center za samoupravljanje RS ZSS.
- MOL (2001). Stenogram k 12. točki seje mestnega sveta Mestne občine Ljubljana. Ljubljana: Občinska služba MOL.
- NESTRPNOST DO VERUJOČIH? Omizje, RTV Slovenija, 28. 1. 2004.
- OCVIRK, Drago (2004). Kaj je džamija po islamskem izročilu. *Družina*, 18. januar, let. 53, št. 3, 8.
- PAŠIĆ, Ahmed (2002). *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.
- PRIMORAC, Milena (1980). *Strani radnici: sociološki aspekti privremene ekonomske emigracije*. Beograd: Studentski izdavački centar Univerzitetske konferencije SSO Beograda.

- PUCER, Edi in Darja Zgonc, *Nadškof Rode: Skrivnost božiča*, 24. 12. 2002, http://24ur.com/bin/article.php?article_id=2018805, 15. 10. 2005.
- SAID, Edward (1996). *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- SALIH, Ruba (2003). Shifting Meanings of Islam and Multiple Representations of Modernity, The Case of Muslim Women in Italy. V: Jacqueline Andall, (ur.), *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe*. Oxford in New York: Berg.
- SIMONITI, Vasko (1990a). *Kaj pomnimo Slovenci?* Ljubljana: TDS SKD Korana plus p. o.
- SIMONITI, Vasko (1990b). *Turki so v deželi že: Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*. Celje: Mohorjeva družba.
- SKET, Jakob (1992). *Miklova Zala: Povest iz turških časov*. Ljubljana: Mihelač.
- SLS, *Ljubljanska SLS o džamiji*, <http://www.sls.si/forum>, 20. 2. 2004.
- SMAILAGIĆ, Nerkez (1990), *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- STA, *Janša in Đogić o džamiji*, <http://www.24ur.com>, 7. 1. 2004.
- STA / M. P., *Pobudniki referendumu zadovoljni*, <http://24ur.com>, 12. 1. 2004.
- UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V DEVETLETNI OSNOVNI ŠOLI, Zavod republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411>, 20. 2. 2006.
- UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V KLASIČNI GIMNAZIJI, Zavod republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411>, 20. 2. 2006.
- UMEJNOVIĆ, Sladžan (2003). Brez voziškega dovoljenja, ker je imela na fotografiji ruto. *Večer*, 14. marec, 2003, http://www.vecer.si/vecer2003/sredina/clanek/clanek_natisni.asp?kaj=6&id=2003031400419336, 21. 9. 2005.
- VOJE, Ignacij (1996). *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- VOVK, Marija (1980). *Stanovanjska problematika priseljenih delavcev v Ljubljani*. Ljubljana: Urbanistični inštitut SR Slovenije.
- VUKELIĆ, Majda (2002). Policista kršila pravila? *Delo*, 25. oktober, 2002, 2.

WERTSCH, James V. (2002). *Voices of collective remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZELENA LUČ ZA DŽAMIJO? Trenja, POP TV, 11. 12. 2003.

ŽAGAR, Zora (1978). *Vključevanje priseljencev iz SR Hrvaške, BiH ter Srbije v novo*

