

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**NINA VOBIČ ARLIČ**

**SLOVENSKA NACIONALNA IDENTITETA IN ISLAM**

**MAGISTRSKO DELO**

**LJUBLJANA 2007**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**NINA VOBIČ ARLIČ**

**SLOVENSKA NACIONALNA IDENTITETA IN ISLAM**

**MAGISTRSKO DELO**

**Mentor: red. prof. dr. Mitja Žagar**

**LJUBLJANA 2007**

Aleksandru ...

## **KAZALO**

<b>1. UVOD</b>	<b>3</b>
<b>2. NACIONALNA IDENTITETA</b>	<b>7</b>
<b>2.1 Identiteta</b>	
<b>2.2 Diskurz</b>	<b>9</b>
<b>2.3 Mit</b>	<b>12</b>
<b>2.3.1 Mit po Barthesu</b>	<b>15</b>
<b>2.3.2 Nacionalni miti</b>	<b>17</b>
<b>2.3.3 Nacionalni miti in religija</b>	<b>20</b>
<b>2.3.4 Vloga nacionalizma v sodobnih politikah in državah</b>	<b>22</b>
<b>3. EVROPSKA IDENTITETA</b>	<b>24</b>
<b>3.1 Evropska imigracijska politika</b>	<b>25</b>
<b>3.2 Od kod univerzalnost zavračanja imigrantov?</b>	<b>28</b>
<b>3.3 Nacija kot meja</b>	<b>31</b>
<b>3.4 Vloga državnih meja</b>	<b>31</b>
<b>3.5 Država kot ekskluzivistična skupnost in vnovično odkrivanje preteklosti</b>	<b>33</b>
<b>3.6 Odnos do priseljencev v izbranih državah članicah EU</b>	<b>34</b>
<b>3.6.1 Francija</b>	<b>35</b>
<b>3.6.2 Nemčija</b>	<b>38</b>
<b>3.6.3 Nizozemska</b>	<b>44</b>
<b>3.6.4 Značilnosti nacionalne identitete v analiziranih državah EU</b>	<b>46</b>
<b>3.7 Evropa, krščanstvo in islam</b>	<b>49</b>
<b>3.7.1 Trk civilizacij in konec zgodovine?</b>	<b>49</b>
<b>3.7.2 Trk civilizacij kot reprezentacija</b>	<b>53</b>
<b>3.7.3 Islam je enako terorizem?</b>	<b>56</b>

<b>4. SLOVENSKA NACIONALNA IDENTITETA</b>	<b>59</b>
<b>4.1. Slovenija in Evropa</b>	<b>59</b>
4.1.1 Slovenska “evropskost” skozi zgodovino	59
<b>4.2 Slovenci kot narod</b>	<b>60</b>
4.2.1 Značilnosti sodobnega slovenskega nacionalnega diskurza	65
4.2.2 Vmesnost Balkana	71
<b>4.3 Značilnosti slovenske nacionalne identitete</b>	<b>76</b>
<b>5. ISLAMSKA VERSKA SKUPNOST V SLOVENIJI</b>	<b>77</b>
5.1 Muslimani iz Bosne in Hercegovine	78
5.2 Identiteta Bošnjakov v Sloveniji	80
5.3 Islam in identiteta muslimanov v Sloveniji	81
5.4 Muslimani in slovenska nacionalna identiteta	84
<b>6. ANALIZA DISKURZA O GRADNJI DŽAMIJE V SLOVENIJI</b>	<b>85</b>
6.1 Predstavitev analize in metodologija	86
6.2 Argumenti nasprotnikov gradnje džamije	91
6.2.1 Vsebinski poudarki nasprotnikov gradnje džamije	91
6.2.2 Strukturne značilnosti argumentacije nasprotnikov džamije in implikacije	99
6.3 Argumenti zagovornikov gradnje džamije	102
6.4 Argumenti predstavnikov islamske skupnosti	106
6.5 Povzetek analize in analiza implikacij obravnavega diskurza	107
<b>7. SKLEP</b>	<b>111</b>
<b>8. LITERATURA IN VIRI</b>	<b>114</b>
8.1 Literatura	114

<b>8.2 Spletna literatura in viri</b>	<b>127</b>
<b>8.3 Viri in dokumentacija</b>	<b>130</b>

## 1. UVOD

Govor papeža Bendikta XVI. na univerzi v Regensburgu septembra 2006, v katerega je vključil citat bizantinskega cesarja Manuela II., da je Mohamed svetu prinesel le sovraštvo in nasilje, je v državah, kjer je prevladujoča vera islam, sprožil množične zahteve po opravičilu (<http://www.sta.si/vest.php?id=1088468>). Predvsem v evropskih medijih pa je bil papežev govor, podobno kot objava karikatur preroka Mohameda kot terorista pol leta pred tem, povod za debate o pravici do svobode govora in »trku civilizacij«. Mitologija o evropski civilizaciji temelji na krščanski veroizpovedi, s tem pa predvsem na razliki v odnosu do islama. Slovenski nacionalni diskurz Slovenijo uvršča med evropske države, torej mit o krščanski Evropi velja tudi v Sloveniji. Namen magistrskega dela je obravnava odnosa med islamom in slovensko nacionalno identiteto, kar bomo skušali razložiti s pomočjo analize diskurza o gradnji džamije v Sloveniji.

Z analizo izjav nasprotnikov in zagovornikov gradnje islamskega verskega ter kulturnega centra v Ljubljani, pa tudi pripadnikov islamske skupnosti, ki bo temeljila na teoretičnih osnovah tradicij *strukturalizma*, *poststrukturalizma* in *konstruktivizma*, bomo raziskali, kako tukajšnja islamska verska skupnost prispeva h gradnji in obnavljanju slovenske nacionalne identitete.

Predstavnik konstruktivizma Stuart Hall na primer poudarja, da šele izkušnja neidentičnega, s čimer mislimo ves spekter razlikovanj, od medosebnih do medskupinskih razlik, sploh omogoča identično in s tem identiteto (Hall v Ule 2000: 21). Tako za osebne, kot tudi za skupinske in skupnostne identitete naj bi torej veljalo, da so relacijske; njihov smisel in obstoj lahko najdemo samo v nanosu na drugačne identitete (Moreman 1965: 1265).

Podobno lahko trdimo tudi za enega od tipov kolektivnih identitet – za nacionalne identitete, tudi za slovensko. »Tujci v tem kontekstu niso tudi vsi severnjaki in zahodnjaki (Nemci, Švedci, Angleži ... podobno velja tudi za Čeha in Poljake). Opredelitev tujcev in tujstva se v tem kontekstu bolj ali manj neposredno izpeljuje iz zgolj fizičnega /.../ obstoja/navzočnosti t.i. južnjakov in vzhodnjakov z mikro /.../ področja nekdanje Jugoslavije.« (Kuzmanič 2003:26, tudi Mežnarič 1986)

V magistrskem delu bomo ta navidezni paradoks skušali razložiti s pomočjo konceptov Balkana, Orienta in Evrope.

Leta 2003 se je Slovenija, tako kot Češka in Poljska, z vstopanjem v Evropsko unijo hkrati približevala tudi njenim državam članicam, med drugimi Nemčiji, Švedski in Veliki Britaniji. Deklaracija o Zunanji politiki Republike Slovenije (1999) pridružitvev Evropski uniji označuje za najpomembnejši zunanjepolitični cilj, utemeljuje pa ga takole: »Usmeritev Slovenije za vključitev v Evropsko unijo izhaja iz slovenske kulturne in civilizacijske umeščenosti v evropski prostor, ki ga EU zajema.«

Prav tovrstna programska umeščenost Slovenije v evropski prostor nam ponuja razlago za nasprotovanje gradnji islamskega verskega in kulturnega centra. Evropska, glede na omenjeno povezavo »Evropa« – »Slovenija« pa tudi slovenska identiteta, naj bi namreč temeljili na drugačnosti od Islama. Zgodovinska razlaga sega v sredino 15. stoletja, leto 1453, ko so Turki zasedli Carigrad in postali »evropski sovražnik številka ena« (Mastnak 1998: 92). Strukturalisti evropsko sovražno nastrojenost do Islama razlagajo na osnovi ene od najpogosteje omenjanih tradicij, na katerih naj bi temeljila Evropa, krščanstvu. Sinonimi krščanstvo, Evropa, Zahod naj bi se začeli oblikovati postopoma, po razpadu Rimskega cesarstva leta 395. Razpad naj bi namreč vzpostavil dihotomijo Vzhod – Zahod, ki med drugim predstavlja osnovo za ideje krščanskega imperija in z njimi križarske vojne. Mikkeli (1998: 22) tako poudarja, da je bila prav med prvo križarsko vojno (1096–1099) Evropa prvič enotna, ne zgolj v političnem smislu, pač pa tudi zaradi »ideje skupnega sovražnika«, to je Islama (1998: 22).

Da je islamska vera ena od temeljnih razpoznavnih značilnosti Vzhoda, poudarja tudi Said (1995), pisec odmevne knjige *Orientalizem*, ki je prvič izšla leta 1978. *Orientalizem*, sicer zahodno akademsko tradicijo proučevanja Orienta, je med drugim opredelil kot način mišljenja, ki temelji na ontološkem in epistemološkem razlikovanju med Vzhodom in Zahodom (1995: 44). Šlo pa naj bi tudi za način vladanja Orientu, saj *orientalizem*, poudarja Said, vsebuje idejo evropske identitete kot nadrejene neevropskim ljudstvom in kulturam. Vse, kar je vzhodno, orientalsko, naj bi bilo namreč manj razvito, zaostalo (Said 1995: 14). »Vsakdo je imel svoj lastni Orient, ki pripada prostoru in času, največkrat pa obema. Dojemanje Orienta je bilo zato relativno, odvisno od vrste normativnih vrednot in od gledišča.« (Todorova 2001: 37) Čeprav se avtorica knjige *Imaginarij Balkana* Todorova (2001) upira izenačevanju konceptov Orienta in Balkana, zagovarjamo stališče, da je za zahodni diskurz o obeh simbolnih entitetah značilno skrajno posploševanje in



poenostavljanje, rezultat pa je njuno izenačenje z barbarizmom, despotizmom, suženjstvom, obarvano kožo in s tropi (Burke v Mikkeli 1998: 230) – vse skupaj v prepričanju, da je edino pravo merilo civilizacijskega razvoja zahodnoevropski razvojni model (Vodopivec 2001: 347, 348).

Poleg razlik v religiji torej nasprotovanje Orientu temelji tudi na domnevnih razlikah na osnovi družbenih, razvojnih razlik. Evropo naj bi namreč enačili s civilizacijo, demokracijo, svobodo, belo kožo in območjem razumnosti ter umerjenosti (Burke 1980: 122) V slovenskih razmerah naj bi po tej razlagi prav zato Evropa nastopala kot vrednota in kot najpomembnejši zunanjepolitični cilj. In zato naj bi se v tukajšnjih reprezentacijah predvsem Balkan, ne Orient, vzpostavil kot meja pred barbarstvom, primitivizmom, zaostalostjo in divjino (Močnik 1999: 146 in Todorova 2001: 25). Slednje Todorova navaja kot najpogostejše zahodne predstave o Balkanu, ki v slovenskih razmerah bolj ali manj ustreza ostalim republikam nekdanje Jugoslavije. Tovrstne slovenske predstave o Balkanu so se, poudarja Vodopivec, uveljavile predvsem v času slovenskega osamosvajanja. »Postal je sinonim za prostor, v katerem Slovenci nočejo več biti, Evropa /.../ pa prostor, kamor bi Slovenci radi šli.« (Vodopivec 2001: 398) Balkanistični diskurz naj bi bil torej »mešanica modernizatorskega progresivizma in samodokazovalnega laskanja, ki naj Evropo in hegemonu napelje k priznanju, da so se domorodci zadosti potrudili in pustili Balkan v mračni preteklosti.« (Močnik 1999: 146)

Posledica balkanističnega diskurza naj bi bil tudi t. i. sovražni govor do priseljencev iz republik nekdanje Jugoslavije (npr. Toš 1999, Šumi 2000, Kuzmanič 2003). Večina pripadnikov islamske verske skupnosti v Sloveniji, se je namreč v Slovenijo preselila iz Bosne in Hercegovine, Sandžaka, Črne Gore, Makedonije in Kosova. Prav zaradi omenjene narodnostne sestave v magistrskem delu ne moremo govoriti o narodnostni skupnosti<sup>1</sup>, čeprav naj bi bilo med njimi največ, približno 79 odstotkov, Bošnjakov (Pašić 2002: 102).

V magistrskem delu bomo najprej (drugo poglavje) teoretično opredelili osnovne pojme, ki jih uporabljamo pri analizi: *nacionalna identiteta, diskurz in mit*. V tretjem poglavju bomo razdelali različne vidike evropske identitete, vprašanje njene ekskluzivnosti in od kod izhaja univerzalnost zavračanja imigrantov v državah članicah Evropske unije, podrobneje na

---

<sup>1</sup> Po podatkih krovne organizacije muslimanov v Sloveniji *Islamske skupnosti Slovenije* je približno 80 odstotkov njenih članov Bošnjakov, ostalo so Albanci, Romi, Turki in študenti iz držav Gibanja neuvrščeni. (Kalčič 2005: 202)

primeru Francije, Nemčije in Nizozemske. V tem poglavju bomo analizirali tudi najpogosteje omenjani identitetni temelj Evrope – krščanstvo, kot nasprotje islamu. Četrto poglavje bo namenjeno analizi slovenske nacionalne identitete, s posebnim poudarkom na njenih značilnostih v obdobju po osamosvojitvi. Glede na temo magistrske naloge je v tem poglavju pomembna zlasti opredelitev slovenskega nacionalističnega diskurza do priseljencev iz republik nekdanje SFRJ oziroma kar do *Balkana* na splošno. V petem poglavju bomo opredelili značilnosti islamske verske skupnosti v Sloveniji; njeno narodnostno strukturo, nacionalno identiteto, pa tudi njihovo vlogo pri oblikovanju slovenske nacionalne identitete. V šestem poglavju se bomo lotili analize diskurza o gradnji džamije v Sloveniji, in sicer izjav oz. argumentov nasprotnikov, zagovornikov in stroke, objavljenih od novembra 2003 do maja 2004.

Osrednja raziskovalna metoda magistrskega dela je kritična analiza diskurza (van Dijk 1988, Fairclough 1989, 1995), ki poleg tekstualne dimenzije diskurza, torej osnovnih pomenov besed, stavkov, odstavkov in celotnega besedila, upošteva tudi kontekstualno dimenzijo, družbeno situacijo. Tovrstno pojmovanje kritično analizo diskurza uvršča med teorije družbenega konstruktivizma, katerega glavna paradigma je, da koncepti pridobivajo pomen skozi razlikovanja (de Saussure 1997).

S pomočjo analize izjav nasprotnikov in zagovornikov gradnje džamije v Sloveniji ter pripadnikov tukajšnje islamske verske skupnosti, pregleda dosedanjih analiz sovražnega govora, stališč do priseljencev iz republik nekdanje Jugoslavije in izgradnje slovenske nacionalne identitete na splošno bomo v magistrskem delu skušali odgovoriti na naslednji vprašanji (od tod izvira tudi naša osnovna hipoteza): Ali slovenska nacionalna identiteta gradi na nasprotju z islamsko versko skupnostjo in muslimani na splošno? Ali so pripadniki islamske verske skupnosti v Sloveniji zgolj *drugi* iz republik nekdanje Jugoslavije?

Preverjali bomo torej naslednjo hipotezo: *Islamska verska skupnost v Sloveniji predstavlja enega od pomembnih temeljev slovenske nacionalne identitete. Oziroma natančneje: Zahodnoevropsko opredeljevanje različnosti oziroma drugačnosti na temeljih razlik v veri in kulturi, zaradi katerega se oblikujeta nasprotujoča si para Zahod-Vzhod (Balkan) oziroma Orient-Okcident, predstavlja pomembno podlago za oblikovanje, utrjevanje in ohranjanje slovenske nacionalne identitete.*

## 2. NACIONALNA IDENTITETA

Skušajmo najprej opredeliti prvega od dveh osnovnih pojmov, ki sestavljata izhodiščno hipotezo magistrske naloge. Gre za pojem nacionalne identitete<sup>2</sup>, ki ga bomo definirali s pomočjo pojmov, kot so *identiteta*, *diskurz*, *mit* in *ideologija*.<sup>3</sup>

### 2.1 Identiteta

Samega pojma identitete<sup>4</sup> - tudi nacionalne - kot ga uporabljamo danes in se uveljavi šele v 20. stoletju (Ule 2000), se drži neka mističnost. V knjigi *The Making of Political Identities* Ernesto Laclau (v Rose 1996) poudarja, da živimo v obdobju, za katerega je značilno spoznanje o odsotnosti trdnih tal, ki bi omogočala univerzalno, nevprašljivo identiteto. Prav zato v naših osebnih zgodovinah sleherni trenutek podoživljamo nekakšen »neuspeh« identitete. Venomer smo v procesu *identifikacije* (Rose 1996: 13).

Novo pojmovanje identitete se je oblikovalo v 90. letih prejšnjega stoletja. Namesto esencialističnega pojma identitete, ki je predpostavljal neko trdno osebno jedro, to novo pojmovanje vlogo identitete postavlja v strukturo diskurzov oz. strukturo dominacij in izključevanj (Ule 2000: 191). V vsakdanjem življenju torej ne živimo nekakšnih fiksnih identitet, temveč v skladu z logiko dinamičnega, kontinuiranega življenja doživljamo

---

<sup>2</sup> Pri izbiri teorij v etničnih študijah se v magistrski nalogi, bolj kot k *primordialističnim* pojmovanjem – ti teoretiki vidijo pri etničnosti in nacionalnosti na delu univerzalno kohezijsko silo, nekakšen generičen kod, ki prehaja iz roda v rod, iz časa v čas (Jurič-Pahor 2000: 69) – nagibamo k *modernističnim* teorijam. Naša pozicija sicer tudi ne bo skrajno *konstruktivistična*; narodov ne bomo obravnavali kot povsem namišljenih konstruktov, ki so zrasli v glavah nacionalistov in sploh elit, da bi zadovoljili svoje politične cilje“, kar naj bi bil sicer skupni imenovalac omenjenih teorij (Rizman 1991: 20). Pogled »od zgoraj navzdol« namreč po našem mnenju ni ustrezen. Menimo, da so nacionalistična gibanja mobilizirala določene tipe občutij kolektivne pripadnosti, ki so že obstajali. Hobsbawm (1993: 46-48) govori o *protonacionalizmih*, torej o določenih oblikah popularne identifikacije, na primer verskih občutij (Hobsbawm 1993: 47).

<sup>3</sup> Tako nacionalno kot tudi ostale vrste identitet z omenjenimi pojmi opredeljujejo predvsem strukturalisti (npr. Barthes 1971, Burr 1998, Foucault 1991). V magistrskem delu sicer pri opredeljevanju pojma nacionalne identitete uporabljamo interdisciplinaren pristop. Omenimo npr. sodobne politološke, npr. Keating 2001a, 2001b Tamir 1993, ali antropološke pristope (npr. Šumi 2000).

<sup>4</sup> V pojmovanju identitete bomo v magistrskem delu sledili teoretikom socialne kategorizacije znotraj socialne psihologije, ki pojma socialne in osebne identitete združijo v en pojem *socialne identitete*, ki se potem deli na *objektivni* in *subjektivni vidik*. Po Turnerjevem (v Tajfel 1981) mnenju namreč med objektivnim in subjektivnim vidikom socialne identitete obstajajo številne povezave, tako da je tudi osebna identiteta »socialna«. Posameznik se nujno definira kot pripadnik različnih skupin. Zaradi značilnosti vsakodnevnih diskurzivnih praks, ki določen narod, nacijo predstavljajo kot večno, zgodovinsko, celo naravno entiteto, pa se ideja nacionalnosti pogosto pojavlja kot prevladujoči aspekt socialne identitete posameznika. Predvsem v časih krize, vojn pa tudi prevlada nad ostalimi aspekti socialne identitete posameznika (Calhoun 1995: 256 - 259).

identifikacijo. »A že sam pojem identifikacije sugerira, da v tem polju ne prevladuje neka esencialna, vnaprej dana vsebina, ki jo z našim rojstvom zgolj zbudimo iz spanja, ampak da gre za neprestano redefiniranje samega subjekta, za njegovo neprestano umeščanje v identitetni kontekst, v neko »zgodbo« o njegovi identiteti.« (Praprotnik 1999: 171)

Stalno redefiniranje identitete pa je mogoče zato, ker je njena najpomembnejša kvaliteta *odnosni aspekt* identitete. Identiteta se namreč realizira in uresničuje z družbenim delovanjem posameznika. Posameznik pa se v družbo umešča, kot poudarja šola simbolnega interakcionizma (Berger in Luckman (1966)), s pomočjo glavnega posrednika – jezika oziroma simbolno posredovane interakcije med ljudmi. Berger in Luckman (1966) torej proces formiranja družbene realnosti in posameznikove identitete razumeta kot dvojen in sočasen: kot razvoj družbenih vlog in njihovo organiziranje v institucije, po drugi strani pa kot prisvajanje in ponotranjanje tega procesa v posamezniku, pri čemer nastajata njegova subjektivna struktura in identiteta. Proces sta torej poimenovala imenovala »družbena konstrukcija realnosti«, temeljna sestavina tega procesa pa je tudi družbena konstrukcija subjekta (Berger in Luckman 1966: 158).

Identiteta torej ni nekaj, kar najprej občutimo in šele potem lahko o tem govorimo. Pojem identitete je že vložen v jezik, v diskurze, v kulturo, v socialne reprezentacije. »Identiteta je namreč socialna institucija /.../ Je institucija na dveh nogah. Vendar tako kot pri vsaki instituciji, tudi tej instituciji posameznik pripada in ni zgolj njen subjekt ali tvorec.« (Ule 2000: 188)

Socialne identifikacije pa nikdar niso nekaj vrednostno nevtralnega, faktičnega. So namreč bodisi eksplicitni, največkrat pa implicitni izrazi socialnih razlikovanj, dominacij in izključevanj. Ali kot je zapisal eden najvidnejših predstavnikov konstruktivističnega pristopa Stuart Hall: »Identiteta je strukturirana reprezentacija, ki lahko doseže svoj izraz skozi ozko uho negativnega. Mora iti skozi šivankino uho drugega, preden se lahko konstruira.« (1997: 21) Šele izkušnja neidentičnega, torej, s čimer mislimo ves spekter razlikovanj, od medosebnih in medskupinskih razlik, sploh omogoča identično in s tem identiteto. Kot abstraktnega pojma se identitete drži razlika:  $A=A$  in  $A\#B$  (Praprotnik, 1999:155).

Identifikacija je proces artikulacije, šivanja, ki je neka strukturalna naddoločitev in ne zajemanje. Vedno je nečesa preveč ali premalo. Je označevalna praksa in s tem podvržena

procesu, ki ga Jacques Derrida imenuje *la différance*<sup>5</sup>. *La différance* označuje odnos do negativnega, odsotnega, drugačnega, izključenega, ki je prisotno v kakem podrejenem izrazu, pomenu ali pojmu, vendar prav s svojo izključenostjo konstituira nadrejeni pojem. Če to prenesemo na raven diskurzivnega vzpostavljanja identitete, potem *la différance* pomeni nestabilnost vsake dominantne identitete, ker vedno uteleša tudi svojo negacijo; tisto, kar izključuje. To pomeni, da poteka identifikacija skozi odnos posameznika s simbolnim Drugim, to je z nečim, kar on ni oziroma kar mu manjka, vendar je zanj konstitutivno (Ule, 2000: 190).

In prav zato ker nekaj izključuje, pušča zunaj sebe in zavrača, lahko identiteta deluje kot točka identifikacije in zavezanosti. Enotnost oziroma notranja homogenost identitete zato ni kako naravno dejstvo, temveč je družbeno in diskurzivno konstruirana s pomočjo zaprtja. Vsako imenovanje kake identitete nujno vleče s seboj, pa čeprav po tihem in neizgovorjeno, neko drugo in drugačno, nekaj, kar ji manjka. Hall (1997) navaja Laclaua in Derridaja, ki sta pokazala, da se afirmacije identitet gradijo na izključitvah nečesa in na hierarhiji moči, običajno na hierarhiji med dvema poloma, npr. moški-ženska, belci-črnci itd. Pri tem termini »moški« ali »belci« zaznamujejo »ljudi«, ostali pa imajo vlogo naključnih oznak v nasprotju z neoznačenimi izrazi. (Hall, 1997: 22)

Identiteta posameznika pa ima prednost pred vsemi drugimi institucijami. Je namreč edina institucija, ki govori in ni zgolj predmet govora, zato je mnogo bolj zavezana diskurzom kot druge institucije.

## 2.2 Diskurz

*Diskurz* je zelo širok pojem, njegov pomen pa je odvisen od filozofske tradicije. Tradiciji *strukturalizma* in *poststrukturalizma* se ukvarjata s povezavami med diskurzom in izgradnjo identitete, sebstva, osebnimi ter družbenimi spremembami in odnosi moči (Burr 1998: 47).

---

<sup>5</sup> Derrida želi z neologizmom *la différance* vzpostaviti razliko z običajno *la différence* (razliko). V slovenskih prevodih Derridaja se je tako uveljavil izraz »razloka«. Derrida in drugi avtorji dekonstruktivizma pod dekonstrukcijo razumejo predvsem razkrivanje razlok v diskurzih in kritiko navidezno neproblematičnih dominantnih diskurzov, pojmov, pomenov, s tem pa tudi kritiko z njimi vezanih ideoloških zastranitev in aparatov. (Ule, 2000: 190)

Četudi se Foucault in Parker (v Burr 1998) potrudita s previdno in zelo široko, pa vendar skrajno konstruktivistično definicijo diskurza, ki da je »sistem trditev, ki konstruirajo objekt« (1998: 48 in 56), se bomo na tem mestu pridružili Burrovi ugotovitvi, da nobena definicija diskurza ni zadostna in ne zajame pojma v njegovi celoti. »Diskurz se nanaša na skup pomenov, metafor, reprezentacij, podob, zgodb itd., ki na nek način skupaj producirajo določeno verzijo dogodkov.« (1998: 48). Foucault diskurz obravnava kot skupino trditev, ki tvorijo jezik za obravnavo določene teme v določenem zgodovinskem trenutku. Ob tem pa je pomembno poudariti, da se diskurz pojavlja v preseku različnih tekstov v določenem zgodovinskem trenutku in v določenem kraju (Foucault 1991: 63).

Diskurzi namreč niso zgolj abstraktne ideje, temveč so neposredno in tesno povezani z načinom družbene organizacije; s tem, kako družba živi in funkcionira iz dneva v dan (Burr 1998: 54). Diskurz je tudi socialna akcija in praksa, družbo »upomenja«, hkrati pa je tudi sociokulturna, politična in ideološka praksa v procesu definiranja socialnega sistema in njegove strukture (Praprotnik 1999: 152). In tu je tudi odgovor na vprašanje, zakaj se nam določene različice načinov predstavljanja ljudi ali dogodkov zdijo resnične, celo naravne, druge pa ne.

In če množica diskurzov vseskozi konstruira, reproducira našo identiteto, potem je tudi identiteta zavezana taistim ideologijam, ki obvladujejo diskurze. Po Foucaultu<sup>6</sup> diskurze obvladuje oblast. Foucault oblasti ne vidi kot centralizirane, oblast je zanj razpršena, vseprisotna. »Razlog, da se oblast tako dobro drži, da je sprejeta, je preprosto dejstvo, da ne pritiska na nas samo kot sila, ki pravi ne, temveč da preči telesa, proizvaja stvari, da vzbuja ugodje, izoblikuje vednost, proizvaja diskurz.« (1991: 64) Vednost oziroma resnica tako po Foucaultu »ni zunaj oblasti ali odsotnost oblasti, resnica ni nagrada svobodnim duhovom, plod dolgotrajne odmaknjenosti niti privilegij tistih, ki se jim je uspelo osvoboditi. Resnica je nekaj tuzemskega; proizvedena je samo skozi raznovrstne oblike prisile. In tako poraja nujne učinke oblasti. Vsaka družba ima svoj režim resnice, svojo »splošno politiko« resnice«, njena najpogostejša pojavna oblika pa je t.i. *zdravi razum*. (prav tam)

---

<sup>6</sup> Na tem mestu velja poudariti Foucaultov odklonilen odnos do koncepta ideologije, pravi namreč, da ideologija, »če to hočemo ali ne, dejansko vselej stoji nasproti nečesa drugega, kar domnevno šteje za resnico. Prepričan pa sem, da problem ni v tem, da bi v diskurzu potegnili meje med tistim, kar spada pod kategorijo znanstvenosti ali resnice, in onim, kar se uvršča pod kako drugo kategorijo, marveč v tem, da bi videli, kako se v zgodovini znotraj diskurzov, ki sami na sebi niso niti resnični niti lažni, proizvedejo učinki resnice.« (1991: 63)

Prav zdravorazumske, naturalizirane ideološke reprezentacije pa po Faircloughu (1995) najmočnejše vplivajo na prejemnike diskurza. Fairclough namreč pokaže, da je urejenost diskurza - tj. občutek, ki ga imajo udeleženci interakcije, da je diskurz koherenten - odvisna od samoumevne zaledne vrednosti, ki vključuje naturalizirane ideološke reprezentacije, med njimi tudi zdravorazumske predstave (Fairclough, 1995: 21). Ali, kot pravi Lutharjeva (1998), zgodbo vedno proizvajajo zahteve diskurza, ki je v skladu z zdravorazumsko ideologijo, zato je tako rekoč že napisana, ljudje in dogodki pa so umeščeni v že obstoječe kategorije. (glej Luthar, 1998: 10-18).

Zaradi novičarskih vrednot<sup>7</sup> je vključevanje in njegovo nasprotje temeljna značilnost novinarstva. Novičarske vrednote namreč niso nevtralne. So ideološke kode, ki temeljijo na dveh konsenzih: na konsenzu o »naši« normalnosti na eni strani in deviantnosti ter marginalnosti »drugih«. Tako so antagonisti, ki ustrezajo novičarski vrednoti negativnosti, stereotipizirani, saj zunaj negativnih stereotipov sploh ne bi prišli v novice (Hartley, 1989: 115). Z drugimi besedami, novice postanejo narativizacija moralnih dilem. Rezultat so dvodimenzionalni konflikti, ki so transformirani v dramatične zgodbe in jasno polarizirane melodrame (Luthar, 1998: 10–12).

Medijska konstrukcija realnosti, ki pomeni aktivno ustvarjanje javne, politične agende, tako po Jalušičevi (2001) ne oblikuje samo dominantnega javnega mnenja in navideznega konsenza o temi, temveč tudi aktivno pripravlja podlage, glavna izhodišča in legitimacijo za izvajanje državnih in lokalnih politik. Kot je prepričana Jalušičeva medijski diskurz z metodami razlikovanja in razločevanja določa meje sprejemljivosti za glavno linijo skupnostnega političnega delovanja – tako posameznikov kot institucij. Medijski diskurz pa po Jalušičevi (2001) ni neodvisen od drugih javnih diskurzov, ki ustvarjajo kontekst političnega konsenza. »Lahko bi rekli, da so mediji delovali kot propagandni mehanizem, ki ne vsiljuje mnenja množicam, temveč, nasprotno, sam povzema njihovo mnenje.« (Jalušič 2001: 40) Tako je o propagandi v nasprotju s še danes veljavnim splošnim prepričanjem leta

---

<sup>7</sup> Novičarske vrednote (v angleškem izvorniku *news values*) so zbir kriterijev, po katerih se uredniki množičnih medijev odločajo o objavi nekega dogodka in njegovi pomembnosti. Enega najbolj znanih seznamov novičarskih vrednot sta sestavila Johan Galtung in Marie Holmboe Ruge (v Fiske 1987: 294). Na seznamu dvanajstih vrednot so: frekvenca (nenadnost) dogodka, velikost dogodka, nedvoumnost, razumljivost dogodka, pomembnost dogodka, skladnost z uredniško politiko, nepričakovanost dogodka, nadaljevanje zgodbe, umeščenost dogodka v strukturo medija, povezanost z »elitnimi narodi«, povezanost z »elitnimi osebami«, personalizacija dogodka in njegova negativnost.

1944 zapisal Konrad Heiden (v Jalušič 2001): »Propaganda ni umetnost vplivanja na mnenje množic, temveč je umetnost sprejemanja mnenja od množic.« (Heiden v Jalušič, 2001: 40)

Množični mediji s pomočjo diskurzov oblikujejo interpretacijo določene teme in določenega dogodka, torej tudi vprašanja gradnje džamije v Sloveniji. To vprašanje v vsebinskem smislu ustreza kriteriju dvodimenzionalnega konflikta in zato ponuja možnost oblikovanja polarizacije med »nami« in »njimi«, stereotipizacije in kriminalizacije muslimanov v Sloveniji kot predstavnikov Orienta, ki se razlikujejo od Slovencev, pripadnikov krščanske, evropske civilizacije. Takšna polarizacija je, kot bomo videli v empiričnem delu magistrske naloge, značilna zlasti za argumentacijo nasprotnikov gradnje džamije v Sloveniji.

## 2.3 Mit

Sestavni del *diskurza* je mitologija, so miti.

Za opredelitev različnih pristopov do mitov in mitologije v etničnih študijah uporabimo razlikovanje Anthonyja D. Smitha, ki pristope proučevanja nacionalizma deli v dve glavni skupini: na *perennialistične* in *modernistične*. (1999: 15) Za moderniste, med katerimi Smith omenja npr. Ernesta Gellnerja (1997) ali Benedicta Andersona (1998), naj bi bilo značilno prepričanje, da je zavedanje nacionalnosti post-razsvetljenska konstrukcija. Smith modernistični pristop kritizira, saj naj bi ignoriral zgodovinske precedente nacionalizma, po njegovem kulturne ter etnične *mite in spomine*. Smith je prepričan, da čeprav so lahko različni elementi etno-zgodovine subjektivni, in sicer v smislu, da se osredotočajo na percepcije, spomine, verovanja in vrednote, in skozi čas oblikujejo strukturo, ki je od teh verovanj in percepcij neodvisna in ki »zagotavlja okvir za socializacijo naslednjih generacij.« (Smith, 1999:45) »Kar daje nacionalizmu moč, so miti, spomini, tradicije in simboli etničnih izvorov in načini, na katere so in še vedno »znova odkrivajo« živo preteklost.« (Smith, 1999: 32)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Smith po drugi strani s svojim teoretičnim pristopom k nacionalizmu, ki ga je poimenoval *etnosimbolizem*, zavrača tudi *perennialistično* past, past dokrin trajnosti, kot poimenuje prepričanje, da so narodi neločljivi del »naravnega reda«. Smith namreč sprejema trditve, da je nacionalizem, tako kot večina narodov, moderen, vendar hkrati opozarja, da se ga ne da razumeti brez upoštevanja njegovega zakoreninjenja v dolgoročnih spominskih ali etnozgodovini. Smith hkrati opozarja, da medtem ko narode lahko obravnavamo kot moderne, so etnične skupine *perennialne* (Smith 1999). Poleg delitve na *modernistične* in *perennialistične* teorije, v etničnih študijah obstaja



Po drugi strani pa je Walter Lippman (1922/1999) prepričan: »Tisto, kar mit najbolj odlikuje, je namreč, da se pravilno in nepravilno, dejstvo in izmišljija, poročilo in domišljija pojavljajo z enako verodostojnostjo. /.../ Tisto, česar pa mit nikoli ne vsebuje, je kritična moč ločevanja njegovih resnic od zmot.« Le Goff mite poimenuje zgodovinska<sup>9</sup> *vulgato*, ki dejstev ne išče, ampak jih najdeva, ki jih ne preverja zadržano, pač pa vehementno ponuja. Za svoje klitje naj bi namreč mitologija ne potrebovala niti zrna resnice (Le Goff 1993: 232). Velikonja meni, da je eden najtežjih človekovih in tudi družbenih problemov prav način, kako se soočiti s svojo lastno zgodovino: kako jo sprejeti, pogledati vanjo, se sprijazniti z njo. In zato naj bi se na tej točki *zgodovini* dodala *zgodba* (ang. *history* in *story*). »Takšna bolj ali manj pogošna »historična« alkimija, mitizacija zgodovine in zgodovinjene mitov, »ovrednoti« neka zgodovinsko kontingenčna, nevtralna dejstva. Dogodka namreč ne izčrpa v njem samem, ampak kaže *onkraj* njega, v teleološko zbito sosledje, ki retroaktivno zlati ali maliči svoje komponente, jih kopiči ali samovoljno redči, ustvarja *ex nihilo* ali žive zagrebe.« (Velikonja 1996: 17)

*»Sodobni »zgodovinski« miti nastajajo /.../ takrat, ko nekdo, ki se ima za zgodovinarja, prezre znanstveno metodologijo, ki mora zajeti vse, od kritike virov naprej, in vsebuje tudi določeno zaporedje, ki ga mora znanstvenik upoštevati v dokaznem postopku. Tak »zgodovinopisec« ne more priti do znanstvene resnice. Toda to ga ne moti, saj je cilj njegovega napora že vnaprej dokazati oblikovano misel. /.../ Z »znanstvenimi obredi« (kot so odprave, posvetovanja ipd.) se producira svetost.« (Belaj 1999: 86)*

Po Barthesu (1993) je osnovno načelo mita preobrazba zgodovine v naravo. Na mit se namreč ne gleda kot na »motor«, ki »poganja« zgodovino, ampak jo ljudje doživljajo kot nekakšno upravičevanje oziroma pojasnjevanje vselej-že izvršenih dogodkov. S prehodom zgodovine v naravo mit ukinja kompleksnost vsakdanjega življenja in omogoča enostavnost resnic (Barthes 1993).

---

tudi tretja paradigma, *primordializem*, doktrina prvobitnosti, ki stavi na sociobiološko obravnavo naroda. (npr. Jurič-Pahor 2000: 69)

<sup>9</sup> Pa vendar je vsak poskus objektiviziranja vselej prežet z vplivi partikularnosti, »subjektivnosti« obstoječega. Razlika je zgolj v (ne)reflektiranosti te subjektivnosti. In tako je tudi zgodovina hči svojega časa. Ali drugače, zgodovina se pogosteje pridružuje ideologiji kot obratno. (Le Goff 1993: 232)

Mit naj bi torej sprevračal tako *denotacijo* kot *konotacijo*<sup>10</sup>. Tu namreč »zaključene znake začnemo interpretirati v smislu širših področij družbene ideologije: splošnih prepričanj, konceptualnih okvirov in vrednostih sistemov družbe« (Hall 1997: 15).

Pa vendar moramo med mitologijo in ideologijo razlikovati. Mitja Velikonja (1996) tako govori o *tradicionalnem* in *ideloškem mitu*.

Tradicionalni mit oziroma kar *mit* je po Velikonji sveta zgodba o nastanku, kozmogonija. Šlo naj bi za prehod iz neubrane, kaotične divjosti v urejen, organski svet. Mit naj bi bila tudi pripoved o nadaljnjih usodnih dogodkih, ki skupnost obvladujejo tudi sedaj. Obravnaval naj bi torej tudi osnovni zaplet, zlom, travmo, ki se je zgodila davno v preteklosti. V svojem jedru pa naj bi ohranjal strukturno praznino, s katero se vsak od njegovih naslovnikov po svoje spoprijemlje. »Vedno je torej le napol izrečen. Prav ta nikoli dokončani proces je tisto, kar dela mit vseskozi nov, aktualen, uporaben v vedno drugačnih razmerah.« (Velikonja 1996: 23)

Ideološki mit oziroma ideologija pa po Velikonji pomeni nekaj, kar stalno išče dokaze za svojo pravilnost in jih vedno znova tudi najde. Šlo naj bi za popolnoma drugačen mit, ki se mora nenehno potrjevati in utemeljevati. V ideološkem mitu naj bi bil odločilni horizont prihodnost. »Ideologijo bi lahko poimenovali tudi *osvajalni mit*, *projektivni mit*, ki družbeno kohezivnost gradi »od zunaj«, prek odločilnega pogleda naprej, v predpisano prihodnost. Družbo drži skupaj le skozi stanje stalne napetosti, boja, ogroženosti.« (prav tam: 24)

Mit in ideologija se ne izključujeta, poudarja Velikonja. Sobivala naj bi in se pomensko zaokroževala. Mit naj bi ideologiji ponujal nevprašljivo izhodišče in matrico, ideologija pa naj bi bila poklicana, da ju razvija v »pravi« smeri. »Povezana oblikujeta celovito *mitologijo*, bajeslovni sistem določene družbe.« (Velikonja 1996: 23) V mitologiji ideološka inovacija sledi mitski tradiciji.. Zgodovinar Eric Hobsbawm – eden najvidnejših predstavnikov tako imenovane modernistične tradicije - zato govori o *iznajdenih tradicijah*, o ritualnih in simbolnih poskusih zagotavljanja kontinuitete določenega izseka preteklosti v sedanjosti in prihodnosti (Hobsbawm 1993: 24).

---

<sup>10</sup> Denotacija je očitni pomen znaka. Konotacija pa je posledica interakcije med znakom in občutki, izkustvom posameznika ter vrednotami njegove kulture (Hall 1997: 15).

### 2.3.1 Mit po Barthesu

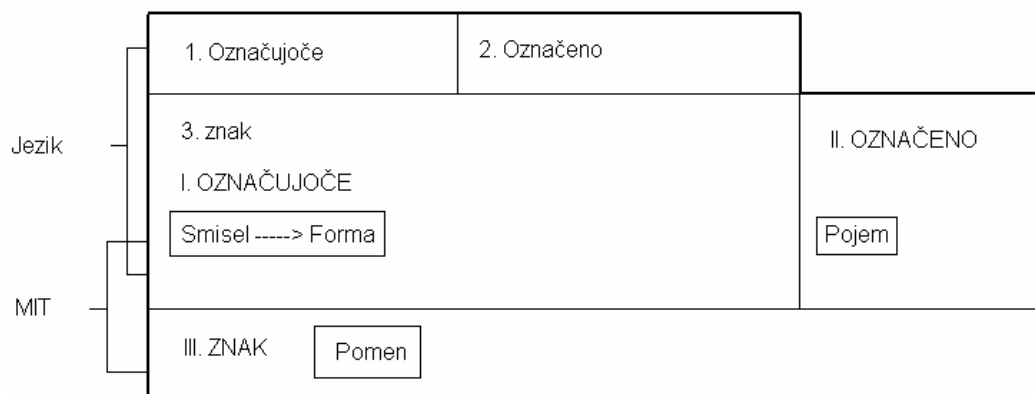
Nekoliko podrobneje razdelajmo koncept mita po Rolandu Barthesu (1971). Njegovo pojmovanje mita kot sistema sporočil, kot načina označevanja oziroma forme (Barthes 1971: 263) namreč dopolnjuje in nadgrajuje prej začrtano pojmovanje posameznikove in skupinske, torej tudi nacionalne identitete kot procesa, kot identifikacije skozi diskurze, kot preseka različnih tekstov, ki nastajajo in obstajajo v določeni družbi v določenem času. Poleg tega pa Barthesovo večstopenjsko pojmovanje mita predstavlja tudi pomemben teoretični temelj kritični teoriji diskurza (npr. van Dijk 1988, Fairclough 1989, 1995), kot osrednji raziskovalni metodi empiričnega dela magistrske naloge.

Barthes v svojem znamenitem prispevku *Književnost, mitologija, semiologija* zapiše: »Mit je govor.« (1971: 229) Barthes z govorom razume »vsako enoto ali vsako sintezo, verbalno ali vizualno, ki je nosilka pomena« (1971: 231). Barthes nekoliko modificira teorijo znaka Ferdinanda de Saussureja: znak ni naraven, ampak družbeno skonstruiran (Barthes 1971: 264).

Z mitom tako po Barthesu upravlja semiologija, mit je semiološki sistem (Barthes 1971: 266). Mitologija je tako istočasno del semiologije kot formalne vede in ideologije kot zgodovinske vede: preučuje ideje-v-formi (prav tam)<sup>11</sup>. Vsaka semiologija predpostavlja odnos med označenim, označevalcem in znakom. Gre za odnos ekvivalentnosti. Tudi za mit je značilna tridimenzionalna shema; specifično za mit pa je, da temelji na semiološkem sloju, ki obstaja pred njim, na drugostopenjskem semiološkem sistemu. Mit je namreč sestavljen iz dveh semioloških sistemov: prvič, obstaja lingvistični sistem, jezik v ožjem smislu, jezik-objekt, in drugič, obstaja mit oziroma metajezik. Slednji je drugostopenjski jezik, s pomočjo katerega se govori o prvem (Barthes 1971: 269). Mit *jezik-objekt* pokori, »ga vzame in zgradi svoj sistem«, pri čemer ga zanima zgolj znak, ki v drugem sistemu – Barthes ga poimenuje *metajezik* oziroma sekundarni sistem ali semiološki sistem druge stopnje, druga raven signifikacije – postane označevalec za nov označenec (1971: 234 – 235).

---

<sup>11</sup> Barthes ideologijo pojmuje kot sekundarni sistem konotacij, zgrajen nad sistemom denotacij. Pimer. Prvotni, denotativni pomen besede »domovina« je »država, v kateri se je nekdo rodil in je njen državljan«. Konotacije te besede so lahko »patriotski ponos«, »ljubezen do bratov«. To pa naj bi bili po Barthesu delci ideologije. Z drugimi besedami, vsak denotativen pomen lahko beremo kot znak za ideološki pomen (Barthes 1971: 273).



Slika 2.1. Pojmovanje mita po Barthesu

- (Vir: Barthes, Roland (1956/1971/1979): *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.)

Mit si torej podreja tretji del prve stopnje sistema – *smisel* - in ga (pre)oblikuje v *formo*, kot Barthes poimenuje označevalca na drugi stopnji. »Ko *smisel* postaja *forma*, se ločuje od svoje kontingentnosti, se prazni, vedno bolj je siromašen in hlapi, tako da ostane samo beseda. Tu pride do paradoksalnega obrata operacij branja, do nenormalnega vračanja s *smisla* na *formo*, z lingvističnega znaka na mitskega označevalca. /.../ *Forma* je odstranila vse bogastvo: njeno novo siromaštvo išče pomen, ki jo bo izpolnil.« (1971: 238) *Smisel*, drugače povedano, je pomen na ravni *denotacije*. Ta je za Stuarta Halla (1997: 15) »preprosta, temeljna, opisna raven, kjer obstaja širok konsenz in kjer se večina ljudi strinja o pomenu«. Prav na tem konsenzu temelji vsakršno (množično) komuniciranje in zato lahko rečemo, da Barthesovo razumevanje govora zaobjame celoto kakršnega koli upovedovanja dogodkov.

*Pojem* ni prečiščena, stabilna vsebina, ampak zamegljena masa, »vednost, ki jo vsebuje mitski *pojem*, je zmedena, sestavljajo pa jo nezanesljive asociacije.« Ker so mitski *pojmi* zgodovinski konstrukti, »nastajajo, se menjajo in razbijajo« (Barthes 1956/1979: 240–241). *Pojmi* niso naravni, ampak so družbeni konstrukti – reducirano, zamejeno in poenostavljeno razumevanje realnosti.

Določeni predmeti postanejo plen mitskega govora, ampak samo za neko določeno, omejeno obdobje, nato izginejo in njihov prostor zavzamejo drugi predmeti, ki vstopijo v mit. Rečemo lahko, da obstajajo zelo stari miti, večnih pa ni, saj prav človeška zgodovina spreminja resničnost v govor. Naj se ukvarja s preteklostjo ali sedanjostjo, mitologija je lahko samo zgodovinsko utemeljena, saj je mit govor, ki ga je izbrala zgodovina (Barthes 1971: 264).

### 2.3.2 Nacionalni miti

Glavni poudarek nacionalistične retorike<sup>12</sup>, ki uporablja tudi nacionalne mite, je v prepričanju, da je nacionalna država, ki se identificira z nacionalno kulturo in jo zato tudi ohranja, starodavna, celo naravna politična enota. V takšnih okoliščinah se tudi politični principi nacionalizma zdijo »naravni«. Vendar, poudarja Billing, nacije niso »objektivne skupnosti«, v smislu, da bi se »naravno« oblikovale okoli jasnih, objektivnih kriterijev. Zato Edward Said (1983) tudi vztraja, da so – prav tako, kot jih lahko označimo za zamišljene – nacije tudi interpretativne skupnosti, saj morajo, če naj obstajajo, oblikovati tudi svojo zgodovino oziroma interpretacije samih sebe (Said 1983: 70).

Nujna sestavina oblikovanja nacionalne identitete so zato po Anthonyju D. Smithu (1995: 44) spomini: samo tako naj bi bile nacionalne entitete sposobne mobilizirati določene člane in izključiti druge. Nacionalizem<sup>13</sup> pa ne pomeni zgolj zgodovinskih spominov, iluzij

---

<sup>12</sup> Na tem mestu se lotimo »jezikovne džungle« v etničnih študijah in jo skušajmo »razredčiti«. Kot zatrjuje Rizman (1991) se ta oznaka v družbenih vedah najpogosteje nanaša na pojme narod oz. nacija, etničnost, nacionalizem in nacionalna država. *Etničnost* se po Kellasu (1991) nanaša na »stanje pripadnosti etnični skupini«. (1991: 5) *Etnična skupina* pa je po Kellasu bolj ozko pojmovan pojem kot narod. So namreč manjše, bolj jasno temeljijo na povezanosti s skupnimi predniki. Etnične skupine so nujno tudi ekskluzivne, pripadnost njim je pripisana, ne pridobljena. V sodobnem političnem besednjaku, se izraz »etnična skupina« pogosto uporablja tudi za manjšine znotraj posamezne države. »Narod je skupina ljudi, ki čutijo, da tvorijo skupnost, ki jo vežejo vezi zgodovinske, kulturne in sorodstvene narave. Narodi imajo »objektivne« značilnosti, torej ozemlje, jezik, religijo in skupni izvor (čeprav vsi ti niso vedno prisotni) ter »subjektivne« značilnosti, kar v grobem pomeni zavedanje ljudi o njihovi nacionalnosti in gojenje čustev do nje.« (Kellas 1991: 2) *Nacija* je narod z državo. Ali drugače, narod (nacija) je politično ozaveščena etnija (etnična skupina) oz. etnija, ki si na tej podlagi lasti pravico do državnosti. *Nacionalna država* pa je država, ki jo sestavlja en sam narod ali bolje nacija (Rizman 1991: 18).

<sup>13</sup> Na tem mestu uporabljamo termin »nacionalizem« v smislu »nacionalizem-kot-ideologija« (Kellas 1991: 23), in ne nacionalizem kot način vedenja. V etničnih študijah so se pojavile različne obravnave »nacionalizma-kot ideologije«. *Primordialistična paradigma* (npr. Connor 1994, van den Berghe 1981) narode obravnava kot realne, nekaj povsem naravnega. Po drugi strani pa *modernistične teorije* (npr. Anderson 1998, Gellner 1983, Hobsbawm 1999) zagovarjajo mnenje, da vse do okoli leta 1800 nihče ni imel nacionalne identitete,

prvinske kontinuitete in čaščenje mučenikov ter herojev. Nacionalizem korenini, kot je Ernest Renan (1995) spoznal že v prejšnjem stoletju, tudi v sposobnosti ne spominjati se tistih dogodkov, ki bi skeleli kot odprta rana ali povzročali neenotnost.<sup>14</sup>

V zvezi s tem Anderson ugotavlja, da je »nacionalnost ali – kot bi se reklo v luči večpomenskosti te besede – zavest narodnosti (*nation-ness*) prav tako kot nacionalizem kulturni artefakt posebne vrste.« (Anderson 1998: 320)

V etničnih študijah se za ilustracijo resničnosti te trditve pogosto navaja izrek italijanskega nacionalista iz 19. stoletja Massima d'Azeglia, ki je po Risorgimentu dejal: »Naredili smo Italijo, sedaj moramo narediti še Italijane.«<sup>15</sup> V 18. stoletju je zato vzporedno z »oblikovanjem« narodov potekal tudi proces »izumljanja tradicije«. (Billing 1995: 19-25) »Čarobnost nacionalizma je, da spreminja slučaj v usodo.« (Anderson 1998: 20) Sledeč Andersonu (1998) bi lahko rekli, da so pomembno orodje širjenja, ohranjanja in sooblikovanja nacionalnih mitov množični mediji. Anderson namreč kot temeljni dejavnik oblikovanja modernega naroda obravnava kapitalizem, natančneje, industrijsko revolucijo<sup>16</sup> in z njo povezan razvoj tehnologije tiska. Prav tisk naj bi, najprej s pomočjo knjig, nato pa tudi preko dnevnega časopisja, omogočil oblikovanje *zamišljenih skupnosti*, kot Anderson

---

prevladovala so lokalne. Nacionalne identitete in enotnost naj bi se uveljavile »od zgoraj«, zaradi prizadevanj držav. Modernisti verjamejo, da je prvo pravo nacionalno državo predstavljala Francija, oblikovala pa se je po francoski revoluciji. Gellner (1983) tako zagovarja stališče, da so narodi stranski produkt industrializacije, ki je zahtevala veliko pisмено in kulturno homogeno populacijo. Novejše teorije nacionalizma poudarjajo, da so narodi družbeno konstruirani fenomeni. Anderson (1998) je narode opisal kot *zamišljene skupnosti*. Anthony D. Smith (1999) je s svojim etnosimbolizmom predlagal sintezo primordialističnih in modernističnih pristopov k nacionalizmu: narod naj bi bil moderen, etnije pa naj bi obstajale od nekdaj.

<sup>14</sup> Ali drugače: tisto kar je v tekstu prisotno je prav tako pomembno kot tisto, kar v njem manjka (Fairclough 1995: 5).

<sup>15</sup> Za podobno ilustracijo lahko uporabimo tudi zgodbo o kmetih iz Zahodne Galicije, ki jo je ovekovečil Joshua Fishman. Ko so namreč raziskovalci posameznim kmetom v prvih letih 20. stoletja postavili vprašanje, ali so Poljaki, so odgovorili: »Smo tihi ljudje.« – »Ste torej Nemci?« – »Smo spodobni ljudje,« se je glasil nov odgovor. Po Fishmanu so imeli kmetje konkretno zavest: njihova identiteta se je nanašala neposredno na *tisto* vas, na *tisto* dolino, ne pa na abstraktno idejo naroda. Fishmanova zgodba, ugotavlja Billing, kaže na konflikt med dvema pogledoma, med dvema oblikama ideološke zavesti. Kmetje so se uprli predpostavkam o obstoju poljske ali nemške identitete. Upirali so se ideji naroda, delovali so proti njeni teoriji ali oznakam. Današnji svet, v katerem je »naravno« imeti nacionalno identiteto, se je torej v tej zgodbi srečal s »starim« svetom. Zanimivo pa je, da so pred dobrimi stotimi letih v jedru Evrope živeli ljudje, ki niti niso poznali niti niso želeli poznati svoje nacionalne pripadnosti (Billing, 1995: 62).

<sup>16</sup>Tudi Gellner (1997) med glavne dejavnike za razvoj nacionalizma uvršča industrijsko revolucijo. Za industrijske družbe je med drugim značilna sprememba v porazdelitvi delovnih mest; poleg fizičnih delavcev se razvijajo tudi delovna mesta v storitvenem sektorju, vse to pa zahteva splošno izobraževanje. Splošno izobraževanje za vse sloje je tudi s pomočjo tehnologije tiska omogočilo kulturno homogenizacijo. Prav homogena kultura pa je po Gellnerju tudi pogoj za oblikovanje politične in ekonomske skupnosti, kakršna je nacionalna država (Gellner 1997: 34).

pojmuje narode, saj preraščajo neposredni medčloveški stik. »Prav dejstvo, da je časopis zastarel že dan po svojem izidu povzroča nenavadni množični ritual: skorajda hkratno porabo (»zamišljanje«) časopisa-kot-fikcije. Pomen tega množičnega obreda je paradoksen: dogaja se v tihi zasebnosti, vendar pa se vsak od udeležencev te komunikacije dobro zaveda, da se istega obreda hkrati z njim udeležujejo tisoči, milijoni ljudi.« (Anderson 1998: 44)<sup>17</sup>

Narodi naj bi sami sebe vztrajno proizvajali kot nacionalno skupnost, posameznike in posameznice znotraj nje pa kot *homo nationalis*. (Putignat in Streiff-Fenart v Praprotnik 1997: 52) S tem ko miti preko vsakodnevnih diskurzivnih praks (in znotraj njih) narod predstavljajo kot predpolitičen, posameznika pa kot neposredno povezanega z njim, se pojavi tudi pojmovanje nacionalne identitete kot vpisane v posamezniku, njegovo članstvo v skupinah znotraj nacije pa naj bi na posameznikovo identiteto ne vplivalo. Tovrstno pojmovanje krepi idejo nacionalnosti kot aduta v identitetni igri. Nacionalna identiteta prevlada nad drugimi pojmovanji sebe, vsaj v časih krize. Posameznik brez nacionalne identitete naj bi zato ne bil zgolj brez svojega »mesta pod soncem«, ampak tudi brez »sebe«, »sebstva«. Nacionalistični diskurz namreč sugerira, da je članstvo v kategoriji naroda kot celote bolj temeljno kot katera koli druga mreža odnosov (Calhoun 1995: 256 – 259). Razlog za tako stanje Calhoun išče v temeljnih značilnostih sodobnega zgodovinarja: »Zgodovina, kot jo beremo danes, je pravzaprav zgodovina narodov in nacij. Besedila so skonstruirana na način, ki zagotavlja reprodukcijo primordialne ideje, da je narod »od vedno tu«, čakal je le, da se njegova zgodovina zapiše.« (Calhoun 1995: 233) »Na ta ali oni način povzdignjen lasten narod – novi sacrum – se vsem drugim narodom predstavlja kot arhetip, njihova ikona.« (Velikonja 1996: 61) Posledično naj bi ljudje tako konstruiran lasten narod razumeli kot večno entiteto, ki kontinuirano poseljuje določen prostor – bodisi na podlagi tako razumljene etnične homogenosti njegove poseljenosti ali pa zgodovinskih meja narodnega ozemlja. (Hroch 1996: 38, 39).

---

<sup>17</sup> Osnovna značilnost modernega naroda in vsega, kar je z njim povezano, je prav njegova modernost, je prepričan tudi Eric Hobsbawm. Hobsbawm poudarja, da so vsi poskusi, da se narod opredeli z objektivnimi kriteriji, obsojeni na neuspeh. Prvi razlog je v tem, da se bo, ne glede na to, kateri kriterij ali kombinacijo kriterijev uporabimo (npr. jezik, kultura, religija, zgodovina, teritorij) izkazalo, da so ti prav tako nejasni, kot tisto (torej narod), kar želijo definirati. Naslednji razlog pa najde v tem, da vedno lahko najdemo tudi izjeme, ki bi ustrezale vsem kriterijem, a sploh ne izkazujejo nacionalnih teženj. (Hobsbawm 1993: 174)

### 2.3.3 Nacionalni miti in religija

Sodobne politične mitologije so nastale zaradi izginjanja prejšnje duhovne verske enotnosti, vse prežemajočega hierarhičnega reda, ki je povezoval božje in zemeljska kraljestva v *sveto občestvo*.<sup>18</sup> Odličnost naroda se je pri nekaterih sicer sčasoma deloma otresla *božje utemeljenosti*, zamenjala jo je *naravna utemeljenost*. »Toda tudi tovrstna izbranost določenega naroda ohrani vse prepoznavne značilnosti »božanske«: imenitnost matičnega naroda in razlika do drugih ostane v sferi metafizičnega. Ekskluzivistična naravnost ostane.« (Velikonja 1996: 59) Prav proces sekularizacije je eden najvažnejših tokov promocije nacije kot nove politične skupnosti in kot novega mitiziranega absolutna človekove pripadnosti. Integracijski faktor nacije in države je tako po Kerševanu (1983) postala nacionalna mitologija, ki mora tako kot civilna religija zadostiti trem zahtevam: da jo lahko sprejmejo vsi, ne glede na konfesionalne razlike, da religiozno utemelji narod in da ima posebno podporo družbenih in državnih ustanov (Kerševan 1983: 67).

Pa vendar nacionalne ideologije pogosto obstoječe t. i. univerzalne religije za svoje potrebe rekonstruirajo v *nacionalne cerkve*. Boj za državo in narod postane tudi boj za boga in obratno. To je zlasti prisotno v družbah in državah s prevladujočo eno religijo in cerkveno organizacijo (Mojzes 1987: 4).<sup>19</sup>

»Versko-kulturna različnost južnoslovanskih narodov je postajala skorajda izključni temelj oblikovanja sodobnih narodov skozi celo 19. stoletje, kar je spodbujalo (nasilne) spreobrnitve in poboje *sovražnikov* in *izdajalcev* obenem vere in naroda.« (Velikonja 1998: 23)

Poglejmo osnovne značilnosti delovanja nacionalnih cerkva na območju nekdanje SFRJ.

---

<sup>18</sup> Verski, kulturni in jezikovni dejavniki so bili, posplošeno rečeno, zaradi specifičnega zgodovinskega razvoja (razpada večnacionalnih imperijev, Habsburške monarhije, Avstro-Ogrske) pri oblikovanju občutka nacionalne identitete odločilnejši v vzhodni, srednji in jugovzhodni Evropi. Na zahodu in severu Evrope pa je prevladoval teritorialno-politični koncept države-naroda. (Velikonja 1998: 18) Tudi tu pa so seveda velike razlike. Za razliko, npr. od Srbov in Hrvatov, kjer je vloga pravoslavne oziroma katoliške cerkve bolj izstopajoča, sta bili za slovenski nacionalizem po obdobju reformacije, zlasti od konca 18. stoletja in v 19. stoletju, temeljni predvsem jezikovna in kulturna drugačnost. (Velikonja 1998: 18)

<sup>19</sup> Izstopajoči primer je npr. Poljska. Hrvati, na primer, pa se imajo za prve Slované, ki so izgovorili ime Kristus. Zagrebški škof Josip Juraj Strossmayer (1815-1905) pa je zatrjeval, da služiti narodu je služiti Bogu. (Velikonja 1996: 57)



*Pravoslavne cerkve* so samostojno vodene, *avtokefalne*, zato je zanje značilno, da so zelo naklonjene politiki svojih narodov (Velikonja 1998:23) Pravoslavje je zato v večih pogledih *nacionalizirana*, celo *nacionalistična* religija (Mojzes 1987: 6, 7). Srbska pravoslavna cerkev, na primer, je ohranjala srbski jezik, kulturo, tradicijo in krščansko vero pod otomansko oblastjo, zato vsi njeni preučevalci poudarjajo njeno neločljivost od srbskega naroda, tradicije in oblasti (npr. (Alexander 1983: 1–4), (Markotich 1996: 30)). Za srbsko pravoslavje se je uveljavil tudi izraz *srbska vera*. Enotnost cerkve, naroda in države odraža tudi srbski narodni simbol, štirje S-i okoli križa, ki pomeni: »Samo enotnost rešuje Srbe.«<sup>20</sup> Srbska pravoslavna cerkev je vseskozi delovala bolj kot nacionalna in manj kot verska institucija (Velikonja 1998: 24).

*Rimsko-katoliška cerkev* narod razume kot produkt lokalnega delovanja katolištva in cerkve (Velikonja 1998: 25). Cilj lokalnih cerkva je ohranjanje nacionalnih posebnosti in krepitev verske različnosti do drugih (Bakić 1994: 97). Na Hrvaškem<sup>21</sup> je bila katoliška cerkev eden močnih dejavnikov oblikovanja hrvaške nacionalne identitete in njenega ohranjanja. Katolištvo se je pojavljalo kot pokrovitelj, ne pa tudi kot izraziti udeleženeec nacionalnega razvoja in oblikovanja. Hrvaštvo torej išče oporo v katolištvu tako, da nacionalizira njegove bistvene družbene funkcije (Bakić 1994: 98, 99).

*Muslimanska vera* je bolj vseobsegajoča kot obravnavani krščanski, saj se posvetna in duhovna sfera bolj prepletata. Islam ni le vera, je način življenja, pravni sistem, politična ureditev, splet različnih kulturnih praks. Ne priznava neprekoračljive razlike med politiko in religijo oz. ločitve med cerkvijo in državo (Velikonja 1998: 26). Islam se je v BIH v času otomanskega imperija ukoreninil kot množična, družbeno privilegirana, toda neagresivna religija, kultura in tradicija (Kržišnik-Bukić 1996: 24). Kljub svoji splošni nadnacionalni usmeritvi, pa je imel islam v BIH kulturno in narodno-oblikovalno funkcijo. (Velikonja 1998: 27)<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> V izvorniku: »Samo sloga Srbina spašava.« (npr. Bročić 1975: 359)

<sup>21</sup> Vlogo katoliške cerkve pri oblikovanju slovenske nacionalne identitete bomo obravnavali v poglavju *Slovenska nacionalna identiteta*.

<sup>22</sup> Značilnosti nacionalne identitete muslimanov iz BIH, še posebej v Sloveniji, bomo podrobneje razdelali v poglavju *Identiteta Bošnjakov v Sloveniji*.

### 2.3.4 Vloga nacionalizma v sodobnih politikah in državah

V nasprotju z *organističnimi* interpretacijami nacionalizma, ki predvidevajo, da »nacionalno članstvo popolnoma določa identiteto posameznika« (Tamir 1993: 79), je Tamirjeva (1993) v istoimenski knjigi razvila koncept *liberalnega nacionalizma*. Tamirjina definicija nacionalizma ima popolnoma individualističen pogled. Poudarek je torej na posameznikovi izbiri skupnostne identitete. Poudarek Tamirjeve je na »agentih, ki so spoznali, da imajo njihovi cilji smisel samo znotraj nekega družbenega konteksta, ki pa nujno ne sprejemajo družbeno diktiranih ciljev brez razmisleka o njih.« (Tamir 1993: 18) Tudi pravico do samoodločbe Tamirjeva obravnava kot pravico, ki jo imajo posamezniki, in ne kolektiv: »Dejstvo, da neka pravica izhaja iz našega članstva v nekem kolektivu, ne spremeni njene primarne narave, da gre za individualni interes.« (Tamir 1993: 43)

Tamirjeva namreč razlikuje med pravico do samoodločbe, ki da je kulturna pravica, in pravico do politične suverenosti. Pri prvi gre za pravico za »prisotnost v javni sferi, kjer se izraža nacionalna kultura« in ta korenini v teoriji nacionalizma. Nanaša se na načine, s katerimi posamezniki definirajo svoje osebne in kolektivne identitete. Pri drugi – težnji po politični suverenosti - pa gre za pravico »sodelovati pri političnih institucijah, ki upravljajo z življenji članov skupnosti.« (Tamir 1993: 8, 9) Ta pravica po Tamirjevi izvira iz demokratične teorije in se nanaša na pravice posameznikov, da vladajo samim sebi. Kulturna avtonomija in politična suverenost naj bi bili torej dve povezani, ampak ne nujno nerazdružljivi značilnosti nacionalizma.

Iz Tamirjine konceptualizacije liberalnega nacionalizma izhajajo naslednje zahteve:

1. Pravica do kulturne izbire zahteva obstoj primerne števila opcij. Pluralnost kultur je treba torej nujno zavarovati, da bi lahko pravico do izbire tudi uresničevali.
2. Nasprotovanje ksenofobiji. Policentrični nacionalizem »predvideva, da obstaja ena civilizacija, toda veliko nacij in gleda na posamezna nacionalna prizadevanja kot na mnogo variacij iste teme«. (Tamir 1993: 90)

3. Kriteriji določanja nacij morajo biti fleksibilni. Iz individualističnega temelja nacij izhaja, da ni zadovoljivega »objektivnega« načina za določanje, kdaj so razlike med skupinami tolikšne, da lahko govorimo o novi naciji.

Teorija Tamirjeve o nacionalni državi generira dva različna odnosa do njenega obstoja. Po eni strani priznava njen obstoj znotraj liberalne teorije. Na drugi strani pa Tamirjeva (1993) svoje delo zaključi z vizijo preseganja nacionalne države skozi transnacionalna regionalna grupiranja, kot je na primer Evropska Unija. Zaradi te vizije Tamirjeva svoje razlikovanje med pravico do samoodločbe in politične suverenosti pripelje do točke spodkopavanja potrebe po nacionalni državi. Regionalna politična združenja naj bi namreč omogočala cvetenje nacij brez potrebe po njihovi politični suverenosti. Politična grupiranja lahko pripeljejo k odprtosti politične kulture in »pripravljenosti obravnavati kulturno zapostavljene pripadnike manjšin.« (Tamir 1993: 163) Podobno tudi Michael Keating (2001b) poudarja, da prav obstoj evropskega kulturnega prostora manjšinjskim kulturam dovoli, da se prikazujejo kot del evropske tradicije in ne zgolj kot veje nacionalnih kultur (Keating 2001b: 137).

Podobno kot Tamirjin (1993) je namreč tudi Keatingov poudarek na posamezniku, na posameznikovi dejavni vlogi pri oblikovanju lastne identitete. Prav zato Keating uporabi pojem *plurinacionalizem*, ki vključuje tudi idejo, da imajo posamezniki lahko več identitet, in ne *multinacionalizem*, ki pomeni, da različne narodnostne skupnosti živijo skupaj. Če ljudje zares imajo pluralne nacionalne identitete, potem si lahko zamislimo gradnjo političnih enot, ki jih zaznamujejo nacionalna čustva na različnih nivojih, ne da bi rezervirali koncept nacionalnosti samo za enega, torej za *nacionalno državo* (Keating 2001b: 19-20). Primer take multinacionalne politične skupnosti je Evropska unija.

### 3. EVROPSKA IDENTITETA

Kako pa je s skupno evropsko identiteto? Ali ta sploh obstaja?

»Kdo bo pripravljen umreti za Evropo?«<sup>23</sup> se sprašuje Anthony D. Smith (Smith 1995: 139). Smith je prepričan, da Evropa za razliko od naroda in nacije nima skupnih spominov in pomenov, skupnih simbolov in mitov, nima svetišč, običajev in spomenikov, ki jo spominjajo na nedavni holokavst in številne vojne. »Kdo se bo torej počutil Evropejca v globini svoje duše in kdo se bo pripravljen žrtvovati za tako abstraktni ideal?« (Smith 1995: 139)

Pregled literature dokazuje, kako težko je evropsko identiteto definirati. Na eni strani obstaja vrsta različnih opredelitev Evrope, evropskih identitet in njihovih virov (npr. Mikkeli 1998, Žagar 2003). Evropska komisija pa se je iskanju definicije raje izognila.

*»Pojma Evropa uradno še niso definirali. Zaobjema zemljepisne, zgodovinske in kulturne elemente, ki vsi prispevajo k oblikovanju evropske identitete. Skupne izkušnje bližine kulture, idej, vrednot in zgodovinske interakcije ne moremo združiti v enostavno formulo, saj bi se z vsako generacijo nujno spreminjala. Komisija meni, da ni ne možno ne posrečeno na ta način oblikovati novih meja Evropske unije, ki se bo v letih, ki prihajajo, še preoblikovala.«* (Evropska komisija (1992) v Mikkeli 1998: 214)

Po Žagarjevem mnenju je razlog za to teoretsko zmedo v tem, da ene same močne in splošno sprejete skupne evropske identitete, ki bi si jo delili vsi prebivalci te celine, sploh ni. »Ugotovimo, da obstaja vrsta evropskih identitet, ki sicer imajo določene skupne značilnosti in lastnosti, se pa med sabo tudi razlikujejo. /.../ Zato se mi zdi, da je, ko govorimo o skupni evropski identiteti, bolj primerno govoriti o pluralizmu različnih evropskih identitet.« (2003: 134)

Edini pravi skupni imenovalac posameznih nacionalnih identitet držav članic Evropske unije, torej tudi slovenske, je njihova ekskluzivnost. »Ekskluzivnost je sploh značilnost večine evropskih identitet, nekatere pa so še vedno celo ksenofobične; odprte in inkluzivne identitete se šele postopoma oblikujejo in se šele počasi uveljavljajo.« (Žagar 2003: 135)

*»Zdi se, da je veliko lažje definirati, kaj Evropa ni, kot pa, kaj Evropa je. Problem je v tem, da Evropa potrebuje lastno (ekskluzivno) identiteto, ki se mora razlikovati od*

---

<sup>23</sup> V izvorniku: »Who will die for Europe?«

*drugih, če naj se pokaže v vsej svoji moči. Ta identiteta pa se zavestno gradi na odporu do drugih/drugačnih, tako tistih zunaj njenih meja z vzpostavitvijo zunanjih meja EU, kot tudi do tistih znotraj njenih meja. /.../ Identiteta se gradi v negativni obliki – zoper drugačne, ki so na en ali drug način izključeni. Evropa je vse tisto, kar oni niso, in obratno, Evropa ni, kar oni so.» (Brinar 2001: 49)*

Evropska identiteta se tako dandanes kaže kot mozaik različnih nacionalnih identitet, njihova skupna značilnost pa je odklonilni odnos do priseljencev zunaj meja Evropske unije, kar se kaže tudi skozi značilnosti evropske imigracijske politike.

### **3.1 Evropska imigracijska politika**

V Evropski uniji<sup>24</sup> je po naftni krizi leta 1973 migracijska politika ena pomembnejših tematik. Bila naj bi namreč povezana z vprašanji notranje in zunanje varnosti. Vse od leta 1973, ko se je odnos držav Zahodne Evrope do migracij spremenil, pa do leta 1992, je za države tega območja značilna unilateralna, suverena politika kontroliranja migracij, ki naj bi upoštevala njihove ekonomske, kulturne in zgodovinske interese. Leta 1992 pa države EU z *maastrichtsko pogodbo* postavijo temelje za sodelovanje držav članic glede *politike azila, pravil prestopanja zunanjih meja Unije, imigracijske politike in politik, ki zadevajo državljane tretjih držav* (njihov vstop, gibanje in nastanitev). Pogodba prav tako ureja sodelovanje policij držav članic (Mesić 1993: 672).

Leta 1995 so v veljavo stopili tudi *schengenski sporazumi*, ki urejajo prost pretok ljudi znotraj schengenskega sistema, na njegovih mejah pa so vzpostavili izjemno strog nadzor.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Zgodovina Evropske unije sega v leto 1951, ko so ustanovili Evropsko skupnost za premog in jeklo, ki je združevala šest držav članic: Belgijo, Zahodno Nemčijo, Luksemburg, Francijo, Italijo in Nizozemsko. Leta 1957 so te države s podpisom rimskih pogodb ustanovile Evropsko skupnost za atomsko energijo in Evropsko gospodarsko skupnost. Države članice so začele odpravljati trgovinske ovire in se lotile oblikovanja »skupnega trga«. Leta 1967 so se institucije treh Evropskih skupnosti združile. Maastrichtska pogodba (1992) je uvedla nove oblike sodelovanja med vladami držav članic kot na primer sodelovanje na področjih obrambe in pravosodja in notranjih zadev. Ko je Maastrichtska pogodba obstoječi sistem Skupnosti obogatila s tovrstnim medvladnim sodelovanjem, je vzpostavila Evropsko unijo ([http://europa.eu/abc/history/index\\_sl.htm](http://europa.eu/abc/history/index_sl.htm), 5. 1. 2007).

<sup>25</sup> Irena Brinar (2001) v članku s pomenljivim naslovom Dva obraza boga Janusa – Evropske unije ugotavlja, da Schengen teži k preusmeritvi koncepta svobode gibanja h konceptu izvajanja nadzora.

Po schengenskem sporazumu so začeli postopoma krčiti nadzor na notranjih mejah držav članic Evropske unije in tako poenotili varovanje mej Evropske unije, 26. marca 1995 pa so, po ureditvi »schengenskega informacijskega sistema« (SIS)<sup>26</sup>, nadzor na mejah med državami podpisnicami schengenskih sporazumov začeli odpravljati<sup>27</sup> (<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/en/oj/>, 5. 1. 2007).

Konec 80. in v začetku 90. let prejšnjega stoletja se je – sprva zaradi gospodarske krize na vzhodu, potem pa predvsem zaradi vojn na območju nekdanje Jugoslavije - občutno povečalo število prosilcev za azil. V 80. in 90. letih prejšnjega stoletja je tovrstna prošnja postala glavni legalni kanal za vstop migrantov na območje Evropske unije. Medtem ko je v prvi polovici 70. let v državah članicah povprečno letno za azil zaprosilo 13.000 oseb, so med letoma 1986 in 1988 letni dotoki narasli na skoraj 200.000 oseb. Leta 1992 pa je na primer Nemčija zabeležila okoli 250.000 prošenj. (Mesić 1993: 673) Število prosilcev za azil je strmo upadlo po letu 1994, leta 1998 pa lahko govorimo o ponovnem porastu. (OECD 2000: 23)<sup>28</sup> Vlade Evropske unije so se tako sredi 80. let prejšnjega stoletja naprej odločile za restriktivno politiko do azilantov. »V ta namen sprejemajo ukrepe, kot je kontrola viz, omejevanje kriterijev primernosti za pridobitev statusa azilanta, ustanavljanje centrov in taborišč za izpraševanje prosilcev na mestih, kjer prihajajo v državo, pospeševanje in hkrati poostrovanje postopkov ugotavljanja pravice do azila /.../ Usklajevanje evropske azilantske politike je pripeljalo do zniževanja dosedanjih standardov v zaščiti azilantov.« (Mesić 1993: 673, 674)

---

<sup>26</sup> SIS I, ki naj bi bil po tehnični plati zastarel, vanj pa je lahko vključenih največ 18 držav, bo predvidoma do leta 2009 nasledila njegova novejša različica SIS II. Še prej pa nameravajo vzpostaviti tudi nov, vizni informacijski sistem (VIS). Nove države članice Evropske unije v schengensko območje, tudi če izpolnijo vse druge pogoje, ne morejo vstopiti, dokler sistema, še posebej SIS II, ne delujeta.

<sup>27</sup> Schengenske sporazume je podpisalo skupaj 28 držav: države članice EU, razen Republike Irske in Velike Britanije, pa tudi nečlanice, in sicer Islandija, Norveška in Švica. Petnajst podpisnic (Belgija, Francija, Nemčija, Luksemburg, Nizozemska, Portugalska, Španija, Italija, Avstrija, Grčija, Danska, Finska, Islandija, Norveška, Švedska) je sporazume tudi implementiralo ([http://en.wikipedia.org/wiki/Schengen\\_Agreement](http://en.wikipedia.org/wiki/Schengen_Agreement), 5. 1. 2007).

<sup>28</sup> Za nadaljnjo analizo je relevantna tudi približna etnična in državljanstva pripadnost prosilcev za azil. Po podatkih Europol, organizacije Evropske unije, ki skrbi za koordinacijo aktivnosti policij držav članic, nanjo vpliva predvsem aktualno mednarodno politično dogajanje. V obravnavanem obdobju, posebno v letu 2001, je za azil zaprosilo največ državljanov Afganistana, Iraka in Zvezne Republike Jugoslavije. Zadnje poročilo, *Organised illegal immigration into the European Union*, januar 2004, pa za leto 2003 ugotavlja, da največ prosilcev za azil prihaja iz Iraka, sledijo turški Kurdi, državljani Srbije in Črne gore ter Ruske federacije. ([www.europol.eu.int](http://www.europol.eu.int), 5. 1. 2007)

Evropska unija politiko azila pospešeno usklajuje od oktobra 1997, ko je *pogodba iz Amsterdama* za urejanje tematike imigracij in azila pooblastila Evropsko komisijo, da bi tako vzpostavila območje »svobode, varnosti in pravičnosti« v državah članicah (člen 1(3), <http://www.eurotreaties.com/amsterdamtreaty.pdf>). Tako pogodba iz Amsterdama kot tudi sklepi Evropskega sveta v *Tampereju* leta 1999 se zavzemajo za oblikovanje skupne evropske politike glede azila in migracij z naslednjimi glavnimi točkami: sodelovanje z državami izvora, pravično obravnavanje državljanov tretjih držav in uspešnejše urejanje migracijskih tokov. ([http://www.europarl.europa.eu/summits/tam\\_en.htm](http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_en.htm), 5. 1. 2007) »To pomeni tudi zeleno luč za vrsto restriktivnih zakonov, ki jih države članice EU sprejemajo proti koncu 90. let v smeri omejevanja priseljevanja tudi na trgu delovne sile, omejevanja pravic za begunce ali zoževanja meril za dodeljevanje azila.« (Christensen, 2002: 33, 34, poudarila N.V.A.)

Christensenova (2002) poudarja, da določil *ženevske konvencije* iz leta 1949 o zaščiti civilistov v času vojne (<http://www.icrc.org/ihl.nsf>, 5. 1.2007) in *newyorškega protokola o statusu beguncev* (<http://untreaty.un.org>, 5. 1.2007) iz leta 1967<sup>29</sup> državam EU pri prosilcih za azil ni treba upoštevati. Pojavile naj bi se nove vrste prošelj za zaščito, ki pa niso v skladu z definicijo begunca, zapisano v ženevski konvenciji. Večina držav Unije naj bi tako nove prosilce za azil obravnavala pretežno kot *ekonomske migrante*. Bežali naj bi pred revščino in ekonomskimi krizami. Da bi omejile število tovrstnih prošelj za azil, so države EU oblikovale definicijo *vidno neupravičene* (v angleščini »*manifestly unfounded*«) prošnje za azil in načelo *varnih držav* (londonske resolucije 1992). Kot vidno neupravičeno npr. obravnavajo prošnjo, če je prosilec več kot tri mesece ostal v varni tretji državi<sup>30</sup> in bi v njej lahko zaprosil za azil ali če je prošnjo vložil v kakšni od držav podpisnic *dublinske konvencije* (1990) (Christensen 2002: 23). Slednja je v veljavo vstopila leta 1997. Po njej se prošnja za

---

<sup>29</sup> Nekateri avtorji, npr. Nauditt (2001), govorijo o sporazumu Združenih narodov o pravnem položaju beguncev iz leta 1951 in o protokolu, znanem tudi kot »ženevska konvencija o statusu beguncev« iz leta 1967. V tej konvenciji so dosegli tudi sporazum o skupni definiciji pojma begunec (Nauditt 2001: 23).

<sup>30</sup> *Status varne tretje države* država dobi, če spoštuje 33. člen Ženevske konvencije, to je načelo nezavračanja, ki beguncev in begunk prisilno ne izganja na ozemlje, kjer bi bilo njihovo življenje ali svoboda ogroženo zaradi njihove rase, vere, državljanstva, pripadnosti neki določeni družbeni skupini ali določenega političnega prepričanja. Pogoj za status varne tretje države je tudi, da begunci in begunke niso izpostavljeni trpinčenju ali nečloveškemu ravnanju. Pomembni dejavniki so obstoj demokratičnih institucij in upoštevanje človekovih pravic (glej Vrečer 2001: 76).

azil obravnava samo v eni državi članici Unije, praviloma v državi, kjer je prosilec najprej zaprosil za azil.<sup>31</sup>

Pozivi k oblikovanju skupne evropske politike azila so se stopnjevali do novembra 2004, do sprejetja petletnega načrta Unije za področje azila, migracij in boja proti terorizmu, *t. i. haaškega programa*

([http://ec.europa.eu/justice\\_home/doc\\_centre/doc/hague\\_programme\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/justice_home/doc_centre/doc/hague_programme_en.pdf), 5. 1. 2007). Po njem naj bi skupno azilno in imigracijsko politiko EU oblikovala najpozneje leta 2010.

Dandanes torej o skupni evropski politiki do azila še ne moremo govoriti. Obstaja le soglasje o poostrenem nadzoru zunanjih meja in nadaljnji omejitvi pravic mobilnosti imigrantov iz tretjih držav znotraj skupnega prostora držav članic EU. To torej potrjuje teze z začetka 90. let o formiranju »evropske trdnjave« (npr. Sorensen 1996), ne le z ukrepi nadzora meja v schengenski konvenciji, ampak tudi z obrambo evropske kulture in nacionalne identitete. Ekskluzivistična naravnost evropske migracijske politike je skladna s prej navedenimi tezami o ekskluzivistični naravi evropskih nacionalnih identitet.

### 3.2 Od kod univerzalnost zavračanja imigrantov?

Ohranjanje mej<sup>32</sup> je po Fredriku Barthu (1998) univerzalni, generični princip socialnega in skupinskega funkcioniranja človeka.

Ustavimo se najprej pri etničnih mejah.

Barth (1998) postavi etnično mejo v središče svoje raziskave, saj pravi, da je »etnična meja, kar definira skupino, ne kulturno polnilo, ki ga zajema.« (1998: 6) Bistvo etničnosti je

---

<sup>31</sup> Vsako prošnjo za azil torej preučujejo zgolj v eni od držav podpisnic, ki tudi prevzame stroške bivanja prosilca do konca postopka. Po konvenciji je za obravnavanje prošnje odgovorna država:

1. kjer kot begunci že bivajo člani prosilčeve družine,
2. ki je izdala bivalno dovoljenje ali vizum
3. ki je dovolila prosilcu vstopiti na svoje ozemlje, ne da bi od njega zahtevala vizum
4. ki je prva od držav, na katere je prosilec za azil vstopil (tudi če je vstopil nezakonito) (Christensen 2002: 24).

<sup>32</sup> Močnik npr. uporablja besedo meja tudi za vse neformalne ločnice, ki so nastajale v družbenih procesih, kot so jezikovni, folklorni in ekonomski razvoj. Drugi avtorji, npr. Šumi (2000) in Armstrong (1991) v ta namen uporabljajo druge izraze, prva *mejnost*, drugi pa *mejnik*. Beseda *meja* je tako prihranjena izključno za meje, določene s politično dejavnostjo. Tu bomo pri avtorjih, ki pišejo v slovenščini oziroma pri prevodih njihovih del ohranili omenjene razlikovalne termine, sicer pa besedo meja uporabljamo tudi za neformalne ločnice. Pomen je razviden iz konteksta.



družbena organizacija kulturnih razlik. Barth zato etnično skupino definira kot ekskluzivno skupino samopripisa. Etnične identitete namreč delujejo kot kategorije vključevanja in izključevanja ter interakcije, o katerih se morata strinjati tako ego in alter, če naj bo imelo njuno vedenje tudi smisel. (Barth 1998: 132) Ali drugače, obstoj etničnih enot je odvisen od ohranjanja mej, od stalne dihotomije med člani in »outsiderji«. Prav to razlikovanje predpostavlja tudi razpoznavanje omejitev razumevanja med skupinama in razlik v vrednotenju. (Barth 1998: 14, 15)

Fredrik Barth je predlagal družbeni interakcijski model etnične identitete, ki ne predpostavlja trdnega »karakterja« ali »bistva« skupine, ampak raziskuje percepcijo njenih članov, ki jih razlikuje od drugih skupin. »Da bi lahko govorili o etničnosti, morajo imeti etnične skupine med seboj minimalne odnose, in se prepoznavati kot kulturno različne. Če ti pogoji niso izpolnjeni, o etničnosti ne moremo govoriti. *Etničnost je namreč nujno stvar odnosa, ne gre za lastnino neke skupine.*« (Eriksen 1997: 39, poudarila N.V.A.)<sup>33</sup>

Čustva skupinske identitete so torej po Barthu (1998) v vseh časih in krajih izključevalna: kako skupina ali skupnost razume samo sebe je odvisno od značilnosti, ki jih pripisuje drugim, nečlanom (outsiders). Ali drugače, »Članstvo v kateri koli skupini /.../ in vključitev vanjo je odvisna od kategorije izključenih, od občutenja drugačnosti /.../, ki je posebnega pomena pri definiranju socialne enote, za delineacijo in vzdrževanje njenih meja.« (Moreman 1965: 1216) Podobno je tudi za Cohena etničnost upravljanje z drugačnostjo, ki jo akterji lahko gradijo z elementi tistega, kar pojmujejo kot t.i. tradicionalno kulturo. »Etničnost je torej v bistvu političen, in ne kulturni fenomen, deluje znotraj sodobnih političnih kontekstov in ni arhaična preživeta ureditev, ki bi jo v sedanost prenašali konservativno nastrojeni ljudje.« (Cohen 1969: 190) Cohen zato ugotavlja, da pri etničnosti ne gre za kulturni konservativizem, ampak za dinamično preureditev odnosov in običajev. Etničnost je namreč političen pojem, v katerem je tradicionalna običajskost le izraz in mehanizem politične razvrstitve. (Cohen v Šumi 1969: 199, 200)

Tovrstno pojmovanje etničnosti je mogoče šele po vnosu ključne korekcije predstave o kulturi kot enotnem in enakomerno razporejenem krušnem namazu. To je že v 60. letih storil

---

<sup>33</sup> Moreman (1965), ki je raziskoval etnične odnose na Tajskem, je želel definirati etnično identiteto Lujčana. Po temeljiti raziskavi je bil prisiljen zaključiti, da je Lujčan tisti, ki verjame v to, ki sam sebe tako imenuje, to pa potrjuje s svojim vedenjem. Etničnih skupin torej ne moremo definirati na podlagi objektivnih kulturnih razlik oziroma značilnosti. Moreman jih definira kot *etnične kategorije samopripisa* (Moreman 1965: 1217).

ameriški arheolog Louis Binford. Zatrdiril je, da ni nujno, da nosilci kulturo delijo; se je pa udeležujejo, in to zelo diferencirano. Kultura torej ne integrira, temveč prej agregira. Tako posamezniki kot njihove različne skupine znotraj kulturnega sistema nikakor nimajo enotnega kulturnega znanja in razumevanj, delujejo pa na osnovi skupnostne ideologije<sup>34</sup>, ki je zavarovana s politično močjo in katere prva in bistvena funkcija je definiranje in ščitenje meja skupnosti. Bistvena lastnost politične moči je, da svoje normative lahko sankcionira; to pa pomeni, da ima sredstva, kakršna so pravo in vsakovrstne prisile, s katerimi zagotavlja enotnost tolmačenja svojih meja, tako fizičnih kot moralnih (Šumi 2000: 177, 178).<sup>35</sup>

Meja »kulture« ne določajo več nekakšna objektivizirana, »dejanska« zgodovina, tradicije, običaji, jezik in njihovi vzročno-posledični prepleti, kot to trdi ljudska teorija, temveč notranja akterska pogajanja o skupnem pomenu, ki določajo skrajni obod imaginarne skupnosti. »Neprehodna, etnična meja je (kot vsaka druga neprehodna meja) torej bistveno zaznamovana s prav to lastnostjo: je točka ali »prostor« srečanja dveh konkurenčnih pomenov, ki je zelo stabilizirana, tako da neprehodno razliko ustanavlja kot prisotno »od zmeraj«, utemeljeno v času in »zgodovini«.« (Šumi 2000: 179)

*»Do ene od glasnih spodbud pri nastanku etničnosti pride, kadar je mogoče ljudi prepričati, da se združijo pri ustvarjanju videza o diskontinuiteti tako, da se oprimejo nekaterih zelo kontrastnih razločevalcev, ne pa morda celote spremenljive in nestalne kulture. Zamišljeno skupnost ustvarijo tako, da nekaj takih diakritikov zelo izpostavijo in jih postavijo za simbole, da torej aktivno zgradijo mejnost.« (Barth 1994: 16; poudarki izvorni)*

---

<sup>34</sup> Z Andersonom bi rekli, da si skupnost »zamišljajo«.

<sup>35</sup> Takšna izpeljevanja držijo za pripadnike večinske, dominantne etnične skupine. Manjšine, tudi novodobne narodnostne skupnosti, kamor štejemo potomce imigrantov (Komac 2002: 18), in imigranti pa ob konstituiranju samih sebe kot družbenih in političnih akterjev doživljajo kompleksne procese. Po Castlesu (2000) sem spada tudi reinvenija religiozних in etničnih identitet, ki so lahko kombinacija različnih etničnih identitet iz države izvora. Formacija skupnosti, do katere pride v pogojih popolnega ali delnega izključevanja pri različnih aspektih družbenega življenja, naj bi namreč vodila do razvoja novih oblik zavesti oziroma novih identitet. Prav etničnost naj bi tako postala strategija preživetja neke imigrantske skupine (2000: 153).

### 3.3 Nacija kot meja

In če sta narod in nacija pravzaprav ozaveščeni etniji, tudi za njiju lahko rečemo, da sta v osnovi in zlasti meji. Kot še poudarja Močnik (1999), se definira glede na isto institucijo (nacijo) v drugih družbah. Ali, če poenostavimo, nacija se definira s svojim odnosom do drugih nacij (najprej in zlasti do tistih nacij, na katere meji, s katerimi ima skupno mejo) in v odnosu do posameznic, posameznikov, ki jih zajema s svojim obodom. (Močnik 1999: 88 - 92) Zato Billing (1995) tudi pravi, da gre pravzaprav pri nacionalizmu za mešanico specifičnosti in univerzalnosti. Nacionalizem je pravzaprav internacionalizem. Ravno zato, ker je naše razumevanje »nas« odvisno od tega, da obstajajo tudi »drugačni«, torej »drugi«, ki pa so državljani drugih držav, nacionalizem, pravi Billing, ni nasprotje internacionalizma. Mednarodnega principa, torej. »Mi« gledamo onstran »naših« meja, tudi če se trudimo, da bi jih zaprli. Na ta način si zamišljamo tako sebe kot tudi »tujce« (Billing 1995: 60, 61). Podobno tudi Robertson trdi, da nacionalizem vsebuje tako univerzalizacijo partikularnosti kot tudi partikulizacijo univerzalnosti. Zgodovinsko naj bi se namreč »ideja nacionalizma razvijala *zgolj* v povezavi z internacionalizmom« (Robertson 1991: 73).

Etnična (predvsem pa nacionalna, op. N.V.A.) razlika ima po Šumijeви vedno dve bistveni lastnosti: vsebinsko se polni z nocijami o preteklosti, o izviri, in je razumljena kot neprehodna, neodpravljiva razlika in, drugič, poskusi odpravljanja omenjene razlike so definirani kot nemoralni in kot kršenje »naravne« pravičnosti. Ti dve lastnosti sta strukturno odvisni druga od druge, saj se neprehodnost nujno konstituira kot izvorna razlika (njen izvor je za nosilce pradaven, »od vedno«) (Šumi 2000: 183). Etnična razlika je torej ideološko zavarovana.

### 3.4 Vloga državnih meja

Nacionalnost je pogosto reprezentirana kot tesno povezana z geografijo. Ernest Gellner (Gellner 1997: 23) poudarja, da je koncept nacionalne identitete dandanes tako naraven kot dejstvo, da ima človek tako nos kot dve ušesi. Pomen ozemlja za koncept nacionalnosti pa Billing ilustrira s tem, ko pravi, da je izguba ozemlja za narod hujša kot

izguba ušesa za človeka, čeprav velja, da je obraz brez enega ušesa drug obraz (Billing 1995: 78).

Na splošno torej lahko rečemo, da je sodobno pojmovanje meja posebna zmes *univerzalizma* in *partikularističnega razmišljanja*. Osnovna značilnost meja je namreč njihova *ekskluzivnost*. Tako vse od francoske revolucije velja, da ima vsak državljan, ki ni storil kaznivega dejanja, svobodo izhoda iz države, kar pa ne drži tudi za vstop. Pravico do vstopa so pojmovali kot darilo suverena. (Anderson 1996: 19) Pravica do svobode gibanja je sčasoma našla svoj prostor tudi v mednarodnih aktih. To liberalno prepričanje je v njegovi najbolj preprosti obliki zapisano v Splošni deklaraciji človekovih pravic (člen 13(2)): »Vsakdo ima pravico zapustiti katero koli državo, tudi svojo, prav tako pa tudi pravico do vrnitve vanjo.« Glavna težava je torej v tem, da pravica držav do omejevanja vstopa na njihovo ozemlje nikdar ni bila postavljena pod vprašaj. »Pravica do izhoda je prazna, če izseljenec nima kam iti.« (Anderson 1996: 132)

Tovrstna *moderna meja*, v konvencionalnem razmišljanju o nacionalni državi, je ločevala dva ali več različnih ljudstev, ali, celo, kot pravi Anderson, »civilizacij«. »Civilizacija«, ki so si jo delili vsi prebivalci francoskega ozemlja, se je dokončno oblikovala, ko se je večina prebivalstva začela zavedati svojega »francoskosti«. <sup>36</sup> /.../ Med večino je prevladalo prepričanje, da je treba strogo kaznovati kakršen koli poseg na državno ozemlje.« (Anderson 1996: 23, 24)

Naveza *država-narod-ozemlje* iz revolucionarne Francije je postala *gonilna sila* evropskih nacionalizmov iz 19. in 20. stoletja. Od leta 1945 je mednarodna politika temeljila na nenavadnemu konceptualnemu trojčku: *suverena nacionalna država*. Do nje pa je privedel dolgotrajni razvoj oblikovanja »drugega«. S pojmom nacionalne države je povezan tudi razvoj občutek teritorialne identitete in nadzora nad ozemljem (Anderson 1996: 25). Meje, kjer so se kulturne identitete prekrivale, so zamenjale absolutne meje. Pojavil se je pojem državljanstva, ki je pogosto temeljil na posameznikovi etnični pripadnosti. Nacija se začne pojmovati kot teritorialno omejena politična skupnost, ki jo varuje centraliziran državni aparat. Zgodnje identitetne konstrukte je zamenjal duo nacionalnost-državnost kot osnova za evropski sistem nacionalnih držav. (Canefe 1996: 91–98)

---

<sup>36</sup> To se je zgodilo v začetku 19. stoletja, z razvojem francoske državne strukture in začetki izobraževanja. (Anderson 1996: 23)

Da je pomen političnih ozemeljskih mej del mlajše zgodovine, pravi Billing, je razvidno že iz primerjave sodobnih in srednjeveških zemljevidov. Slednji naj bi bili tako za razliko od prvih neobsedeni z mejami. Sodoben zemljevid pa je odslikava celega sveta, razdeljenega z natančno zarisanimi mejami. Ravno to je po Billingu zemljevid in svet, ki ga »mi« poznamo in zato kot »naraven« sprejemamo tudi sistem nacionalnih držav, ki naj bi dokončno organiziral prejšnji svet nereda in neučinkovitega kaosa. (Billing 1995: 20, 21)

Evropocentrične teorije nacionalizma tako poudarjajo, da je suverena država (pomembni naj bi bili prav ideali francoske revolucije) primeren nacionalni okvir za postopno konstrukcijo nacionalne države. Skozi centralistično nacionalno politiko se lahko oblikuje nacionalna identiteta (Canefe 1996: 101).

### **3.5 Država kot ekskluzivistična skupnost in vnovično odkrivanje preteklosti**

Evropski izum suverene nacionalne države tako ni samo utelešenje demokracije in liberalizma, ampak tudi nove oblike politične identitete, za katero sta značilni nestrpnost in izključitev v imenu enotnosti in konsenza. »Ta dva obraza nacionalizma, enega pluralističnega in konsenzualnega, drugega pa esencialističnega in izključevalnega lahko v njegovih različnih pojavnostih najdemo v kopijah evropskega modela nacionalne države na različnih koncih sveta.« (Canefe 1996: 99) Ali, kot pravi Benedict Anderson, moderna država, revolucija in nacionalizem so *izumi*, tako kot tudi kapitalizem in marksizem. Gre za iznajdbe, ki se jih ne da patentirati, so pa na voljo ponarejevalskim piratom (Anderson 1998: 174).<sup>37</sup>

V evropskem modelu nacionalne države je bila torej homogenost družbene strukture temelj legitimnosti za samoodločbo in suverenost. Zato je bilo v nacionalno politiko nemogoče vključiti manjšinske skupnosti (Canefe 1996: 170), še manj pa begunce in imigrante. Tudi Lenkova ugotavlja, da so poleg različnih manjšin največje žrtve t.i. sovražnega govora ravno imigranti, to pa zato, ker pod vprašaj postavljajo gotovost

---

<sup>37</sup> Hobsbawm ugotavlja, da »francoske revolucije« ni ustvarila ali usmerjala kaka stranka ali gibanje v modernem smislu teh besed. Ko je nastopila, je stopila v akumulirani spomin tiska. Močna in prepletana veriga dogodkov, ki so jih doživljali njeni izvajalci in njene žrtve, je postala »stvar«, ki je dobila ime: francoska revolucija. »Kot ogromna brezoblična kamena gmota, ki jo v zaobljen prodnik oblikuje brez števila vodnih kapljic, tako se je izkušnja v milijonih tiskanih besed na straneh časopisov spremenila v »koncept«, pozneje pa še v »model«. Zakaj je do »tega« prišlo, za kaj si je »to nekaj« prizadevalo, zakaj je »to« uspelo ali propadlo, so bila vprašanja neskončnih razprav med prijatelji in sovražniki – »to nekaj« samo pa nikoli več ni bilo vprašljivo.« (Anderson 1998: 93)

dominantne nacionalne identitete. Predstavljajo namreč vzporedne identitete, ki se jih ne da ne integrirati ne ignorirati, kot je to v primeru manjšin (Lenkova 1998: 15, 16). Sovražniki ali outsiderji Evrope so bili glavni akterji v oblikovanju evropske superiornosti. Zato tudi večkrat omenjena misel Neala Aschersona, po kateri so novi subjekti zgodovine – potem ko so se zgodili kmetje in državljani – postali migranti, begunci, »gastarbeiterji«, azilanti in urbani brezdomci, napotuje k marginaliziranim segmentom kot novim protagonistom, ki so na prizorišču družbenega nadomestili velike zgodbe in močnejše akterje. (Zimic, 2001: 72)

Sprejem ali zavrnitev sprejema imigrantov v državo poraja osnovna filozofska vprašanja glede odnosa med posameznikom in državo. Na podlagi ene od pozicij pri reševanju tega vprašanja, je članstvo v državi, državljanstvo torej, osnovna dobrina. Tisti, ki jo imajo naj bi imeli tudi pravico do vstopa v ta klub. Anderson zagovarja stališče, da je za državo nujna določena stopnja zaprtosti meja. Samo tako naj bi država tudi »ohranjala lokalne identitete, kulture in najbolj vidne značilnosti človeškega življenja. Država naj bi imela pravico in dolžnost nadzorovati vstop v državo, saj bi nenadzorovan vstop onemogočil pravično ravnanje s posamezniki, spodkopali bi »dragocene kulturne značilnosti skupine«, onemogočili pa bi tudi stabilnost institucij. »Nacionalna država je najboljši obrambni mehanizem za te vrednote, tako da, zatrjujejo, ne poznamo zanjo nobene druge alternative, ki bi bila sposobna za življenje.« (Anderson 1996: 127)

### **3.6 Odnos do priseljencev v izbranih državah članicah Evropske unije**

Francijo, Nemčijo in Nizozemsko smo iz petindvajseterice držav članic izbrali iz dveh razlogov. Prvič, v odnosu do vprašanja priseljevanja so primerljive, in sicer zaradi velikosti priseljske populacije, časovnega poteka in ritma migracij, pa tudi zgodovinskih izkušenj z migracijami (Loyd 1994: 69). Po drugi strani trojica držav predstavlja pomembno ilustracijo odnosa do priseljencev glede na izbrano tematiko magistrske naloge. V vsaki od izbranih držav so namreč v zadnjih treh letih aktualni dogodki na domačih prizoriščih, kot so na primer umor režiserja filma o statusu žensk v islamski družbi, umor skrajnega desničarja ali smrt dveh mladeničev islamske veroizpovedi, pripeljali do vzpona strank skrajne desnice, napadov na islamske simbole in do javne debate o vprašanju integracije ter nadaljnjem sprejemanju priseljencev.

### 3.6.1 Francija

Za Francijo je značilen t. i. državljanski nacionalizem<sup>38</sup>, za katerega je, poenostavljeno povedano, značilno, da je vez med posamezniki zakon<sup>39</sup> (Bešter 2001: 173, 174), oziroma, posameznik se lahko sam odloči, ali bo neki naciji pripadal (Stokes 1996).

Pripadniki francoske nacije so razvili svojo nacionalno zavest ali občutek pripadnosti isti naciji šele potem, ko je že obstajala nacionalna država. (npr. Anderson 1998, Hobsbawm 1993, Mikkeli 1998) Ko je francoska Deklaracija o pravicah človeka in državljana razglasila, da vsa suverenost izhaja iz nacije, so bili s pojmom *nacija* mišljeni francoski državljani in ne *francoski narod* v etničnem smislu. V francosko nacijo so namreč vključili več različnih narodov ali etničnih skupin: Alzačane, Baske, Bretonce, Katalonce, Korzičane, Flamce in Otkicance. Polovica prebivalstva Francije leta 1789 ni govorila francosko. Še leta 1863 20% prebivalstva ni govorilo jezika, ki so ga za uradno francoščino razumeli uradni krogi (Oomen 1997: 140).

Vendar, preko enotnega šolskega, administrativnega, pravnega, vojaškega, predvsem pa komunikacijskega sistema je centralna država postopoma asimilirala tudi odročne predele in tako v prebivalstvu na celotnem teritoriju znotraj meja francoske države ustvarila občutek pripadnosti francoski naciji. Francoski jezik se je – zaradi radikalne asimilacijske jezikovne politike francoske revolucije – razširil po celotni Franciji in postal »osrednji simbol francoske identitete in končno tudi objektivna značilnost francoske etničnosti« (Greenfield 1992: 99).

Nacionalizem francoske revolucije se je osredotočal na politično dimenzijo, s poudarkom na enakosti med ljudmi in na ljudski suverenosti kot edinemu načinu legitimizacije oblasti (Guibernau 1996: 56). Prav zato lahko francosko razumevanje nacionalnosti označimo kot državo-centrično in asimilacionistično. Nacionalnost je vsaj v principu odprta, članstvo v njej je prostovoljno, vendar je orodje, s katerim posameznik postane pripadnik take nacije, asimilacija (Brubaker v Greenfield 1992:178).

---

<sup>38</sup> Na tem mestu nacionalizem obravnavamo predvsem kot »ideološko gibanje, ki si prizadeva za pridobitev ali ohranitev avtonomije, enotnosti in identitete obstoječega ali potencialnega naroda (nacije).« (Smith v Rizman 1991: 20) Razumemo ga torej kot politično ideologijo, ki teži k oblikovanju oz. ohranjanju naroda (nacije) in nacionalne države (Bešter 2001: 173).

<sup>39</sup> Nacionalnost, »Francostvo«, se torej določa na podlagi francoskega državljanstva.

Francija je bila zato skoraj vse do sredine sedemdesetih let glavna evropska destinacija imigrantov in azilantov. Imigracija v Francijo je preseгла emigracijo leta 1800 in dobila še večje razsežnosti v drugi polovici 19. stoletja, v obdobju skokovitega industrijskega razvoja, ostrega padca rodnosti in zato starajoče populacije. Za takratni diskurz je sicer, za razliko od sodobnega, značilno namerno ločevanje demografskih skrbi od ekonomskih (Wadia 1999:171). »Rast populacije so predstavljali kot nujno za vzdrževanje fizične prisotnosti v imperiju in nadaljevanje francoske univerzalne civilizacijske naloge, to je širjenja demokratičnih vrednot, in še večjo samostojnost na mednarodni sceni, še posebej v odnosu do Velike Britanije in ZDA.« (prav tam)

V ozadju pa so priseljevanje vseeno usmerjali predvsem ekonomski faktorji. V 30. letih 20. stoletja, v obdobju gospodarske krize, so se pojavili prvi zakoni o omejevanju migracij, še bolj pa je ekonomska pogojenost tolerance do imigracij postala jasna v političnem izražanju po letu 1945. Gospodarski faktorji povsem prevladajo po naftni krizi in splošni recesiji leta 1973. Od sredine 70. let je namreč za Francijo značilna restriktivna imigracijska politika, saj je imigracija definirana kot eden najhujših problemov, ki pestijo sodobno francosko družbo. (Wadia 1999: 172)

Leto 1973 je zaznamovalo tudi rasistično nasilje (Witte 1996: 84). Witte ugotavlja, da so številne fizične napade na priseljence na eni strani podpirali množični mediji<sup>40</sup>, na drugi pa tudi specifičen element državnega odziva na nasilje, princip *seuil de tolerance*<sup>41</sup>, obseg tolerance. Gre za teorijo, govorijo celo o »naravnem zakonu«, po katerem lahko vsaka izbrana družba sprejme samo določeno maksimalno število »tujcev«. Če je to preseženo, se lahko zgodijo družbeni konflikti. Ta ideja je v 70. letih prevladala tudi med zakonodajalci in zato vodila k uvedbi kontrole nad migracijami, posredno pa so z njo povezane tudi zahteve po polni asimilaciji imigrantov. Takšno razmišljanje implicira, da bi rasistične konflikte lahko preprečili zgolj z zaustavitvijo priseljevanja oziroma, da je krivda za rasistično nasilje zgolj na strani imigrantov in njihove »drugačnosti« (Witte 1996: 87).

---

<sup>40</sup> »Rasizem je arabski. Konec koncev ni evropskega rasizma, saj smo dolgo prenašali zlorabe arabskega sveta ... Dovolj imamo! Dovolj alžirskih tatov /.../, dovolj alžirskih hujskačev, dovolj alžirskih sifilarjev, dovolj alžirskih posiljevalcev, dovolj alžirskih zvodnikov, dovolj alžirskih norcev, dovolj alžirskih morilcev.« (Le Meridionale, 26. 8. 1973)

<sup>41</sup> Odkritje tega »naravnega zakona družbene interakcije« so pripisovali francoskim etnologom, in sicer na primeru njihovih študij »primitivnih družb«, med njimi je npr. Claude Levi-Strauss (Witte 1996: 87).



Tradicionalni dominantni diskurz francoske družbe kot naroda, ki lahko posrka »druge« je torej impliciral nujnost asimilacije manjšin. Od tod izvira tudi *affaire du foulard*<sup>42</sup> oziroma »arefa naglavnih rut«, ki se je začela oktobra leta 1989 in sprožila pet let polemik. »V sekundi je vsa Francija razglabljala o tej temi, ki naj bi ilustrirala grožnjo islamskega fundamentalizma, in sicer francoskemu načinu življenja ter kulturi.« (Wihtal de Wenden 1991: 328) Sorodna je tudi izjava Jacquesa Chiraca, takrat še župana, ki je takole simpatiziral s francoskim delavcem iz revnih pariških četrti, ki »vidi svojega soseda v družini z enim očetom, tremi ali štirimi ženami in dvajsetimi otroki, ki dobijo 50 tisoč frankov socialnega nadomestila, ne da bi šli na delo. Dodajmo še hrup in smrad, potem bo francoski delavec pobesnel. Ni rasistično, če rečemo, da si združevanja družin ne moremo privoščiti.« (Haynes 1999: 31)<sup>43</sup>

Eksplisitno protiimigracijsko in »protievropsko stališče« skrajne desnice je na francoskih predsedniških volitvah, v obeh krogih – aprila in maja 2002 – podprlo približno 18 odstotkov volilnih upravičencev. Francosko skrajno desnico je takrat posebjal predsedniški kandidat Jean Marie le Pen<sup>44</sup>. Po mnenju analitikov mu je skoraj petino volilnih upravičencev uspelo prepričati z izrazito protiimigrantsko kampanjo in izjavami, kot je »Množične imigracije so se šele začele. To je največji problem, s katerim se sooča Francija, Evropa, po vsej verjetnosti pa tudi svet. Tvegamo, da nas pohodijo.« (<http://>

---

<sup>42</sup> Najhujše, tudi fizično nasilje nad muslimanskimi priseljenci v Franciji, so zabeležili ob koncu alžirske vojne (1954–1962). V začetku oktobra 1961 so v Parizu uvedli policijsko uro za »alžirske francoske državljane«. 17. oktobra so sledili množični protesti alžirskih priseljencev – zahtevali so tudi neodvisnost Alžirije - ki so se končali s policijskim masakrom. Poročila iz 80. let razkrivajo, da je takrat umrlo približno 400 protestnikov. (Witte 1996: 82, 82)

<sup>43</sup> Po Marcusu (1995: 93) iz Chiracovih argumentov izhaja, da je normalen vzorec za imigrante, da imajo več žena, vsaka od njih ima najmanj pet otrok, ne delajo in zato predstavljajo velik pritisk na francoski socialni sistem. Imigranti naj bi bili glasni. Imigranti naj bi smrdeli. Sovražnost do imigrantov naj bi bila upravičena, saj naj bi bili s svojimi velikimi družinami v breme francoski družbi.

<sup>44</sup> Jean-Marie Le Pen je svojo stranko Front National (FN) oblikoval leta 1972, torej nekje v obdobju splošne ekonomske recesije, ki je sledila naftni krizi. V Franciji je to tudi obdobje po vladnemu zatrtju imigrantskega socialnega gibanja, ki so ga oblikovali maja 1968, in si je s protesti in stavkami prizadevalo za izboljšanje socialnega položaja imigrantskih delavcev (Wadia 1999: 190). FN prvi uspeh doživi na lokalnih volitvah leta 1983. V posameznih mestih, npr. Dreux, so volivci tej stranki namenili skoraj 17% glasov. Dve leti pozneje je FN na parlamentarnih volitvah zaradi spremembe volilnega sistema v proporcionalni dobil 35 parlamentarnih sedežev, leta 1988 pa so ji – ob novi spremembi sistema v večinski – volivci namenili 14% (Witte 1966: 94). Še največji uspeh pred predsedniškimi volitvami leta 2002 pa je Le Penova stranka požela na volitvah v evropski parlament leta 1984. Volivci so ji namreč namenili 11% glasov. Wadia meni, da uspeh Front National – stranke z jasnimi rasističnim programom – niti ni tako presenetljiv, saj so volivci zaradi velike ekonomske krize in višje stopnje brezposelnosti imigracijo že videli kot problem, vladajoča socialistična stranka pa je že sprožila varčevalne ukrepe. »Kombinacija teh pogojev je prispevala h krizi francoskega republikanizma in identitete, zato je bilo izražanje rasistične logike tudi mogoče.« (Wadia 1999: 190)

[www.sta.si/vest.php?id=641880,21.11.2005](http://www.sta.si/vest.php?id=641880,21.11.2005); <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/1943193.stm>, 21. 11. 2005)

Kljub glasnemu nasprotovanju nadaljnje širitve EU je Le Pen v predvolilni kampanji večkrat ponovil, da »ni sovražnik Evrope, se pa zavzema za Evropo narodov, Evropo domovin ter je kot tak nasprotnik nadnacionalne in federalne ideje.« Glavne točke le Penovega programa so bile zato ukinitve Evropske komisije, oživitve franka kot valute in ponovno oblikovanje trgovinskih pregrad na mejah držav članic EU.

Tri leta pozneje so francoski volivci na referendumu maja 2005 zavrnili ratifikacijo evropske ustavne pogodbe. 56 odstotkov volivcev je glasovalo proti uveljavitvi pogodbe, in sicer predvsem zaradi nezadovoljstva s širitvijo Evropske unije, nasprotovali pa naj bi tudi morebitni vključitvi Turčije (<http://www.sta.si/vest.php?id=641880>).

Jeseni istega leta so izjave francoskega notranjega ministra Nicolasa Sarkozyja<sup>45</sup> sprožile skoraj kot tri tedne nočnih nemirov. Ti so se iz pariških revnih predmestij, kjer živijo večinoma priseljenci iz nekdanjih francoskih kolonij ter njihovi otroci, razširili tudi v druga francoska mesta. Požgali so več kot 9000 avtomobilov, na stotine smetnjakov ter številne otroške vrtce in šole. Po poročanju medijev naj bi bil sicer glavni povod za nemire smrt mladeničev, ki naj bi se - domnevno na begu pred policijo - skrila v električni transformator. Mladi protestniki – francoska policija jih je aretirala več kot 3000 – pa so pogosteje navajali dva druga razloga za nemire: že omenjene izjave ministra Sarkozyja, predvsem pa nezadovoljstvo s socialnim statusom v francoski družbi.<sup>46</sup>

### 3.6.2 Nemčija

Nemški nacionalizem lahko označimo za etničnega (npr. Alter 1991, Bešter 2001: 173). Etnični nacionalizem kot vez med posamezniki razume kri oziroma kulturo. Razlaga se skriva v zgodovinskem razvoju Nemčije kot nacionalne države. Za razliko od Francije se je tu

---

<sup>45</sup> 26. oktobra 2005 so namreč francoskega notranjega ministra med obiskom enega od francoskih predmestij obmetavali s kamni in steklenicami. Odzval se je z izjavami, da bi morali soseske, iz katerih pogosto poročajo o nočnih izgredih, »očistiti z elektičnim vodom«, nasilneže, ki so ga obmetavali, pa je označil za »gangreno« in »izmečke« (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4608108.stm>, 28. 2. 2006).

<sup>46</sup> V nemirnih soseskah je nezaposlenost približno 40-odstotna. Ali drugače: stopnja nezaposlenosti med osebami francoskega porekla je 9,2%, med tistimi tujega porekla pa 14%. Ali še drugače. Med vsemi, ki so univerzitetno izobraženi, je nezaposlenost 5 odstotna, med univerzitetno izobraženimi, ki so po poreklu iz Severne Afrike, pa je nezaposlenost 26,5% (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4399748.stm>, 28. 2. 2006).

najprej izoblikovala zavest o skupni narodni pripadnosti – in sicer okrog skupnega jezika, kulture in zgodovine - šele nato je nastala nacionalna država. Nacija je torej predstavljala enokulturno skupnost. Ravno koncept enokulturnosti pa je predstavljal precejšen problem pri določanju meja nemškega rajha. Nikakor jih namreč ni bilo mogoče oblikovati tako, da bi zajemali vse in hkrati samo Nemce (Bešter 2001: 178). Pojavila se je torej geografska neskladnost med nacionalizmom in nacionalno državo. Posledica: asimilacija manjšin z namenom integracije »nemške domovine«. Zakon o državljanstvu iz leta 1870, ob nastanku pan-nemške države, rajha, je Nemce označil kot skupnost, ki jo povezuje skupni etnični izvor, kri (*jus sanguinis*) (Dale 1999: 116).

Populacijski transferji in migracije po drugi svetovni vojni so delovali v smeri umetnega ustvarjanja etnično homogene Nemčije, govori se tudi o »obdobju ponovnega izumljanja rase naroda«. (Dale 1999: 126) Povojna Nemčija je bila manjša po obsegu, saj sta velik del njenega teritorija priključili Sovjetska zveza in Poljska. Sledili so veliki populacijski premiki, tudi izgoni Nemcev iz priključenih teritorijev in od drugod iz vzhodne Evrope, ki naj bi jih zaveznice načrtovale že leta 1942. Mrežni učinek povojnih migracij je bil »homogeniziranje nacionalnih držav, verjetno pa tudi povečanje njihove sposobnosti za nacionalizem.« (Tilly v McNeill in Adams: 1978:62) »Nemčijo so znova ustvarili kot kulturno in lingvistično definirani *Volksgemeinschaft*, z državljanstvom, določenim po krvi, to pa je definicija, ki se je v Nemčiji ohranila.« (Dale 1999: 128) In so jo leta 1949 navedli tudi v povojni nemški ustavi. (Radtke 1994: 33)

Greenfeld nemško razumevanje nacionalnosti<sup>47</sup> označuje kot *ljudsko-centrično* in *diferencialistično*. Nacionalnost naj bi bila inherentna, vrojena (Greenfeld 1992: 10). »Glede na dejstvo, da danes v svetu praktično ni etnično povsem homogene države, je etnični nacionalizem, ki zagovarja le interese enega naroda, že v izhodišču diskriminatoren do pripadnikov drugih narodov ali etničnih skupin, ki skupaj z državotvornim narodom živijo v »nacionalni« državi.« (Bešter 2001:180)

---

<sup>47</sup> Greenfeldova svoje pojmovanje *nacionalnosti* izpeljuje iz specifičnosti nacionalizma. Šlo naj bi za individualno občutenje, identiteto, ki izhaja iz članstva v ljudstvu, katerega temeljna značilnost naj bi bila, da je definiran kot nacija. Prav ljudstvo naj bi bilo torej glavni nosilec suverenosti, središčni objekt lojalnosti in temelj kolektivne solidarnosti (1992: 25).

To se pogosto najbolj jasno kaže pri vprašanju odnosa nacije do podeljevanja državljanstva tistim prebivalcem države, ki so drugačnega etničnega izvora. Etnični nacionalizem Nemčije je v tem smislu zelo restriktiven, saj odseva etnokulturno razmevanje nacionalne pripadnosti, v skladu s katerim pripadnost državi predpostavlja in odraža tudi pripadnost ljudstvu (Brubaker 1996 (1992): 51). Nemčija se tudi nikdar ni imela za državo imigrantov, čeprav je med letoma 1945 in 1989 iz južne in vzhodne Evrope v Nemčijo imigriralo več kot 20 milijonov ljudi (Radtke 1994: 33). Ideološke temelje nacionalne moči so namreč že zelo kmalu po nastanku nemške države (t.i. drugega Reicha (1870, 1871)) zamajale ekonomske silnice. Predvsem agrarni vzhod se je v začetku 19. stoletja zaradi selitev v mesta na zahodu začel spopadati s fenomenom pomanjkanja delovne sile. Zaradi novih produkcijskih sredstev (industrializacija) pa so bile zahteve po delavcih velike tudi v mestnih središčih. Tedanji režim je izhod iz ideološke zagate našel v konceptu gostujočih delavcev, za katere se je tudi v Sloveniji uveljavil izraz *Gastarbeiter*-ji.<sup>48</sup> »Taki delavci so bili zgolj tujci, katerih navzočnost so tolerirali, njihova stalna naselitev pa sploh ni bila možna.« (Herbert 1990: 19) Za gostujoče delavce, ki so v Nemčiji v večjem številu začeli delati v 50. letih 20. stoletja, je značilno slabše plačano delo, intenzivni politični trg dela (npr. sistem delovnih dovoljenj), sistem pa je tudi omogočal razvoj ksenofobije in nacionalizma (Dale 1999: 119,120)<sup>49</sup>.

*»Ker je večina tujih delavcev prihajala iz gospodarsko manj razvitih držav, z manj razvitim šolskim sistemom, so bili manj izobraženi in zato zaposleni na nižjih delovnih mestih. Ker so bili zaposleni na slabše plačanih delovnih mestih, so to pogosto uporabljali kot dokaz za njihovo kulturno in/ali rasno zaostalost. Poleg tega je bilo v tem moč najti tudi posredno sporočilo Nemcem, kakšno srečo imajo, da pripadajo tej naciji.«* (Dale 1999: 119, 120)

---

<sup>48</sup> Koncept *Gastarbeiter* so prvič zakonsko opredelili leta 1938 v Odloku o tujcih (Herbert 1990:19).

<sup>49</sup> Teoretični okvir za takšno sklepanje nam ponuja Alter (1991), ki kot eno od značilnosti nacionalizma opredeljuje prezir in sovraštvo so drugih narodov. Ena od pojavnih oblik nacionalizma naj bi bila tudi ksenofobija, strah pred pripadniki drugih narodov in spremembami, ki bi jih lahko prinesli v skupne socialnokulturne značilnosti dotičnega naroda. Ksenofobija pa naj bi temeljila prav na negativnih stereotipih o drugih narodov, torej na mnenju o njihovi manjvrednosti. To značilnost nacionalizma, torej prezir in sovraštvo do drugih narodov, pa dopolnjujejo ostale značilnosti nacionalizma, ki jih obravnava Alter (1991): zavest o edinstvenosti oz. pomembnosti naroda, poudarjanje skupnih socialnokulturnih vedenjskih norm in zgodovinskega spomina ter občutek skupnega poslanstva (Alter 1992: 224).

Vse do začetka leta 2000 je bilo nemško državljanstvo zelo težko pridobiti. To je predstavljalo velik problem za številne imigrante, ki so kot *Gastarbeiterji* začeli prihajati v Nemčijo konec 50. let in so pozneje za seboj pritegnili tudi svoje družine. Nemški zakon iz leta 1913 na primer ni dovoljeval, da bi otroci tujcev, ki so se rodili in bili vzgajani na ozemlju Nemčije, avtomatično dobili nemško državljanstvo. Z novim zakonom, ki je začel veljati s 1. januarjem 2000, je Nemčija precej omilila svojo naturalizacijsko politiko. Po tem zakonu vsi otroci, rojeni v Nemčiji - vsaj eden od njihovih staršev mora v Nemčiji živeti najmanj osem let – avtomatično dobijo nemško državljanstvo. Poleg tega lahko do 23. leta obdržijo tudi državljanstvo svojih staršev, potem pa se morajo odločiti za eno ali drugo. Priseljencem pa novi zakon daje možnost, da za državljanstvo zaprosijo po osmih letih bivanja v Nemčiji, medtem ko je bil po prejšnjem zakonu pogoj najmanj 15 let (Gurr 2000: 21–25).<sup>50</sup>

Na novodobno ksenofobijo v Nemčiji je najbolj odločilno vplivalo obdobje po naftni krizi leta 1973. Jeseni tega leta namreč nemško gospodarstvo stopi v obdobje recesije, kar prispeva k postopnemu naraščanju stopnje brezposelnosti, in sicer z 1% v letu 1973 na 4,7% leta 1975. »Politika in mediji so zato okrivili tujce. /.../ Od tega obdobja naprej sta temi migracij in etničnih manjšin postali vse bolj politizirani in sta vplivali na etnično polarizacijo v družbi.« (Dale 1999: 135) Razlog za to tiči predvsem v tedanji razdelitvi dela človekoljubnih organizacij glede na versko pripadnost, s tem pa tudi jezika. Ta kombinacija je ustvarila »kulture«, posledično pa tudi »etnične skupine«. Imigranti so postali »tujci«, vendar ne zgolj v pravnem smislu (Radtke 1994: 34, 35).

Nekaj primerov v ilustracijo:

Leta 1981, torej v obdobju krize tedanje vladajoče koalicije, je kancler Helmut Schmidt izjavil: »Za Nemce ni lahko, da živijo v bloku in ne marajo vonja po česnu, pa ga morajo vseeno trpeti, tako kot tudi na primer zakol ovce na hodniku.« (Cornelius 1994: 206)

---

<sup>50</sup> Za naturalizacijo pa morajo biti poleg najmanj 8-letne dobe bivanja v Nemčiji izpolnjeni še naslednji pogoji: prosilec mora biti sposoben preživljati sebe in družino, živeti dostojno, biti »integriran« oziroma kazati trajno orientacijo do Nemčije in nemške kulture, dokazati poznavanje nemškega državnega sistema in pokazati aktivno predanost nemškemu ustavnemu redu. »Na kratko, biti morajo bolj nemški od večine Nemcev.« Zato ni čudno, da ima Nemčija najnižjo stopnjo naturalizacije v Evropi. (Dale 1999: 130)

V predvolilni tekmi leta 1983 so tako na primer predstavniki pozneje vladajoče koalicije pod vodstvom kanclerja Helmuta Kohla glasno obnovili princip nasprotovanja imigraciji. »Čeprav se takrat omenjani ukrepi, kot so preprečevanje združevanja družin in izgon delavcev pozneje niso izvajali, so nakazali ideološko preoblikovanje debate o imigrantih. »Dregger (predstavnik tedanje koalicije, op. N.V.A.) in somišljeniki so uvedli novo temo, ki se je osredotočala na trditev, da so posamezni tipi imigrantov (posebej Turki, Azijci in Afričani), nespremenljivo in za večno drugačni od Nemcev in zato »nezmožni integracije«. (Dale 1999: 136) V obdobju Kohlove vlade so tako reciklirali moto »*čoln je poln*« (Dale 1999: 143).<sup>51</sup> Kampanja proti beguncem je povečala stopnjo nestrpnosti. Različne raziskave kažejo na dvig podpore ideji o vračanju imigrantov, in sicer z 39% leta 1978 na 67% leta 1982 (ibid.).

V 90. letih – ko se je zaradi večjega števila tujcev in iskalcev azila, pa tudi Nemcev z območja jugovzhodne Evrope in nekdanje Sovjetske zveze pozornost nemške javnosti z *Gastarbeiterjev* preusmerila nanje (Fijalkowski 1994: 130) – je v medijih prevladovalo sporočilo: Begunci so grešni kozli za neuspelo združevanje Nemčij. Po združitvi je namreč predvsem na vzhodu nove skupne države nastopila gospodarska kriza, ki so jo na zahodu čutili kot zmanjšanje plač in zvišanje davkov. Sredi leta 1991 je bilo v medijih čutiti izraziti obrat v desno. »Rasistični napadi so bili desetkrat bolj pogosti od prejšnjega desetletnega povprečja.« (Dale 1999: 138) Posebna sovražnost pa naj bi bila usmerjena na imigrante iz nekrščanskih kultur, ki naj se ne bi bili sposobni integrirati.

Nemčija je s 1. januarjem leta 2005 uvedla spremembo imigrantske politike. Nemški parlament je namreč julija 2004 potrdil imigrantski zakon (*Zuwanderungsgesetz*, <http://www.aufenthaltstitel.de/stichwort/zuwg.html>), ki tujim kvalificiranim delavcem omogoča lažje pridobivanje dovoljenja za bivanje. Posebni členi zakona pa so olajšali izgon tujih državljanov, osumljenih podpiranja terorizma (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/business/3880641.stm>, 30. 12. 2005). Islamski svet v Nemčiji je ob sprejetju zakona opozoril na diskriminacijo in na dejstvo, da so, zaradi povezovanja terorizma s skrajnim islamizmom, tarča člena o izgonu, zlasti pripadniki islamske skupnosti. Nemška islamska skupnost pa je na OVSE in Evropsko

---

<sup>51</sup> V izvorniku »Boot ist voll«. Ta princip so prvič uporabili v 30. letih 20. stoletja, v obdobju vzpona nacistične politike v Nemčiji, in sicer v v Švici za upravičevanje zavračanja azila nemškim Judom (Dale 1999: 143).

unijo naslovila pritožbo januarja 2006. Takrat je namreč v jugozahodni deželi Baden-Wuerttemberg<sup>52</sup> stopil v veljavo posebni odlok, po katerem morajo prosilci za nemško državljanstvo, in sicer samo državljani petdesetih držav članic Islamske konference, odgovoriti na posebni vprašalnik. Med tridesetimi je na primer tudi vprašanje, ali so bili ljudje, ki so 11. septembra napadli ZDA teroristi ali borci za svobodo in pa: »Se mora ženska pokoriti moškemu?« in »Lahko mož pretepa neposlušno ženo?« Po mnenju baden-wuertemberškega pravosodnega ministra je odlok »zaščita pred islamizacijo in nastajanjem vzporednih družb.« V Islamskem svetu v Nemčiji so prepričani, da se z vprašalnikom vzpostavlja sum, da so vsi muslimani možni teroristi oziroma islamski fundamentalisti (Delo, 7.1. 2006, ). Uvedbo omenjenega odloka pa so pozdravile skrajne desničarske stranke, med njimi tudi neonacistična Nacionalna demokratska stranka (NDS). Vladi Gerharda Schroederja leta 2003 ni uspelo doseči njene prepovedi, je pa v državi, kjer so nacistični simboli po zakonu prepovedani, spomladi leta 2005, na neonacističnih shodih uvedla še ostrejšo varnostne ukrepe. Za obe vladni akciji obstajata dva glavna razloga. Prvič, v zadnjih petih letih so v Nemčiji zabeležili povišano stopnjo nasilja neonacističnih skupin, ki napadajo zlasti tuje državljane ali pa državljane tujega porekla. In drugič, na nemških regionalnih volitvah leta 2004 je NDS v deželi Saški na vzhodu države dobila 9 odstotkov glasov in tako, ker je presegla deželni 5-odstotni parlamentarni prag, sedež v saškem parlamentu, prvič po letu 1968. Po mnenju analitikov je tak volilni rezultat odraz splošnega nezadovoljstva tamkajšnjih prebivalcev. Prebivalci nekdanjega vzhodnega dela države so namreč petnajst let po združitvi države v povprečju manj plačani, skoraj vsak peti je brezposeln. NDS je to izkoristila in svoji tradicionalni antiimigrantski retoriki dodala socialno noto<sup>53</sup> (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4339983.stm>, 30. 12. 2005).

---

<sup>52</sup> Prav tako v Baden Wuerttembergu so aprila leta 2004 učiteljicam islamske veroizpovedi prepovedali nošnje naglavnih rut v šolah. Oktobra istega leta je nemško višje upravno sodišče odločilo, da se mora določba nanašati na vse vere. Tako naj bi svoja pokrivala v državnih šolah pred poukom snele tudi katoliške nune (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/3731368.stm>, 24.11.2005).

<sup>53</sup> Prav v času predvolilne kampanje – avgusta in septembra 2004 – so namreč v Nemčiji potekali množični protesti proti načrtom vlade o znižanju prispevkov za brezposelne ter drugih socialnih reformah. (ibid.)

### 3.6.3 Nizozemska

V nizozemski migracijski politiki lahko najdemo tako značilnosti francoskega republikanizma kot tudi, podobno kot pri Nemčiji, vztrajno zanikanje, da je država imigrantov. Prva značilnost nizozemskega odnosa do imigrantov je med drugim posledica nizozemske kolonialne zgodovine, kaže pa se predvsem v izvajanju prisilne asimilacije Nizozemcev iz Indonezije<sup>54</sup>. Približno 300.000 indonezijskih Nizozemcev se je »vrnilo« na Nizozemsko v 50. letih, ko je Indonezija postala samostojna država. V 80. letih se je oblikovala tudi uradna nizozemska politika do »manjšin«. Nanašala se je predvsem na priseljence iz nekdanjih nizozemskih kolonij (npr. Surinama ali Nizozemskih Antilov), zanjo pa je značilno poudarjanje pomena integracije priseljencev<sup>55</sup> (Rath 1999: 159, 160).

Po drugi strani pa imigrantske delavce Nizozemska tradicionalno obravnava zgolj kot »delovno silo«. Tovrstno politiko najjasneje odraža *Bela knjiga o tujih delavcih* iz leta 1970. V njej je zapisano, da Nizozemska ni država imigrantov in da se morajo delavci sicer prilagoditi nizozemskemu načinu življenja, hkrati pa ohraniti svojo »identiteto«, da se bodo nekoč lahko vrnil v domovino (Witte 1996: 121)

Prav v 70. letih se tudi spremeni migracijski vzorec imigrantov na Nizozemsko. Za razliko od prejšnjega obdobja, ko so v 50. in 60. letih prihajali predvsem delavci iz Italije, Portugalske in Španije, v 70. letih začno prevladovati priseljenci iz Turčije in Maroka. Prav ti so postali glavna tarča rasističnih napadov (Witte 1996: 114-121).

Podobno kot v Franciji, tudi na Nizozemskem začetek 80. let – obdobje gospodarske krize - zaznamuje povečana podpora skrajni desnici. Na predčasnih volitvah leta 1982 pa

---

<sup>54</sup> Danes neodvisna država Indonezija se je v 19. in prvi polovici 20. stoletja kot nizozemska kolonija imenovala Nizozemska Vzhodna Indija, z že tedaj največjo islamsko populacijo na svetu. Indonezija je neodvisnost razglasila leta 1945, po kapitulaciji okupatorske Japonske. Nizozemska neodvisnosti ni priznala; zapletla se je v štiriletno vojno. Kljub taktični zmagi, je nizozemsko vodstvo zaradi pritiskov Združenih držav in Sovjetske zveze leta 1949 Indoneziji priznalo neodvisnost. Druga nizozemska kolonialna območja so si neodvisnot priborila pozneje: Surinam leta 1975, Nizozemski Antili pa so še vedno pod nizozemsko vladavino, so t.i. prekomorska avtonomna regija. Avtonomijo v notranjih zadevah so pridobili leta 1954, o obrambni in zunanji politiki pa še vedno odloča nizozemska vlada.  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Colonial\\_history\\_of\\_the\\_Netherlands](http://en.wikipedia.org/wiki/Colonial_history_of_the_Netherlands)

<sup>55</sup> »Kar se tiče pomena izraza *integracija*, se njegov pomen spreminja. Za večino politikov je ta izraz popolnoma enak kulturni asimilaciji. Skladno s tem pogledom integracija naredi imigranta »nevidnega«, njegov »konformizem« seže celo v njegovo osebno življenje.« (de Rudder in drugi 1994: 116) Podobno so tudi sprejem nizozemskih priseljencev iz Indonezije v mednarodnih krogih pogosto obravnaval kot »gladko integracijo«, dejansko pa je šlo za prisilno asimilacijo (Witte 1996: 114).



skrajni desničar, vodja Centrupartij Hans Janmaat dobi sedež v parlamentu.<sup>56</sup> Uspeh Janmaat – tokrat kot predsednik Demokratične stranke centra (*Centrumdemocraten*) – ponovi leta 1989. Uspeh desničarjev sovпада z valom rasističnega nasilja, ki svoj vrhunec doseže v drugi polovici leta 1992 (Witte 1996: 130 – 140). Glavna tarča napadov so mošeje. Tedanja vlada rasistične napade opravičuje, češ da ne gre za rasiste, pač pa za ljudi s socialnimi težavami, ki potrebujejo pomoč: »Če avtohtoni prebivalec starega mestnega naselja v Amsterdamu /.../ vidi, kako se njegova soseščina radikalno spreminja zaradi prihoda velikega števila tujcev s popolnoma drugačno kulturo, potem je obtičal. Če potem to izraža negativno, z napadalnimi opazkami o njihovi barvi kože, njihovem turškem, maroškem, surinamskem ali antilskem izvoru, potem bi bilo narobe, da takega človeka takoj označimo za rasista. V večini primerov je samo obtičal.« (izjava nizozemskega notranjega ministra Kosta, 30 septembra 1990 v Witte 1996: 152)

Protiimigrantsko, predvsem antiislamsko razpoloženje je na Nizozemskem doseglo vrhunec maja 2002 po umoru populista, desničarja in antiimigrantsko usmerjenega politika Pima Fortuyna. Njegova stranka, Lista Pyma Fortuyna, je na parlamentarnih volitvah še isti mesec zasedla drugo mesto in tako s Krščanskimi Demokrati Jana Petra Balkenendeja za kratek čas oblikovala vladno koalicijo, ki pa je oktobra 2002 zaradi notranjih trenj prav v stranki Pima Fortuyna razpadla. Programsko je bila stranka velika nasprotnica Islama, ki naj bi predstavljal nasprotje nizozemski liberalni tradiciji, ki jo na primer predstavljajo, kot so zapisali v svojem programu, pravice homoseksualcev in zavzemanje za legalizacijo drog in prostitucije ([http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from\\_ou\\_own\\_correspondent/1977511.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_ou_own_correspondent/1977511.stm), 24.11.2005).

Dobri dve leti po umoru Pima Fortuyna, novembra 2004, je Nizozemsko pretresla še ena smrt. Skrajni islamist je v Amsterdamu umoril režiserja kontroverznega filma o poniževanju žensk v islamski družbi Thea van Gogha. Umor je spodbudil verigo napadov na

---

<sup>56</sup> Centrupartij Hansa Janmaata sicer na volitvah leta 1981 ni uspelo dobiti zadostnega števila glasov, da bi presegli parlamentarni prag. Za Centrupartij - leta 1984 je Janmaat zaradi sporov izstopil iz stranke in oblikoval svojo Demokratično stranko centra (*Centrumdemocraten*) – so značilna rasistična in ksenofobična stališča. Program Centrupartij leta 1981 so njenih člani poimenovali Najprej naši ljudje (*eigen volk eerst*), v njem pa so se zavzemali za »nekontrolirano invazijo stotisočev kriminalcev in parazitskih tujcev v naši prenapolnjeni državi.« (Witte 1996: 130) Naslednico obeh strank (*Centrupartij* in *Centrumdemocraten*) *Centrum Party* so leta 1998 na Nizozemskem prepovedali zaradi rasističnih izjav na zboru stranke (prav tam).

muslimanske objekte, sledili so jim povračilni napadi na cerkve (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/film/4398552.stm>, 25.11.2005).

Prav umor režiserja je eden od razlogov, da so nizozemski volivci junija 2005 na referendumu zavrnili evropsko ustavni pogodbo.<sup>57</sup> Glavni argumenti nasprotnikov potrditve Ustave – podobno kot v Franciji – so bili nezadovoljstvo s širitvijo Unije in nasprotovanje vključitvi Turčije, predvsem zaradi njene »neevropskosti« oziroma »nekrščanske« zgodovine (<http://www.sta.si/vest.php?id=641880>, 21.11.2005).<sup>58</sup>

### 3.6.4 Značilnosti nacionalne identitete v analiziranih državah EU

Francija, Nemčija in Nizozemska se po tipu nacionalizma (državljski oz. etnični nacionalizem oz. kombinacija obeh) med seboj razlikujejo. Kljub temu lahko iz značilnosti odnosa do priseljence v vsaki od obravnavanih treh držav razberemo skupne značilnosti:

#### 1. Restriktivna imigracijska politika

Vse tri države svojo imigracijsko politiko zaostrijo v prvi polovici 70. let. V Franciji se tako na primer uveljavi načelo *obseg tolerance (seuil de tolerance)*, »naravni zakon« o nekem maksimalnem številu tujcev v državi, posledično pa se pojavijo tudi zahteve po polni asimilaciji migrantov. V Nemčiji so v predvolilni tekmi 1983 oživili staro protiimigrantsko geslo iz 30. let 20. stoletja *Čoln je poln (Bott is voll)*. Na Nizozemskem pa leta 1970 objavijo Belo knjigo o tujih delavcih, v kateri poudarijo, da Nizozemska ni država imigrantov in da morajo delavci ohraniti svoje *identitete*, da se bodo nekoč lahko vrnil v svoje domovine.

---

<sup>57</sup> Odločilnejši so socialno-gospodarski razlogi, torej nezadovoljstvo s socialno politiko zmerno desne koalicije pod vodstvom premierja Jana Petra Balkenedeja. Dokaz so na primer množični protesti proti vlademu varčevalnemu programu v javnem sektorju in socialnim reformam: oktobra 2004 se je na ulicah Amsterdama zbralo več kot dvesto tisoč protestnikov (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/film/4398552.stm>, 25.11.2005).

<sup>58</sup> Konec leta 2005 so se poslanci nizozemskega parlamenta izrekli za prepoved nošenja muslimanskega oblačila burke na javnih mestih. Parlament je tako potrdil, da bi v primeru, če bi vlada predlagala takšen zakon, glasovali zanj. Populistični neodvisni poslanec Geert Wilders, ki je predlagal prepoved, meni, da tradicionalno oblačilo, ki pokriva telo in obraz, ovira integracijo v nizozemsko družbo (<http://www.sta.si/>, 28. 2. 2006).

## *2. Sovražne izjave vodilnih politikov*

Francija. Poznejši francoski predsednik Jacques Chirac, takrat še pariški župan, je npr. leta 1989 izjavil, da je za imigrante iz revnih pariških četrti značilno, da »dobijo 50 tisoč frankov socialnega nadomestila, ne da bi šli na delo. Dodajmo še hrup in smrad, potem bo francoski delavec pobesnel.« (Haynes 1999: 31) Navedli smo tudi primer iz Nemčije, iz leta 1981, ko je tedanji kancler Helmut Schmidt izjavil, da za Nemcem ni lahko, ko morajo po blokih trpeti »vonj po česnu« in »zakol ovce na hodniku« (Cornelius 1994: 34). Nizozemski notranji minister Kosta pa je konec septembra 1990 izbruhe rasističnega nasilja opravičeval kot razumljivo obrambno reakcijo na spreminjanje nizozemske kulture (Witte 1996: 152).

## *3. Podpora volivcev skrajni desnici*

Najprej, v začetku 80. let, vzpon skrajne desnice zabeležijo na Nizozemskem, ko Hans Janmaat, vodja Centrupartij, dobi sedež v nizozemskem parlamentu. Še večji uspeh skrajna desnica na Nizozemskem doseže na parlamentarnih volitvah dve desetletju pozneje, leta 2002. Protiimigrantsko usmerjena Lista Pyma Fortuyna namreč na volitvah zasede drugo mesto in s krščanskimi demokrati za kratek čas oblikuje vladno koalicijo ([http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from\\_ou\\_own\\_correspondent/1977511.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_ou_own_correspondent/1977511.stm), 24.11.2005).

Istega leta je v Franciji na predsedniških volitvah kandidata Jeana Maria le Pena, za katerega je bila značilna izrazita protiimigranstska kampanja, podprlo približno 18 odstotkov volilnih upravičencev (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/1943193.stm>, 21. 11. 2005).

Neonacistični nemški Nacionalni demokratični stranki (NDS) pa je leta 2004 na regionalnih volitvah v deželi Saški uspelo zbrati 9 odstotkov glasov in tako sedež v deželnem parlamentu (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4339983.stm>, 30. 12. 2005).

#### 4. *Sovražni govor v množičnih medijih*

Tako za Francijo, kot tudi za Nemčijo in Nizozemsko je značilno negativno poročanje o imigrantih, ki se jih krivi za ekonomsko krizo v 70. letih, po naftni krizi leta 1973. (Witte 1996: 84-121, Dale 1999: 34) Negativna stališča do imigrantov predvsem islamske veroizpovedi so se v francoskih medijih pogosto pojavljala še ob *aferi naglavnih rut*, ki je izbruhnila konec leta 1989 (Withal de Wenden 1991: 328). Begunci in ekonomski imigranti so v poročanju nemških množičnih medijev postali dežurni krivci za gospodarsko krizo v začetku 90. let, ob združitvi Nemčij (Dale 1999: 138).

#### 5. *Primeri fizičnih napadov na priseljence*

V naštetih obdobjih pogostejšega sovražnega govora v množičnih medijih se pogosteje pojavljajo tudi fizični napadi na priseljence, npr. v začetku 70. let v Franciji (Witte 1996: 84), začetku 90. let v Nemčiji (Dale 1999: 138). Na Nizozemskem pa povečano število požigov mošej zabeležijo v drugi polovici leta 1992. Witte (1992) meni, da gre povečano stopnjo nasilja nad muslimani pripisati socialnemu nezadovoljstvu v revnejših četrtih večjih mest (Witte 1996: 130-140).

Glede na to, da, prvič, posameznikovo identiteto pojmuje kot proces, kot *identifikacijo* (Rose 1996: 13), da gre torej za stalno redefiniranje subjekta (Praprotnik 1999: 71), in, drugič, da v magistrskem delu zagovarjamo stališče, da šele izkušnja neidentičnega, drugačnega sploh omogoča identiteto, zgoraj naštete značilnosti odnosa do imigrantov v posamezni državi članici razumemo kot sestavne dele nacionalne identitete v obravnavanih državah članicah.

Identifikacijo, oblikovanje nacionalne identitete omogočajo diskurzi, med te pa lahko – če povzamemo definicijo diskurza kot preseka vseh tekstov v določenem času (Foucault v Hall 1997: 45) oz. zbir »metafor, reprezentacij, podob, zgodb, ki skupaj producirajo določeno verzijo dogodkov (Burr 1998: 48) - štejemo tako restriktivno imigracijsko zakonodajo, izjave vodilnih politikov, sovražni govor v medijih, pa tudi poročanje o volilnem uspehu skrajnih, protiimigrantsko usmerjenih desničarskih strank ali fizičnih obračunih s pripadniki manjšine v obravnavanih državah. Sodeč po vsebini naštetih izjav politikov (npr. mnogoženstvo, žrtvovanje živali, številčne družine), sodeč po tem, da so bile tarče rasističnih napadov

predvsem mošeje, pa tudi glede na prevladujočo versko strukturo med imigranti v naštetih državah po letu 1973, lahko rečemo, da so v zadnjih tridesetih letih predmet obravnavanih diskurzov predvsem imigranti islamske veroizpovedi. To se je še posebej jasno pokazalo v zadnjih petih letih. Na Nizozemskem npr. leta 2002; antiislamsko razpoloženje – npr. požigi mošej, sovražni govor v medijih – svoj vrhunec doseže po umoru skrajnega desničarja Pyma Fortuyna. V Franciji se podobno zgodi v obdobju nemirov v večinoma priseljenjskih četrtih, septembra in oktobra 2005. Za Nemčijo pa omenimo odlok dežele Baden-Wuerttemberg, ki od 1. januarja 2006 posebej obravnava prosilce za državljanstvo iz držav članic Islamske konference. Prav imigranti islamske veroizpovedi torej predstavljajo razliko, ki omogoča oblikovanje ideal-tipske konstruirane podobe *Francoza*, *Nemca* in *Nizozemca*, vsakokrat pač v skladu s tipom (*državljski oz. etnični*) nacionalizma v posamezni od analiziranih držav.

Ksenofobija, rasizem in nacionalizem, ki so, kot smo videli, zaznamovali diskurzivni okvir v obravnavani trojici držav, so torej nastopali kot dejavniki etnične in politične homogenizacije. Ekskluzivne identitete in diskurze namreč tudi na splošno lahko obravnavamo kot temelje nacionalnih identitet. Te kot oblike kolektivnih identitet gradijo na socialni primerjavi, ki jo socialni psihologi (npr. Ule 2000: 419), obravnavajo kot dejavnika socialne identitete. Rezultat socialne primerjave je socialna kategorizacija, ki omogoča delitev skupina na »nas« in »one«, predvsem pa socialna kategorizacija izpolnjuje nalogo samodefiniranja, torej določanja, kdo smo »mi«, kdo sem »jaz« (Tajfel 1981).

### **3.7 Evropa, krščanstvo in islam**

#### **3.7.1 Trk civilizacij in konec zgodovine?**

Tako Francis Fukuyama z delom *The End of History and the Last Man* (1992) kot tudi Samuel Huntington v knjigi *The Clash of Civilizations and Remaking the World Order* (1996)<sup>59</sup> sta ponudila svoje razlage za negativne percepcije islama na *Zahodu*. Oba menita, prvič, da sta v obdobju po koncu hladne vojne tako *Zahod* kot *Islam* realnosti, da torej nista produkt sodobnih reprezentacij. In drugič, prepričana sta, da je *Zahod* (Huntington, 1996)

---

<sup>59</sup> V nadaljevanju – ob analizi argumentov nasprotnikov gradnje džamije v Sloveniji - bomo obravnavali tudi Huntingtonovo delo *Who are we?* (2004), v katerem se zavzema za »čiščenje« ameriške identitete, s pomočjo vrnitve k vrednotam angleškega protestantizma.

oziroma njemu pripadajoča *liberalna demokracija* (Fukuyama, 1992), večvredna, superiorna civilizacija oziroma družbena ureditev.

Huntington (1996) pravi, da so se po koncu hladne vojne konec osemdesetih oziroma v začetku devetdesetih let identitete oblikovale na novo. »Najpomembnejše razlike med ljudmi niso ideološke, politične ali ekonomske. So kulturne. Ljudstva in narodi se sedaj spopadajo z najosnovnejšim človeškim vprašanjem: Kdo smo? Nanj pa odgovarjajo z definiranjem samih sebe v smislu nasledstva, religije, jezika, zgodovine, vrednot, običajev in institucij. Identificirajo pa se s kulturnimi skupinami: plemeni, etničnimi skupinami, religioznimi skupnostmi, narodi, in – na najširšem nivoju: s civilizacijami.« (Huntington 1996: 21)

Nacionalne države naj bi torej ostajale glavni akterji na svetovnem prizorišču. »Najpomembnejše skupine držav pa ne pripadajo več trem blokom hladne vojne, pač pa sedmim ali osmim svetovnim glavnim civilizacijam. To so: zahodna, latinsko ameriška, afriška, islamska, kitajska, hindujska, ortodoksna, budistična in japonska. V tem novem svetu je lokalna politika politika etničnosti, globalna politika pa je politika civilizacij. Rivalstvo svetovnih velesil je zamenjal trk civilizacij.« (Huntington 1996: 21-28)

Eden najočitnejših trkov je po Huntingtonovem mnenju trk med zahodno in islamsko civilizacijo. »Nekateri Zahodnjaki, med njimi tudi ameriški predsednik Bill Clinton, so trdili, da Zahod nima težav z islamom, pač pa zgolj z nasilnimi islamskimi skrajneži. 1400 let zgodovine dokazuje drugače. Odnosi med islamom in krščanstvom, tako ortodoksnim kot zahodnim, so bili pogosto razgibani. Drug drugemu sta predstavljala Drugega.« (Huntington 1996: 209)

Vzroki za ponavljajoči se vzorec konfliktov so po Huntingtonovem mnenju v naravi dveh religij in civilizacij, ki temeljita na njima. Na eni strani naj bi bil pomemben muslimanski koncept islama, kot načina združevanja religije in politike, v nasprotju z zahodnokrščanskim konceptom ločenosti boga in Cesarja. Po drugi strani pa naj bi konflikt izviral tudi iz podobnosti krščanstva in islama. Obe, poudarja Huntington, sta monoteistični religiji, ki za razliko od politeističnih ne moreta asimilirati drugih božanstev, in ki vidita svet na dualističen, mi-oni, način. Obe naj bi bili tudi univerzalistični religiji, ki trdita, da obstaja ena sama vera, ki se ji lahko podredijo vsi ljudje. Obe naj bi bili misijonarski religiji, ki verjameta, da morajo verniki spreobračati nevernike v to edino resnično religijo. »Od

začetkov se je islam širil z osvajalskimi pohodi in tudi pri krščanstvu je bilo tako. Paralelni koncepti džihada in križarstva ne zgolj združujejo obe religiji, temveč se obe prav po teh dveh konceptih razlikujeta od ostalih večjih religij.« (Huntington 1996 210, 211)

Konec 20. stoletja se je po Huntingtonovem mnenju konflikt med *Islamom* in *Zahodom* zasotril, do tega pa naj bi pripeljala mešanica dejavnikov.

1. Rast muslimanske populacije naj bi oblikovala večje število nezaposlenih in nezadovoljnih mladih ljudi, ki so postali bodisi rekrutiranci za islamistične cilje bodisi migrirajo na Zahod.
2. Populacijska rast islamskega sveta naj bi dala muslimanom obnovljeno samozavest in občutek večvrednosti v primerjavi z Zahodom.
3. Prizadevanja Zahoda, da bi univerziral svoje vrednote in institucije, ohranjal svojo vojaško in ekonomsko superiornost in posegal v konflikte v islamskem svetu, naj bi vplivala na razvoj sovraštva med muslimani.
4. Padec komunizma naj bi odstranil skupnega sovražnika Zahoda in Islama, tako da sta postala sovražnika drug drugemu.
5. Na poglobljanje posamične identitete in razlik med njimi naj bi vplivali tudi pogostejši stiki med muslimani in zahodnjaki (Huntington 1996: 211).

Največjo težavo za Zahod naj bi tako po Huntingtonovem mnenju ne predstavljal islamski fundamentalizem, pač pa Islam, drugačna civilizacija, katere pripadniki so prepričani v večvrednost njihove kulture in so obsedeni s svojo podrejenostjo v primerjavi z Zahodom. »Težavo za Islam ne predstavlja CIA ali ameriško obrambno ministrstvo, pač pa Zahod, drugačna civilizacija. Njeni pripadniki so prepričani v univerzalnost njihove kulture in verjamejo, da njihova superiorna, čeprav upadajoča moč predstavlja odgovornost širiti to kulturo po vsem svetu. To so glavne sestavine, ki napajajo konflikt med Islamom in Zahodom.« (Huntington 1996: 218)

Po Huntingtonu sicer delitev na dva svetova, na »nas« in »njih« ni pravilna, saj: »Enotnost ne-Zahoda in dihotomija Vzhod-Zahod sta mita, ki ju je oblikoval Zahod. /.../ Bolje je govoriti o »Zahodu in ostalih«.<sup>60</sup> Svet je, na kratko, razdeljen, med enim Zahodom in mnogimi ne-zahodnimi svetovi.« (Huntington 1996: 33) Glede na to, da je liberalna

---

<sup>60</sup> V angleškem izvorniku: »The West and the rest« (Huntington 1996: 33).

demokracija kot politična ureditev, ki z ekonomskega vidika sovpada z industrializacijo, značilna za – če povzamemo Huntingtonovo (1996) delitev – »zahodno civilizacijo«, lahko rečemo, da Fukuyama (1992) to civilizacijo obravnava kot superiorno. Zavzema se namreč za

*»pospešeno homogenizacijo vseh človeških družb, ne glede na njihove zgodovinske izvore ali kulturne značilnosti. Vse družbe, ki se v gospodarskem smislu modernizirajo, si morajo postati čim bolj podobne: poenotiti se morajo v nacionalnem smislu, in sicer s pomočjo centralizirane države, morajo se urbanizirati, zamenjati tradicionalne oblike družbene organizacije, kot so plemena, sekte in družine, z ekonomsko racionalnimi, poskrbeti pa morajo tudi za enotno izobraževanje svojih državljanov./.../ Še več, logika sodobne naravne vede diktira, se zdi, univerzalno evolucijo v smeri kapitalizma.« (Fukuyama 1992: xv)*

Prav za Islam pa naj bi bilo značilno, ugotavlja Fukuyama leta 2001, v članku kakšen mesec po terorističnih napadih na Združene države 11. septembra, da je še posebej odporen na modernost. Od vseh sodobnih kulturnih sistemov naj bi bilo v islamskem svetu najmanj demokracij (med njimi omenja tudi Turčijo), v njem pa naj ne bi bilo držav, v katerih bi se zgodila tranzicija v status razvitih držav, kot na primer v Južni Koreji ali Singapurju. Islam naj bi bil tudi

*»edini kulturni sistem, za katerega se zdi, da redno proizvaja ljudi, kot so Osama bin Laden ali Talibani, ki v vseh pogledih zavračajo modernost. Pojavlja se vprašanje, kako reprezentativni so taki ljudje za širšo muslimansko skupnost in ali je to zavračanje na nek način inherentno Islamu. /.../ Odgovor, ki so ga po 11. septembru ponujali politiki na vzhodu in zahodu je bil, da tisti, ki simpatizirajo s teroristi, predstavljajo zgolj »majhno manjšino« muslimanov in da je velika večina zaradi napadov ogročena. Tako govorjenje je pomembno, če želimo preprečiti, da bi vsi muslimani postali tarče sovraštva. Težava je, da je sovraštvo do Amerike in njenih vrednot jasno veliko bolj razširjeno. Res je, da je skupina ljudi, ki se je pripravljena udeležiti samomorilskih akcij proti ZDA zelo majhna. Naklonjenost samomorilcem pa se lahko kaže že zgolj v prvotnih občutkih zadovoljstva ob prizorih podirajočih se stolpov, ker naj bi ZDA dobile, kar so si zaslužile, čeprav so sledili pro forma izrazi nezadovoljstva. Po teh merilih, je naklonjenost teroristom značilna za veliko več kot zgolj »majhno manjšino« muslimanov, vse od srednjega sloja v državah, kot je Egipt,*



*do priseljencev na Zahodu./.../ Morda to sovraštvo izvira iz zavračanja zahodnega uspeha in islamskega poraza.» (Fukuyama 2001, internetni vir)*

### 3.7.2 »Trk civilizacij« kot reprezentacija

V nasprotju s trditvami Huntingtona (1996) in Fukuyame (1992) v magistrskem delu zagovarjamo stališče, da je delitev sveta na civilizacije konstrukt, rezultat reprezentacij. Percepcije »zahodne civilizacije« oziroma, natančneje, ideje evropske identitete so odvisne od razlikovanja in negativnega *stereotipiziranja* neevropejcev, nekristjanov<sup>61</sup> (Neumann in Welsh 1991).

Za oblikovanje evropske identitete je najbolj odločilna percepcija »Turka«. Turki so namreč vse od zasedbe Carigrada leta 1453 evropski sovražnik številka ena (npr. Neuman in Welsh (1991)). Turek naj bi torej stoletja služil kot pomembni Drugi evropske identitete.

---

<sup>61</sup> Stereotip je »toga mentalna podoba neke skupine, ki se jo pogosto pripisuje vsem njenim članom« (Zastrow in Kirst-Ashman v Day 1991: 279). Avtor koncepta Walter Lippmann pravi, da zaradi naglosti sodobnega življenja za intimna poznanstva nimamo več časa. Namesto tega upoštevamo lastnosti znanih tipov, ostalo sliko pa zapolnimo s stereotipom, »ki ga prenašamo s seboj v glavi« (Lippmann 1999:83). Kot še poudarja Lippmann, vsak moralni sistem temelji na sprejeti različici resničnosti nekega posameznika, tako da postane vsak, ki mojo moralno sodbo in različico zavrača, sprijen, tuj in nevaren. In kadar kakšno stvar sovražimo, z njo hitro povežemo kot vzrok ali posledico tudi druge stvari, ki jih sovražimo ali se jih bojimo. »Pradavni strahovi, podprti z bolj sodobnimi strahovi, se spletejo v klobčič strahov, v katerem je vse, česar se bojimo, vzrok za karkoli drugega, česar se bojimo.« (Lippmann 1999:118) Stereotipi se namreč, pravi N. Pieterse, rekonstruirajo in vedno znova vzpostavljajo takrat, ko obstaja določena grožnja vzpostavljeni hierarhiji, neenakosti pa se zmanjšujejo. Tako stereotipizacija ni samo stvar dominacije, temveč predvsem ponižanja. Stereotipizirane skupine niso samo opisane, ampak degradirane z namenom povečevanja družbene razdalje, ki se meri v odnosu do nevtralnega in prototipičnega družbenega tipa, ki je monopoliziral definicijo človeškosti. Za zahodno družbo ga je N. Pieterse opredelil takole: bel, zahodni, civiliziran, moškega spola, odrasel, mestni, iz srednjega razreda in heteroseksualen (1995: 26, 27). Za predmet našega raziskovanja so pomembni predvsem **etnični** stereotipi. Uletova jih definira kot »poenostavljene in neutemeljene sodbe o narodih ali nacionalnih skupinah oziroma pripadnikih teh skupin. Nastanejo z generalizacijo nekih značilnosti ali lastnosti, ki so lahko deloma celo točne, na cel narod ali skupino« (1992: 122). Rezultati različnih raziskav na področju socialne psihologije so, kot pravi Uletova, ki navaja raziskavo Buchanana in Cantrila (1953), pokazali, da lastnemu narodu poskusne osebe vedno dajejo pozitivne ocene, pripisujejo si pozitivne lastnosti, na primer marljivost, inteligentnost, progresivnost, miroljubnost. Gre za t.i. avtostereotipe. Heterostereotipi pa so vedno v obrnjenem odnosu do avtostereotipov: čim bolj je drug narod različen od lastnega, tem slabše ga ocenjujemo. Sterotipizacija je torej med drugim tudi ena od značilnosti nacionalističnega vedenja. »Negativna stereotipizacija« tujcev daje vsebinsko posameznikovi nacionalni identiteti, opravičuje nacionalno samoodločbo ali žrtvovanje v vojnah nasproti drugim narodom. Pripadnike drugih narodov se tako pojmuje kot »drugačne«, pogosto pa tudi kot manjvredne in tiste, ki nas lahko ogrožajo (Kellas 1991: 14). Socialnopsihološka teorija socialne identitete (Tajfel 1981) predpostavlja, da posamezniki pridobijo socialno identiteto s skupinsko in socialno pripadnostjo, s primerjanjem svoje skupine s tujo skupino. Pristranskost v ocenjevanju lastne skupine v primerjavi s tujo pa naj bi izvirala iz potrebe po pozitivni samooceni. Pozitivno socialno identiteto pa ljudje lahko dosežejo s pozitivno razliko v korist lastne skupine v primerjavi s tujo skupino.

Mastnak (1998, 2001) meni, da se je prav zaradi »programske zahteve po izgonu Turka iz Evrope« razvila današnja »fundamentalistična sovražnost do muslimanov« (1998: 92), kot del orientalizma (Said 1996: 44).

Kot teoretični odgovor Huntingtonovemu Trku civilizacij (1996) in Fukuyamovemu Koncu zgodovine (1992) lahko obravnavamo Saidovo odmevno delo *Orientalizem* (1996), s katero je Said sprožil splošno krizo reprezentacije. V njej je orientalizem, sicer akademsko tradicijo proučevanja Orienta, med drugim opredelil kot način mišljenja, ki temelji na ontološkem in epistemološkem razlikovanju med Vzhodom in Zahodom. (Said 1996: 44)

»V resnici trdim, da orientalizem<sup>62</sup> je – in ne, da jo le reprezentira – pomembna razsežnost sodobne politično-intelektualne kulture in da ima kot tak dosti manj opraviti z Orientom<sup>63</sup> kot pa z »našim« svetom.« (1996: 25) Ne le, dodaja Said, da Orient meji na Evropo, je tudi kraj, kjer je imela Evropa svoje najstarejše in najbogatejše kolonije, je izvir njenih civilizacij in jezikov, njen kulturni tekmeč in ena najglobljih in najpogosteje nastopajočih podob »drugega«. Orient je po Saidu tudi pomagal opredeliti Evropo (oziroma Zahod) kot od njega očitno razločljivo podobo, idejo, osebnost, izkušnjo (1996: 12). »Da Orientalizem sploh ima smisel je bolj stvar Zahoda kot pa Orienta, ta smisel pa je neposredni rezultat raznovrstnih zahodnjaških tehnik reprezentiranja, s katerimi Zahod dela Orient v svojem diskurzu o njem viden, jasen, »tam.« (Said 1996: 36)

V skupnem obtoku torej, poudarja Said, ni »resnica«, ampak so reprezentacije. Vendar, dodaja, nikakor ne smemo predpostavljati, da struktura orientalizma ni nič drugega kot kakor struktura laži oziroma mitov, ki bodo izpuhteli, ko bo resnica izrečena.

*»Spoštovati in poskušati razumeti moramo prav skupno moč orientalskega diskurza, njegove tesne vezi s socialnoekonomskimi in političnimi ustanovami, ki mu dajejo moč, in*

---

<sup>62</sup> Said pod pojmom »orientalizem« v knjigi z istim naslovom (1996) obravnava celotni zahodnjaški (ameriški in zahodnoevropski) slog imaginarnega ali dejanskega miselnega in emocionalnega obvladovanja »Orienta« in »Orientalcev«. Medtem, ko pojem »Orient« po Saidu zajema geografsko široko območje, vse od »arabskega sveta« na Bližnjem pa do Indije in Tajske na Daljnem vzhodu, je pri orientalizmu kot mentalni strukturi, ki ostaja bolj ali manj nespremenjena že od sredine 19. stoletja, izpostavljena predvsem razlika med »Orientom« in »Okcidentom« oziroma, zelo poenostavljeno povedano, med islamom in krščanstvom. (Said 1996: 11–38)

<sup>63</sup> Said sicer poudarja, da Orient in Okcident »ne ustrezata nobeni trdni resničnosti, ki bi obstajala kot veljavno dejstvo« (Said 1996: 260) Od tod tudi ena od kritik Saidovega Orientalizma, namreč protislovno obravnavanje Orienta: zanikal naj bi obstoj »resničnega Orienta«, vendar napada besedila in izročila, ki se ne menijo za nepristne značilnosti Orienta (Todorova 2001: 36) in tako na primer med drugim Orient predstavljajo kot pobeg iz civilizacije, kot domovanje legend, pravljic in čudes, kraj izobilja, hedonizma ter ga tako uveljavljajo kot prisposodo za prepovedano, povezano z njegovo nekrščanskostjo. (Todorova 2001: 39, 40) Med najpogosteje omenjanimi očitki Saidu pa so sistematična obramba Arabcev in islama, prikrito protizahodnjaštvo in nezgodovinsko posploševanje ter nedoslednost. (Said 1996: 405–433)

*njegovo strah in spoštovanje zbujačo trajanje. /.../ Orientalizem potemtakem ni le naduta evropska fantazija o Orientu, temveč ustvarjeni korpus teorije in prakse, ki je bil več generacij deležen velikih materialnih naložb. Zaradi nepretrganih investicij je orientalizem kot sistem vednosti o Orientu postal splošno sprejeto sito, skozi katero se Orient filtrira v zavest Zahoda, te investicije pa so tudi pomnožile - naredile celo resnično produktivne – trditve, ki so iz orientalizma prehajale v splošno kulturo.» (Said 1996: 17, 18)*

Glavna os razlikovanja med Vzhodom in Zahodom, med Orientom in Okcidentom izvira, naprej ugotavlja Said, iz razlikovanja med islamom in krščanstvom (Said 1996: 44). Čeprav pojma Evropa uradno še niso definirali (Mikkeli 1998: 214), je namreč med »evropskimi koreninami« poleg grške antike ter tradicije renesanse in razsvetljenstva iz časa Rimskega cesarstva, najpogosteje omenjana krščanska tradicija.<sup>64</sup>

Sinonimi krščanstvo, Evropa, Zahod so se začeli oblikovati postopoma, po razpadu Rimskega cesarstva leta 395. Prav razpad je namreč vzpostavil dihotomijo Vzhod – Zahod in tako odprl pot tudi idejam krščanskega imperija, z njimi pa križarskim vojnem. Mikkeli (1998) tako poudarja, da je bila med prvo križarsko vojno (1096 – 1099) Evropa prvič enotna ne zgolj v političnem smislu, pač pa tudi zaradi »ideje skupnega sovražnika«, to je Islama. (Mikkeli 1998: 22)

Ideje orientalizma so po Saidu (1996) postale »splošno razširjene reprezentacije« nekje v poznem osemnajstem stoletju, in sicer s pomočjo »domnevno razsvetljenih tehnologij sodobnih medijev in literarne teorije« (1996: 44). V postmodernem elektronskem svetu pa naj bi se stereotipi gledanja na Orient še okrepili. »Televizija, filmi in vsi medijski viri tlačijo informacije v vse bolj in bolj standardizirane kalupe. /.../ Celo najbolj preprosta percepcija Arabcev in Islama je močno politizirana, hripavo vreščava zadeva.« (Said 1996: 41)

---

<sup>64</sup> V ilustracijo navajam še besede enega od tvorcev evropske ustavne pogodbe Valeryja Giscarda D'Estainga: »Evropski patriotizem lahko obstaja samo, če državljani EU razvijejo zavest, da pripadajo istemu, skupnemu kontekstu. Ta kontekst so avtorji sporazuma o EU definirali z vrsto temeljev, na katerih je zrasla evropska civilizacija: kulturno nasledstvo stare Grčije in Rima, religiozna dediščina krščanstva, ki je prepojila življenje Evrope, ustvarjalni zalet renesanse, filozofija razsvetljenstva, prispevek razumskega znanstvenega mišljenja. Turška kultura ne temelji na nobenem od teh elementov, česar seveda ne smemo razumeti kot nekaj slabega: Turčija je vzporedno z Evropo razvijala lastno zgodovino in kulturo, ki je vredna vsega spoštovanja, je pa drugačna in je temelj za drugačno identiteto, prav skupna identiteta pa je nujno potrebna za povezanost Unije. Če bi jo sprejeli, bi Turčija naravno evropskega projekta brez dvoma spremenila.« (Delo 6. 12. 2004)

### 3.7.3 Islam je enako terorizem?

Sodeč po raziskavah Evropskega centra za spremljanje ksenofobije in rasizma (EUMC) je najpogostejši sodobni stereotip o islamu njegova povezava s terorizmom, ki združuje različne vrste groženj zahodu<sup>65</sup> (Allen 2002). Ta zveza se je utrdila še posebej po terorističnih napadih na Združene države 11. septembra 2001. Allen (2002) tako ugotavlja, da so islamske skupnosti in ostale občutljive skupine postale tarče vse bolj izrazitih sovražnosti. Občutek strahu naj bi namreč še poudaril že obstoječe sovražnosti in spodbudil nasilje in nadlegovanja v številnih državah članicah Evropske unije (Allen 2002: 5).<sup>66</sup>

Po 11. septembru naj bi se namreč povečalo število verbalnih in fizičnih napadov na osebe in objekte, ki so jih napadalci na kakršen koli način lahko povezali z islamom: to so bile predvsem ženske z naglavnimi rutami, moški s turbani in bradami, to so bile mošeje in islamske šole. (2002: 34–39) »Vizualni določevalci so bili prevladujoči dejavnik pri določanju, kdo oziroma kaj lahko postane žrtev maščevanja.« (Allen 2002: 35)<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> »Do določene mere lahko rečemo, da so podobe in stereotipi tako globoko zasidrani in skoraj nujna sestavina vsakega novinarskega poročanja, da je islamofobija skoraj naraven proces. To pa je prostor, kjer vloga in vpliv medijev postaneta zaskrbljujoča, saj se točnost in netočnost podatkov pomešata, ko pravi muslimani in njihovi stereotipski konstrukti postanejo eno.« (Allen 2002: 52) Primer take naturalizacije lahko najdemo v načinu, kako se je ustalila uporaba pojma »džihad«. Njegov prvotni pomen je medijska uporaba popolnoma izločila, tako da sedaj pomeni strnjen način definiranja kakršnega koli nasilnega, militarističnega ali terorističnega islamskega nasprotovanja Zahodu ali njegovim zaveznikom. Na ta način lahko tudi pojma »Islama« in »muslimanskega« postaneta skladna, celo sinonimna z medijsko konstruiranimi islamofobičnimi stereotipi. (Allen 2002: 52)

<sup>66</sup> Druga najpogosteje napadana skupina v obdobju po terorističnih napadih na ZDA so bili prosilci za azil, politični begunci in priseljenci na splošno, torej predvsem imigranti oz. prosilci za azil z Bližnjega vzhoda, Afrike, južne Azije in vzhodne Evrope. Že pred 11. septembrom so bile omenjene skupine pogosto tarča senzacionalističnega poročanja, pa tudi skrajne desnice, ponekod, kot bomo videli, tudi vladajoče politike. Poudarki so bili predvsem na vprašanju morebitnega negativnega vpliva priseljencev na družbo na splošno, njen socialni sistem, njene vrednote. Pogosto so bili označeni kot »notranji sovražniki«, po terorističnih napadih pa je ta oznaka postala še pogostejša. Še več, Allen (2002) ugotavlja, da sta se temi 11. september in iskalci azila postopoma začeli prekrivati, dokler v številnih državah EU nista postali eno. Prekrivati in enačiti pa so se začeli tudi stereotipi o obeh skupinah. »prosilci za azil so tako postali, zelo grobo rečeno, potencialni teroristi, ki so bili zmožni izvesti podobne napade na Evropo.« (2002: 41)

<sup>67</sup> Enako Allen (2002) ugotavlja tudi znotraj trojice držav, ki smo jih izbrali za analizo imigracijske politike. Francija: V mesecih po 11. septembru so francoski mediji poročali o fizičnih napadih na pripadnike islamske vere. Sodeč po medijskih sporočilih so bili tarča napadov predvsem ljudje arabskega porekla, še posebej priseljenci iz držav Severne Afrike, med njimi ženske z naglavnimi rutami in moški z bradami. Allen (2002) pa je v poročanju francoskih medijev zasledil tudi islamofobične stereotipe (2002: 18). Nemčija: Allen (2002) je neposredno po napadih na Združene države 11. septembra v poročanju nemških medijev zasledil islamofobične izjave. Fizični napadi so bili sicer redki, pogosti pa so bili verbalni napadi, posebej na islamske ženske in otroke. Nemške islamske organizacije iz tega obdobja poročajo tudi o večjem številu groženj z bombami (2002: 19). Nemške islamske organizacije so se v tem obdobju pritoževale zaradi nove protiteroristične zakonodaje, po kateri je policija nadzorovala vse islamske organizacije v državi. Zadnji dan Ramadana so tako na primer preiskali vse nemške mošeje (Allen 2002: 19). Nizozemska: Allen (2002) ugotavlja, da so bili v obdobju po 11.

Povezava muslimani – terorizem pa nikakor ni nova in ni izključno vezana na teroristične napade na ZDA. »Javne razprave o islamu, s strokovnjaki ali laiki, se vedno začnejo s pojavom določene politične krize. To so bile na primer ustanovitve Izraela leta 1948, arabsko-izraelske vojne, naftna kriza leta 1973, islamska revolucija v Iranu in kriza s talci v ameriški ambasadi v Teheranu, vojna v Afganistanu, kriza v Perzijskem zalivu, kriza v Somaliji, vojne v Bosni, Alžiriji, Kašmiru in Čečeniji itd.« (Pašić 2002: 124) Dodamo lahko, da so se stereotipi o povezavi islama in terorizma kot glavni grožnji Evropi še okrepili po bombnih napadih na vlake v Madridu 11. marca 2004 in po napadih v Londonu 7. julija 2005.<sup>68</sup>

Odnos do priseljencev v EU se tako po 11. septembru ni kaj dosti spremenil. »Napadi so ponudili le dodatne argumente za sovražnosti. /.../ Notranji sovražnik, ki se je že prej oblikoval kot grožnja Uniji, je po napadih dobil še nevarnejše značilnosti. Priseljenci so tako postali tarče sovražnosti »z razlogom«« (Allen 2002: 41-42) Tudi na splošno Allen (2002) ugotavlja, da je bil v Evropski uniji opazen porast etnične ksenofobije. Razlog zato naj bi tičal v povečanem občutku sovražnosti in zmanjšani toleranci proti že obstoječim, celo »zgodovinskim sovražnikom«. Napadi na Združene države so tako postali prevodniki strahu in ponudili sprejemljiv in opravičljiv razlog za pojave nestrpnosti proti sicer že znanim tarčam (Allen 2002: 42). »Zamere, strahovi in konstrukcije sovražnika, ki so oblikovali zgodovinske meje, in pomanjkanje informacij so sedaj prišli na površje. Teroristična dejanja kot da so potrdila stare predsodke.« (Allen 2002: 44)

Raziskave javnega mnenja in analize medijskega poročanja Evropskega centra za spremljanje ksenofobije in rasizma (Allen 2002) nam za obdobje po terorističnih napadih na

---

septembru na Nizozemskem pogostejši verbalni napadi in sovražno ravnanje z ženskami, ki so nosile naglavne rute, pa tudi vandalizem ter požigi mošej in islamskih šol (2002: 24). V tem obdobju so številni nizozemski uveljavljeni psihologi govorili o »množični histeriji«, ki naj bi jo dokazovale tudi javnomnenjske ankete: večina vprašanih je na primer izražala zahteve po deportaciji muslimanov in po nepodeljevanju azila proslencem islamske veroizpovedi (Allen 2002: 25).

<sup>68</sup> Evropski center za spremljanje rasizma in ksenofobije (EUMC) v poročilu o vplivu bombnih napadov v Londonu 7. julija 2005 na islamske skupnosti v Evropski uniji ugotavlja, da se je nemudoma po napadih število incidentov, uperjenih zoper pripadnike islamske skupnosti, povečalo, najbolj očitno sicer v Veliki Britaniji. (EUMC 2005: 4) Ta kratkoročni učinek pa je bil v primerjavi s tistim po 11. septembru 2001 veliko blažji. Ko je postalo jasno, da so napadalci islamske veroizpovedi, rojeni v Veliki Britaniji, je poročanje o napadih dobilo drugačne poudarke: odtlej je bil poudarek na vprašanih integracije in radikalizacije članov islamske skupnosti v Veliki Britaniji. Znova so postala aktualna tudi vprašanja imigracije, dovoljenj za bivanje. Nekateri mediji so se osredotočili tudi na teme prevare in nevhvaležnosti do države gostiteljice (EUMC 2005: 21).

Združene države 11. septembra 2001 ponudijo izhodišče, na osnovi katerega lahko sklepamo o značilnostih nacionalnih identitet v državah članicah Evropske unije, ki so jih omenjene raziskave zajele.<sup>69</sup> Na osnovi omenjenih negativnih stereotipov o povezavah priseljencev islamske veroizpovedi s teroristi, lahko, če jih razumemo kot sestavni del moralnega sistema v neki družbi (Lippmann 1999: 118), sklepamo, da v analiziranih državah v izbranih obdobjih priseljenci islamske veroizpovedi predstavljajo tisto negativno točko, tisto »šivankino uho drugega« (Hall 1997: 21), skozi katerega mora iti vsaka identiteta preden se lahko konstituira. Prav negativna stereotipizacija »tujcev« - v primeru držav članic Evropske unije so to, kot smo videli, tudi pripadniki neevropskih, nekrščanskih religij, torej tudi islama – namreč daje vsebino posameznikovi identiteti (Kellas 1991: 14). V analiziranem obdobju, natančneje od oktobra 2001 do marca 2002 (Allen 2002: 5) in od julija do septembra 2005 (EUMC 2005: 7) je k negativnim stališčem do priseljencev islamske veroizpovedi v naštetih državah članicah in s tem k oblikovanju identitete oz. identifikaciji kot pojavnimi oblikami sodobne identitete (Rose 1996: 13) prispeval tudi *diskurzivni okvir*: zgoraj predstavljeno medijsko poročanje o verbalnih in fizičnih napadih na priseljence islamske veroizpovedi.

Prelomno pomembnost terorističnih napadov na Združene države Amerike 11. septembra 2001 za razvoj negativnih stališč do muslimanov v Sloveniji poudarja tudi Pašić (2002): stereotipi o islamu naj bi se – tako je vsaj pokazala njegova analiza poročanja slovenskega dnevnega tiska – še okrepili (2002: 124). Poleg poročanja množičnih medijev pa pomemben zbir diskurzov, ki bi lahko vplivali na razvoj nacionalne identitete, predstavljajo tudi šolski učbeniki. Analiza osnovnošolskih učbenikov zgodovine je pokazala (Čepič in Vogrinčič 2003), da v njih Turke, kot evropske sovražnike številka ena, vse bolj nadomeščajo muslimani, še posebej po terorističnih napadih na Združene države. (2003: 332) Prav tovrstne reprezentacije muslimanov torej Slovence, v smislu ideal-tipa, konstrukta, rezultata omenjenih diskurzov, konstruirajo kot Evropejce, torej kristjane.

---

<sup>69</sup> Poročilo o islamofobiji po napadih na ZDA 11. septembra 2001 je zajelo vseh 15 tedanjih držav članic Evropske unije (Allen 2002), poročilo o vplivu bombnih napadov na London 7. julija 2005 pa je zajelo naslednje od tedanjih 25 držav članic povezave: Avstrijo, Dansko, Finsko, Madžarsko, Irsko, Italijo, Nizozemsko, Poljsko in Švedsko (EUMC 2005: 34, 35).

## **4. SLOVENSKA NACIONALNA IDENTITETA**

### **4.1 Slovenija in Evropa**

Že kmalu po slovenski osamosvojitvi leta 1991 so kot najpomembnejši zunanjepolitični cilj slovenske vlade začeli označevati vstop Slovenije v Evropsko unijo. »Doslej je bila Evropa prihodnost Slovenije, zdaj je Slovenija prihodnost Evrope,« je le nekaj minut pred uradnim vstopom Slovenije v Evropsko unijo 1. maja 2004 dejal tedanji slovenski premier Anton Rop. V deklaraciji o Zunanji politiki Republike Slovenije (1999) je zapisano: »Prednostna naloga slovenske zunanje politike je polnopravno članstvo Republike Slovenije v Evropski uniji. Usmeritev Slovenije za vključitev v Evropsko unijo izhaja iz slovenske kulturne in civilizacijske umeščenosti v Evropski prostor, ki ga EU zajema.« Podoben argument, zakaj je priključitev Evropski uniji tako pomembna, ponuja tudi dokument z naslovom Primerna zunanja politika, ki ga je oktobra 2002 sprejela slovenska vlada: »Slovenija se geografsko, politično in kulturno uvršča v Srednjo Evropo. Slovenija že zdaj goji kar najintenzivnejše odnose z državami, ki so ji blizu geografsko in jezikovno /.../ in s katerimi ima skupno kulturo in tradicijo.«

#### **4.1.1 Slovenska »evropskost« skozi zgodovino**

Predvsem od konca osemdesetih let so nekateri slovenski zgodovinarji slovenske evropske korenine iskali na ozemlju današnje Slovenije, in sicer še pred slovansko naselitvijo.

Že arheološke najdbe starejše železne dobe oziroma halštatskega obdobja (8.–4. st. p.n.š.), na primer vaška situla, naj bi sodile »v sam vrh halštatske kulture v srednji Evropi« (Prunk, 2002: 11). 4. stoletje p.n.š. pa za slovensko ozemlje, ki so ga takrat naselili Kelti, »novo ljudstvo iz zahodne Evrope«, »...pomeni prehod iz prazgodovine v civilizacijo«. (prav tam: 11, 12) Novo stopnjo v civilizacijskem razvoju naj bi pomenila vključitev noriškega kraljestva v rimsko državo leta 10 p.n.š., predvsem zato, ker se je v zadnjih stoletjih rimske države v slovenski prostor širilo tudi krščanstvo (Prunk, 2002: 13, 14). Slovenci naj bi tako »od naselitve v 6. stoletju prebivali v geografskih mejah Evrope« (Toplak, 2003: 132). Potem ko sta slovenska proto-država Karantanija in kneževina Karniola izgubili neodvisnost in

postali del frankovskega kraljestva, ko naj bi bili torej obe slovanski kneževini »vključeni v zahodnoevropsko civilizacijo« (Prunk, 2002: 19), so se prebivalci slovenskega ozemlja pokristjanili, s tem pa naj bi dokončno »pripadli zahodnoevropskemu kulturnemu krogu«. (Prunk, 2002: 73) Okoli leta 1000 se z germansko kolonizacijo »izoblikuje vzhodna slovenska meja proti Madžarom in Hrvatom, ki se ni več spremenila« (Prunk, 2002: 20). V srednjem veku je bila sicer v kulturnem pogledu Slovenija pod vplivom dveh središč, južnonemškega in oglejsko-beneškega, tako da »so bile tudi slovenske dežele prizorišče cvetenja srednjeveške kulture samostanov, mest, univerz, gotike, romantike in fevdalnih odnosov.« (Toplak, 2003: 132) V drugi polovici 15. in v 16. stoletju je živahen pretok trgovine in ljudi skozi slovenske dežele prinašal tudi renesančne in humanistične ideje (Prunk, 2002: 42). »Slovenci so pomagali ubraniti Evropo pred Turki« (Toplak, 2003: 132). Za razvojem v Evropi naj bi Slovenci ne zaostajali niti v obdobju reformacije, razsvetljskim reformam pa so bili izpostavljeni v Napoleonovih Ilirskih provincah, »ki so poenotile evropske mentalitete in vedenjske vzorce in tudi na Slovenskem pripravile plodna tla za narodno prebujo« (Toplak, 2003: 132), že v evropskem revolucionarnem letu 1848, s programom Zedinjena Slovenija, ki se je, razlagajo zgodovinarji, udejanjil s slovensko osamosvojitvijo leta 1991. (Toplak, 2003: 134) »Z ustvaritvijo samostojne neodvisne države, z Republiko Slovenijo, je slovenski narod prav v vseh elementih svoje eksistence in razvoja postal enakopraven oziroma popolnoma podoben drugim evropskim narodom.« (Prunk 1992: 12)

Med zgodovinskimi dokazovanji evropskih korenin Slovenije in Slovencev so za našo analizo pomembne predvsem trditve o slovenskem pokristjanjenju in o obrambni vlogi pred Turki. Prav krščanstvo kot nasprotje islamu in zgodovinska grožnja otomanskega imperija sta namreč diskurzivna poudarka, ki bi ju lahko šteli za skupni točki evropskih identitet (npr. Said 1996: 44). Poleg tega v navedenem Slovenijo z Evropo povezujejo tudi nacionalne ideje in sanje o samostojni državi.

## **4.2 Slovenci kot narod**

Za ilustracijo pojmovanja obstoja in razvoja Slovencev kot naroda smo izbrali dela nekaterih zgodovinarjev, ki slovenski narod pojmujejo kot naraven, pravico do oblikovanja samostojne slovenske nacionalne države pa naj bi dokazovala zgodovinska dejstva.



»Narodna samobitnost Slovencev nam je kot naravna in zgodovinska resnica nedotakljiva podlaga za vse naše delo, pa najsi bi bili domači ali tuji dogodki kakršni koli. Načelo narodne samopomoči nam je vrhovno politično vodilo.« (Grafenauer 1987: 61) Tudi Janko Prunk (v Grafenauer 1987) zatrjuje, da je temelj vsega njegovega pisanja o položaju slovenskega naroda »misel na prirodno in zgodovinsko narodno skupnost.« (1987: 6) Štih in Simoniti (1996) med pomembne prelomnice glede pokristjanjevanja Slovencev štejeta Salzburški misijon iz 8. stoletja. »Misijonarji so novo vero oznanjali v domačem jeziku. S tem je pri Karantancih, ki so bili prvo slovansko ljudstvo, pokristjanjeno z zahodne smeri, začela nastajati slovanska krščanska terminologija.« Tako se je, sta prepričana zgodovinarja, že v 8. stoletju, oblikoval tudi slovenski kulturni jezik, prvič zapisan okoli leta 1000 v Brižinskih spomenikih. O »jezikovni naravi« slovenskega nacionalizma priča tudi znano poimenovanje avtorja prve slovenske knjige, reformatorja Primoža Trubarja, »oče slovenskega naroda«. »Kulturno akcijo slovenskih protestantov pa moramo oceniti za kulturno rojstvo slovenskega naroda.«<sup>70</sup> (Prunk 2002: 46)

Prunk (1992) kot temelj slovenskega narodnega preporoda obravnava razsvetljsko dobo, kot enega najpomembnejših predstavnikov tega obdobja pa izpostavi Marka Pohlina, ki je leta 1768 izdal knjigo v nemščini, z naslovom Kranjska gramatika, »s katero simbolično označujemo začetek slovenskega narodnega preporoda./.../ Spoznali so, da je slovenski jezik, čeprav po pokrajinah precej različen, enotna tvorba.« (1992: 22, 23) Kot »najpomembnejšo osebnost slovenskega narodnega preporoda« Grafenauer (1974: 133) obravnava Antona Tomaža Linhart, ki naj bi v knjigi Poskus zgodovine Kranjske in drugih dežel južnih Slovanov Avstrije (1788, 1791) »znanstveno ugotovil obseg in enotnost slovenskega naroda.« (1974: 133) Zwitter (1933) meni, da se je v času Ilirskih provinc (1797-1813), s pesmijo Valentina Vodnika Ilirija oživljena (1811) zgodil prvi, čeprav še nejasni prehod slovenskega

---

<sup>70</sup> Protestantska reformacija je Slovincem je prinesla prvo tiskano besedo: Slovenci naj bi, četudi politično podjarmljeni, s kulturo v domačem jeziku ohranjali in dokazovali svojo nacionalno samobitnost. Dalmatinov prevod Biblije naj bi bil tako kronski dokaz slovenstva, Primož Trubar, ovekovečen tudi na tolarskem bankovcu, pa naj bi bil »oče slovenske pisane besede« (Velikonja 1996: 179). Pomembni so tudi naslednji poudarki zgodovinarjev: »Narodovo ime se prvič omenja v času reformacije. Primož Trubar, začetnik kontinuirane slovenske književnosti in »oče slovenskega jezika« uporablja sintagme kot so *Lubi muji Slovenci, slovenska dežela, slovenski jezik in Slovenska marka*. Prva jasna opredelitev slovenskega naroda kot posebnega slovanskega etničnega organizma sega v konec 18. stoletja, torej v čas razsvetljenstva: leta 1810 je bilo v Gradcu ustanovljeno *Slovensko društvo, Societas Slovenica*. Ime *Slovenija* se pojavi tudi leta 1844 v godovnici cesarju Ferdinandu, ki jo je napisal Jovan Vesel Koseski, štiri leta pozneje pa so izoblikovali politični program Zedinjena Slovenija.« (Kos 1962/63: 190)

narodnega prebujenja iz zgolj kulturnega na politično področje: Vodnik naj bi izražal misel, da se mora slovenska jezikovna pripadnost izraziti tudi v političnem življenju, ta pa naj bi vodila neposredno do revolucionarnega programa Zedinjene Slovenije leta 1848 (Zwitter 1933:5). Prunk (1992) meni, da je bil omenjeni program prelomen: »Slovenska narodnost je slovenski jezik. To je za nas *condition sine qua non!* To se pravi: ali se mi ne oglasimo kakor svoboden narod ali ako svoj jezik ne ubranimo – smo muha, smo kakor riba brez vode, ptica brez peruti...« (1992: 55, 56)

V bran temu programu naj bi se tri slovenske stranke – Socialdemokratska stranka (JSDS), Slovenska ljudska stranka (SLS) in Narodno napredna stranka – postavile še več kot pol stoletja pozneje, ob koncu prve svetovne vojne, 25. maja 1918, ko je avstroogrski cesar Karl izrazil nasprotovanje vključitvi Slovenije v morebitno jugoslovansko državo. Tri stranke so v skupni izjavi cesarju zapisale: »Zahteve po zedinjenju Slovencev, Hrvatov in Srbov v lastni državi ne moremo in ne bomo opustili. /.../ Uresničenje te zahteve nam daje edino možnost, da rešimo vsaj golo narodno življenje, ko smo že vse drugo dali. Naš narod ne bo izvršil samomora.« (Pleterski 1971: 177) Pleterski citirano izjavo označuje kot »prelomen trenutek v razvoju gibanja za slovensko narodno samoodločbo.« (prav tam) Podobno tudi Prunk (1992): »Razglasitev narodne osvoboditve in vključitve Slovenije v Državo SHS 29. oktobra 1918 je pomenila za Slovence narodno samoodločbo.« (1992: 201), kar pa naj bi se že čez slabe tri mesece spremenilo, ko so 7. januarja 1919 z ukazom regenta Aleksandra v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev razpustili vse avtonomne narodne vlade: »Tako so odpravili še poslednje elemente slovenske državnosti, ustvarjene v boju za osvoboditev in zedinjenje.« (Prunk 1992: 220) Vendar so se, poudarja Prunk (1992), med Slovenci kmalu rodile avtonomistične ideje. Februarja 1921 je namreč 49 slovenskih kulturnih delavcev podpisalo izjavo, v kateri so se izrekli za »avtonomijo slovenskega, že itak dovolj razkosanega ozemlja, in sicer v takem obsegu, ki bi ne slabil moči države, ampak jo krepil, dajajoč razmah individualnim silam edinic.« (v Prunk 1992: 226, 227). Ta izjava naj bi predstavljala rojstvo slovenske avtonomistične ideje (Erjavec 1958: 24), avtonomistične zahteve pa naj bi slovenske stranke postavljale predvsem v tridesetih letih, zlasti po uvedbi

unitaristične, šestojanuarske diktature<sup>71</sup>, med in po drugi svetovni vojni, ko naj bi se za kratek čas udejanjila ideja Zedinjene Slovenije iz leta 1848.<sup>72</sup>

Londonski memorandum (1954) in Avstrijska državna pogodba (1955) naj bi pomenili konec uresničenja ideje o zedinjenju vseh Slovencev (Prunk 1992: 389). Slovenski narod v SFRJ pa »o ničemer ni sam odločal: ne o zakonih in družbenoekonomskem sistemu, zlasti pa ne o razpolaganju s svojim ustvarjenim družbenih proizvodom.« (Prunk 1992: 391). Nova ustava leta 1974 naj bi veliko ne spremenila: »Vsi so se dobro zavedali aktualnosti nacionalnega vprašanja. Poskusili so ga rešiti s čim večjo avtonomijo oz. suverenostjo republik. /.../ Toda vsa zgradba države in družbe je še vedno temeljila na leninistični eshatalogiji enotnosti delavskega razreda in na jugoslovanski komunistični specifičnosti razvoja samoupravnega socializma.« (Prunk 1992: 406) Prunk (1992) poudarja, da se leto dni po Titovi smrti, leta 1981, pojavile zahteve po reformi ustave iz leta 1974, s tendenco omejitve suverenih pravic narodov in republik, zlasti pa pravic dveh avtonomnih pokrajin republike Srbije (1992: 407). Kot odločilni korak naprej v premislek slovenskem narodnem vprašanju označujejo 57. številko Nove revije iz začetka leta 1987 (npr. Prunk 1992: 410). Navajamo nekaj razmišljanj:

*»Če Slovenija kot republika, kot res publica, v svoji državnosti temelji na suverenosti slovenskega naroda in ljudstva Slovenije, potem SRS seveda ni slovenska država, ni narodna država in Slovenci nismo nacija. Znotraj samih sebe in nad samim seboj imamo metaetnično, nadnarodnostno tvorbo, ki se imenuje država Jugoslavija.«* (Hribar 1987: 22)

*»Suverena državnost naroda je sicer po sistematiki politična kategorija, po svoji operativni vlogi v kulturi naroda pa temelj senzibilnih procesov rasti narodne identitete, in s tem pogoj biti naroda kot nacije v nasprotju z narodom kot nenehno asimilirajočega se ljudstva. /.../ Gre za enostavno vprašanje, ki simbolizira vse subktivno kulturno dogajanje: ali imamo Slovenci suvereno državnost ali pa je nimamo. Prepričan sem, da je še nimamo, a jo moramo doseči.«* (Pučnik 1987: 142)

---

<sup>71</sup> 6. januarja 1929 je Aleksander Karadžordžević razveljavil vidovdansko ustavo, razpustil parlament in prevzel vso oblast. Nova vlada je bila odgovorna samo kralju, ki jo je tudi postavil, prepovedane so bile vse politične stranke in oktobra 1929 je dobila država novo ime – Kraljevina Jugoslavija. (Prunk 1992: 256)

<sup>72</sup> Prunk (1992) kot primer navaja izjavo o slovenskih mejah Komunistične partije Slovenije 1. maja 1942: »V osvobojeno in združeno Slovenijo sodi poleg ozemlja, na katerem živi slovensko prebivalstvo, tudi teritorij, ki je bil v poslednji imperialistični dobi nasilno potujčen.« (Prunk 1992: 328)

Kot odločilne dogodke, ki so vodili k slovenskemu plebiscitu o državni samostojnosti 23. decembra 1990 in razglasitvi samostojnosti 25. junija 1991 Prunk (1992) navaja aretacijo Janeza Janše, Ivana Borštnerja, Davida Tasiča in Francija Zavrla maja leta 1988, in proces proti njim, na katerega se je z izjavo, da »slovenski narod države, ki mu krati pravico do uporabe jezika, ne more imeti za svojo« (v Prunk 1992: 416) odzval tedanji predsednik Zveze komunistov Slovenije Milan Kučan. Pomembna naj bi bila tudi *Manjška deklaracija 1989*, v katero so Demokratska in Socialnodemokratska in Kmečka zveza, Krščansko socialno gibanje in Društvo slovenskih pisateljev 8. maja 1989 zapisali: »Hočemo živeti v suvereni državi slovenskega naroda, kot suverena država bomo samostojno odločali o povezavah z jugoslovanskimi in drugimi narodi v okviru prenovljene Evrope.« (v Prunk 1992: 417, 418) Prunk (1992) pa poudarja tudi pomembnost sprejetja amandmajev k slovenski ustavi konec septembra 1989, s katerimi si je »republika Slovenija vzela razpolagalno pravico nad svojim ustvarjenim družbenim produktom in pravico v mirnodobnem času ukazovati vsem oboroženim silam v Republiki Sloveniji.« (prav tam)

»Veliko zaslugo za zelo uspešen izid plebiscita o samostojnosti ima vodstvo Katoliške cerkve v Sloveniji. V svoji poslanici je nadškof Šuštar v začetku decembra pozval slovenske katoličane, naj s pozitivnim glasovanjem izpolnijo svojo krščansko in narodno dolžnost.« (Prunk 1992: 424) in »Slovenski narod je postal s svojo državo polnopravni enakopravni član svetovne družine narodov in tako udejanjil samozavest in humanistično zamisel slovenskih preporoditeljev izpred 200 let.« (Prunk 1992: 427)

Tako navedbe izbranih slovenskih zgodovinarjev o evropskem značaju Slovenije in Slovencev kot tudi o naravnosti in zgodovinskosti slovenskega naroda smo izbrali kot pomembno ilustracijo dela nacionalnega diskurza ob in po osamosvajanju Slovenije. Zaradi značilnosti zgodovine kot znanstvene vede namreč lahko predpostavljamo, da bralci vsebine zgodovinskih del berejo kot neizpodbitne resnice. Posledica tega je, da inference, ki jih je mogoče izpeljati iz teh knjig, dobijo resničnosti status. Ta izhaja iz logičnega zakona, po katerem je sklep, ki je veljavno izpeljan iz resničnih premis, tudi sam resničen. »Prejemniki v mnogih situacijah (glede na kontekst) vedo, da lahko od govorcev ali piscev pričakujejo ideološko utemeljen diskurz. To pa implicira, da je ideološka komunikacija najbolj učinkovita takrat, ko recipienti le stežka ali sploh ne pričakujejo ideoloških implikacij; na primer v

otroški literaturi, učbenikih ali televizijskih novicah, za katere se običajno predpostavlja, da naj ne bi prepričevali s svojimi stališči.« (van Dijk 1998: 265) Izhodišča in temeljni vsebinski poudarki zgodovinskega diskurza so postali temelji slovenskega nacionalnega diskurza, ki ga obravnavamo v nadaljevanju, ki v svoji argumentaciji uporablja tudi mite in je ideološki, tvori torej slovensko nacionalno mitologijo (Velikonja 1996: 23). Mitologija je namreč lahko, pravi Barthes (1971: 264), samo zgodovinsko utemeljena, saj je mit govor, ki ga je izbrala zgodovina.

#### 4.2.1 Značilnosti sodobnega slovenskega nacionalnega diskurza

Sodoben slovenski nacionalni diskurz gradi na dveh glavnih postavkah: *retradicionalizaciji* (npr. Kuzmanič (2003)) in t.i. *novem nacionalizmu* (Hroch 1996). Hroch (1996) je novi nacionalizem prepoznal v t.i. post-komunističnih državah srednje in vzhodne Evrope v obdobju osemdesetih in devetdesetih let prejšnjega stoletja in z njim opisal stanje kolektivne mentalitete, ki analogno klasičnim nacionalnim gibanjem daje prednost izključno interesom in vrednotam lastnega naroda pred vsemi drugimi. Identifikacija z narodno skupino naj bi potekala skozi konstrukt personificiranega naroda, pri čemer je slavna zgodovina naroda razumljena kot preteklost, ki osebno zadeva slehernega njegovega člana, ta pa je na ta način neposreden dedič in udeleženec narodove zgodovine. Posledično naj bi ljudje tako konstruiran lasten narod razumeli kot enotno telo skozi čas, ki kontinuirano poseljuje določen prostor. Zakaj gre prav za ta določen prostor, in ne za katerega drugega, je mogoče utemeljiti bodisi na podlagi tako razumljene etnične homogenosti njegove poseljenosti ali pa »zgodovinskih meja« narodnega ozemlja (glej Hroch v Kneževič-Hočevar, 2003: 337).

Osamosvojitvena retorika o »uresničitvi tisočletnih sanj Slovencev« se je tako, kot je razvidno tudi iz citatov zgoraj navedenih zgodovinarjev (npr. Štih in Simoniti 1996) sklicevala na Karantanijo kot prvo državno tvorbo Slovencev.<sup>73</sup> Po ameriškem religiologu Paulu Mojzesu gre za *mit zemlje in krvi*, sicer glavno značilnost nacionalne mitologije

---

<sup>73</sup> Pojavljajo pa se tudi sveže mitske predstave. Najprej omenimo poudarjanje, skoraj oboževanje geografske podobe dežele. Slovenija naj bi *imela vse*: gore, rodovitno prst in morje. Posebej izstopa tudi športno področje. Športniki postajajo utelešenje slovenskih kreposti – disciplina, volja, prizadevnost – in so tisti, s katerimi vstopamo v veliki svet (Velikonja 1996: 185, 186).

južnoslovanskih narodov. Njegova prva predpostavka je, da je domača gruda sveta in da sodobna država ohranja kontinuiteto srednjeveške. (Mojzes 1994: 39–41) Velikonja (1996) govori mitemu o *naselitvi in zlati eri državnosti*. To je mitska zgodba o rojstvu, nastanku. Pojavita se prva država in njen mitski kralj ter t. i. etnične in zgodovinske meje (Velikonja 1996: 118 – 122).

V času osamosvajanja so pogosta tudi sklicevanja na obdobje »prebujanja narodov«, drugo polovico 19. stoletja, na program Zedinjene Slovenije. »Zamišljali so si tako skupnost, ki bo v eni politični entiteti združevala slovensko govoreče ljudi, ki so tačas bivali v različnih administrativnih enotah in političnih režimih. Po zgledu tedaj v Evropi primordialno konceptualiziranih predstav o narodni-nacionalni skupnosti, so si slovensko populacijo zamislili kot tako skupnost, ki jo odlikuje skupni izvor, jezik, kultura in ozemlje ter neprekinjene kontinuitete teh atributov skozi zgodovino.« (Kneževič-Hočevar 2003: 353)

*»Temeljni trik perspektive nacionalistične zgodovine je razvrščanje diahronih in kontekstualno raznorodnih pojavov, tako da se konstruirajo velike mitske monade: »slovenstvo«, »slovenščina«, »narod«. Nepregledno množico raznovrstnih in močno različnih lokaliziranih kulturnih in jezikovnih praks je npr. mogoče inkluzivno in za nazaj interpretirati in poenotiti kot znake take entitete, vso zgodovinsko faktografijo pa nanizati in predstaviti tako, kot da je bilo »zavedno slovenstvo« ali pa, denimo, »slovenska država« od vedno notranji smisel in cilj zgodovinskega procesa, katerega akter je mitično in dramatično sinhronizirana kolektiviteta: »mi«. Slednja je skupnost živečih Slovencev hkrati z vsemi krvnimi predniškimi linijami tja do pradavnine. Prizorišče tega dogajanja je ozemlje »zgodovinske slovenske poselitve« oziroma, univerzalizirano za vsako kontekstualizacijo skozi čas, »slovenskega etničnega ozemlja«.« (Šumi 2000: 121)*

Sooblikovalci državotvornega diskurza so torej v obdobju »osamosvajanja« Slovenije obnovili prej obstoječo podobo slovenskega naroda in jo izenačili z nacionalno populacijo. V svojih prizadevanjih po utemeljevanju nove slovenske državnosti so znova aktivirali *anahronistično formulo*, po kateri je nacionalna populacija izenačena z nacionalno državo oziroma po definiciji vključuje v svoje članstvo tiste ljudi, ki živijo na skupnem ozemlju in imajo tudi skupno jezikovno, kulturno in zgodovinsko izkustvo (Kreager 1997: 155).<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Tovrstne zgodnje opredelitve nacionalne populacije, ki so jih evropski pisci o nacionalizmu uveljavljali zlasti v drugi polovici 19. stoletja, o naciji niso govorile kot o kulturnih in zgodovinskih tvorbah, nanje so gledali kot

Okvir nacionalnega povezovanja in oblikovanja naroda pa je bila, kot je jasno tudi iz zgoraj navedenega kratkega zgodovinskega pregleda, pri Slovencih predvsem »jezikovno-kulturna posebnost«. »Zgodovinska izbranost Slovencev se imenuje *kultura*. V sodobnem slovenskem mitskem samopredstavljanju - v nasprotju z drugimi južnoslovanskimi narodi, kjer je bila bolj poudarjena *slavna politična zgodovina, vojaška tradicija in verska drugačnost* – je pomen kulture, torej kulturni faktor pomembnejši od religioznega oziroma cerkvenega.« (Velikonja 1996: 173) To izraža tudi pojem *slovenski kulturni sindrom*, kajti slovenska nacionalna zavest naj bi se konstituirala predvsem na področju kulture. Kultura naj bi bila že od tedaj nosilka narodne identitete, steber slovenstva. To naj bi bila tista prepoznavna značilnost, ki naj bi Slovence uvrščala med omikane, umirjene narode, torej v Evropo. Odtod tudi tako velik poudarek zgodovini slovenske pisane besede, na čelu s srednjeveškimi Brižinskimi spomeniki, zapisanimi proti koncu 10. stoletja, nato Stiškimi in Celovškimi rokopisom ter knjigami slovenskih reformatorskih piscev (Velikonja 1996: 176, 177).

Jezikovni element je tako poudarjen tudi pri zgodovinski obravnavi slovenskega narodnopolitičnega programa Zedinjena Slovenija (1884). Poleg združitve vsega slovensko govorečega prebivalstva pod eno državo je namreč vseboval zahtevo po poučevanju in uradovanju v slovenskem jeziku (prav tam: 69).

Za Slovenijo torej lahko rečemo, da je jezik prevzel vlogo posvečenega teritorija, ki ga je bilo treba v zgodovini braniti pred inovacijami in spremembami. Šumijeva (2000) poudarja, da je prav jezikovni argument eden od prijemov zdravorazumskega, vsakdanjega nacionalizma, za katerega je značilen nazor o primordialnem, izvirnem etnosu. Jezikovni argument, ki naravne jezike razvršča okoli »krovnega, vrhovnega umetnega jezika, kot da so prvi in drugi »od vedno« homologni vidiki ene entitete, se v slovenskih razmerah glasi nekako takole: »Slovenščina se je od časov slovanske poselitve razvijala skozi vrsto dialektalnih rab.« Ali celo: »Slovenci smo imeli v Trubarjevem času samo dve možnosti, ali postati narod ali pa izginiti.« (Šumi 2000: 121)<sup>75</sup>

---

na naravne entitete, »organsko spojene« s svojimi ozemlji, imeli naj bi celo »naravne pravice« do takih krajev (npr. van den Berghe 1981: 15-36).

<sup>75</sup> Jezik je torej eden tistih prej omenjenih konstruktov nacionalizma: tisti, ki govorijo isti jezik, pogosto trdijo, da so nacionalno povezani. Prav tako je oblikovanje nacionalne hegemonije pogosto povezano z jezikovno hegemonijo. Billing tako poudarja, da jezike lahko obravnavamo kot konstrukte nove dobe. So rezultat in ne vzrok nacionalističnih procesov in zahtev. »Srednjeveški kmet je govoril. Moderni posameznik pa ne more zgolj govoriti; govoriti moramo *nekaj* – jezik.« (Billing 1995: 29) »Kar je ljubimcu oko – to navadno, običajno oko, s

In slovensko kulturno izginotje bi se skoraj zgodilo, vsaj sodeč po mitemih, ki ju Velikonja poimenuje *jugoslovanska etapa ali medigra ter končna osamosvojitvev* (Velikonja 1996: 136, 137). Predstavljata se kot zmaga kozmosa nad kaosom, balkanski nered in nepredvidljivost naj bi bila končno zamenjana z evropskim redom in sistematičnostjo.<sup>76</sup> Za vse tegobe Slovencev v jugoslovanski Sloveniji naj bi bila namreč kriva prejšnja najmočnejša sila v državi, ki da je zganjala enostranski teror nerazvite province, »juga«, nad zatiranim centrom, severozahodnim delom Jugoslavije, delom industrijsko razvite in omikane Evrope. »Črno-bela opozicija pa ne pušča kaj dosti izbire. Znova se pojavi le ena pot: iz preddverja pekla na jugu, kjer še kolovrati *avet* Jugoslavije oz. neke nove *balkanske federacije*, vodi v drugo preddverje, tisto *mirnega, razvitega sveta*, (Srednje) Evrope.« (Velikonja 1996: 183)<sup>77</sup>

Podobno trditev najdemo tudi pri Vodopivcu (2001), ki opozarja, da je Balkan<sup>78</sup> v slovenskem besednjaku postal bolj »ideja« kot »geografsko ime«, saj »praviloma ni označeval vsega polotoka, temveč predvsem določen večinski (»balkanski«) del jugoslovanskega ozemlja, njegovo prebivalstvo, njegov način obnašanja in politiko njegovih elit.« (2001: 298) V tej »imaginarni podobi« naj bi se konec osemdesetih let, še posebej pa v začetku 90. let, v

---

katerim se je rodil – to je rodoljubu jezik – tisti, ki mu je zgodovina določila, da bo njegov materni jezik. Jezik, ki nas čaka v materinem naročju in od katerega se ločimo šele v smrti, ta jezik oživlja preteklosti, zamišlja sovraštva in sanja prihodnosti.« (Anderson 1998: 172) Narobe je, še poudarja Anderson, če jezike razumemo kot *emblem*e zavedanja narodnosti, kot to počnejo nekateri nacionalistični ideologi; kot zastave, narodne noše, plese in drugo. Najpomembnejše pri jeziku je njegova zmožnost generiranja zamišljenih skupnosti s tem, ko v bistvu oblikuje *specifične solidarnosti*. Navsezadnje so imperialni jeziki še vedno *vernakularji*, in sicer specifični vernakularji v množici številnih drugih vernakularjev (glej Anderson 1998: 149).

<sup>76</sup> Po mnenju Velikonje (1996) razširjene slovenske predstave o Evropi ustrezajo mitologiji Srednje Evrope. Za srednjo Evropo naj bi namreč veljalo razširjeno prepričanje, da je kljub legi na križišču velikih kultur in religij področje kulturnega dialoga, mirnega sobivanja mnogih malih narodov, nekakšna oaza spokojnosti in miru; to pa naj bi jo tudi razlikovalo od Balkana. »Srednja Evropa naj bi bila prej kot karkoli drugega kulturni, civilizacijski pojem oz. stanje duha.« (Velikonja 1996: 154)

<sup>77</sup> »Samopredstave novih republik v sedanji vulgarizirani evforiji nacionalizmov zanemarjajo, celo skrivajo in se sramujejo dejstva, da je bilo *jugoslovanstvo* osvobodilna ideja teh narodov izpod prejšnjih večnacionalnih imperijev.« (Vodopivec v Velikonja 1996: 135) Šele po vzpostavitvi skupne države je bilo *jugoslovanstvo* dojeto kot nova oblika srbskega hegemonizma in beograjskega centralizma, prej pa je jugoslovanska mitologija slonela na nekaj posvečenih elementih: figuri maršala Tita, herojsko-mučeniška osvobodilna vojna, razkol s Stalinom 1948, ljudska armada in prelom s starim izkoriščevalstvom oz. socialno-ekonomska revolucija (Velikonja 1996: 136, 137).

<sup>78</sup> Medtem ko dandanes enciklopedije kot Balkan opredeljujejo Albanijo, Bolgarijo, Grčijo, evropski del Turčije, Bosno in Hercegovino, Srbijo in Črno goro, Makedonijo in Romunijo (npr. Judge 1993: 33), pa Todorova, ki na Balkan zaradi dolgoletne otomanske nadvlade prišteva tudi ozemlje današnje Hrvaške (2001: 64, 65), opozarja, da je diskurz o Balkanu kot kulturno-geografski identiteti, preglasil diskurz, ki konstrukt uporablja kot močan simbol, ki ne samo, da leži zunaj zgodovinskega časa (2001: 31), pač pa ga je tudi v geografskem smislu nemogoče opredeliti. Namreč, »hkrati, ko so Balkan sprejeli in ga pričeli široko uporabljati kot zemljepisni označevalec, že sta ga prežela družbeni in kulturni pomen, ki sta njegov označenec razširila daleč onstran njegovega neposrednega in stvarnega pomena« (prav tam: 51), saj da se »odkritje Balkana uvršča v skupno rubriko načinov, kako ljudje dojemajo razlike« (Todorova 2001: 185).



času vojne v nekdanji SFR Jugoslaviji, vzpostavil kot alternativa Evropi.<sup>79</sup> »Postal je sinonim za prostor, v katerem Slovenci nočejo več biti, Evropa, ki pa seveda prav tako ni pomenila vse Evrope, temveč le evropski Zahod, pa prostor, kamor bi Slovenci radi šli.« (prav tam) V slovenskih razmerah je Balkan torej bolj kot prostorska časovna meja. »V teh primerih je balkanistični diskurz mešanica modernizatorskega progresivizma in samodokazovalnega laskanja, ki naj Evropo in hegemonu napelje k priznanju, da so se domorodci zadosti potrudili in pustili Balkan v mračni preteklosti.« (Močnik 1999: 146) Kuzmanič je tako prepričan, da se je Evropo na prelomu tisočletja na osnovi matrice eksodusa, pobega iz prekletstva komunizma, slavilo kot »boginjo rešitve« (Kuzmanič 2001: 24).<sup>80</sup> Balkan, ki naj bi predstavljal nasprotje evropski prosperiteti, blagostanju in prihodnosti, še dodaja Vodopivec, naj bi namreč postal »označevalec« za zaostajanje, stagnacijo in propad. Te stereotipne sodbe so se v slovenskem medijskem in političnem diskurzu pridružile že omenjenim »evropskim« stereotipom o Balkanu, pa tudi tistim, bolj specifično slovenskim. Večina stereotipov o »južnoslovanskih« sodržavljanih naj bi nastala že v dvajsetih letih prejšnjega stoletja (Vodopivec 2001: 298), zasledili pa so jih v številnih analizah slovenske politične in medijske retorike v 90. letih 20. stoletja in v začetku tega tisočletja (npr. Doupona in drugi 1998, Kuzmanič 1998, 2001, Lenkova 1998, Malešič 2001, Pušnik 1999).<sup>81</sup>

Toš (1999) v sklepu analize javnega mnenja napove glavne zaključke omenjenih raziskav: »Za čas po prvih demokratičnih volitvah (1990 – 1999) je /.../ vse bolj izraženo razlikovanje do drugačnega, do drugega in tujega. To dobiva svoj negativen zven v izražanju nacionalne nestrpnosti, v zanikanju enakih pravic ljudi v okolju in v posameznih primerih celo v agresivnem nacionalizmu.« (Toš 1999: 59) Slednjega je Kuzmanič (1998) označil za

---

<sup>79</sup> Prav vztrajna raba izraza »balkanska« za vojno v Jugoslaviji naj bi tudi na splošno oživila stare stereotipe in ponudila prosto pot nekritičnim posploševanjem tega območja (Todorova 2001: 213).

<sup>80</sup> V času med vojnama, zlasti pa po 2. svetovni vojni je podoba Balkana dobila novo potezo, križano z novim demonom, novim »drugim«, komunizmom. Balkan so tako razglašali za »izgubljenega za zahodni svet« (Roucek v Todorova 2001: 208). Tovrstno pojmovanje se je na nek način ponovilo ob slovenskem osamosvajanju, saj je to hkrati pomenilo tudi prehod na kapitalistični, »zahodni«, »evropski« gospodarski sistem. Od tod tudi, kot je ugotovil Kuzmanič (2003), definiranje nekaterih narodov kot »gensko komunističnih« (npr. Rusi, Srbi) in zato Slovincem tujih (2003: 26).

<sup>81</sup> V ilustracijo medsebojnega odnosa med večinskimi prebivalstvom v Sloveniji in priseljenci iz republik tedaj še skupne SFRJ nekaj citatov iz knjige Silve Mežnarič »Bosanci«. A kuda idu Slovenci nedeljom? (1986): »Tko ne, včasih me res zjezi, k' mi reče, ne, Bosanka al pa k'kšne take stvari; jz jim pa rečem nazaj, ne: ka pa ti Štajerka, al pa kej tacga. K' vem, da ne razume prou vsega, ne ve, kako je to v resnici.« (Mežnarič 1986: 66) »Veste, da vas pogreje, če neč nima zveze s tistim, ko se, mislim, pogovarjate, al pa da pride do kakšnega prepira, pa ti začnejo tam govor't. Pa pejt u Bosno! Pa kaj si sm pršou? Pa ješ slovenski kruh! – To ni beseda...« (Mežnarič 1986: 194)

sodobni rasizem, za »nekakšen sintetičen omnibus-koncept, ki črpa iz vseh časov, tradicij, smeri in stilov in ki mu prav pride vsak argument za dokaz o ... Za dokaz o čem? Najpogosteje ne toliko za dokaz o »slabšosti drugih«, pač pa /.../ za dokazovanje (samo)ogroženosti neke entitete.« (1998: 78) Bodisi fizične ogroženosti posameznikov v njej bodisi kulturne identitete entitete kot celote.

Omenjeni raziskovalci so ugotovili, da so k občutku telesne ogroženosti posameznikov v Sloveniji mediji in politiki prispevali z diskurzivnimi postopki *kriminalizacije*, *abnormalizacije* in *dehumanizacije* priseljencev ter beguncev iz ostalih republik nekdanje SFR Jugoslavije. V analizi člankov Nočne kronike Nedela<sup>82</sup> je Kuzmanič (1998) kriminalizacijo zasledil v naslednji definiciji tujcev: »Vsak od njih besno rad nosi s seboj kakšen kos železja, če že ne pištole, vsaj bokser ali nož. Tudi to naj bi sodilo k njihovi drugačnosti, k etnični posebnosti.« (1998: 54) »Ti begunci namreč povzročajo vse več nereda, motijo navade v mestu ter v posameznih šolskih in športnih objektih... /.../ Res pa je, da je na Jesenicah vse več konfliktov z nacionalnimi razsežnostmi, grožnje z bombami pa se že spreminjajo v resničnost,« pa je primer kriminalizacije in abnormalizacije beguncev iz raziskave Doupone idr. (1998: 19). V njej najdemo tudi izsledke dehumanizacije: »Ne gre za to, da bi podcenjevali, treba pa je vedeti, da je zdravstveno stanje posameznih beguncev že tako hudo načeto, da bi utegnile izbruhniti manjše epidemije. Edina možna rešitev za nove begunce so šotori.« (1998: 21) Pri iskanju vzrokov za zahteve po izobraževalni segregaciji begunskih otrok so Doupona idr. naleteli na argumente o kulturni, celo civilizacijski različnosti. Šlo naj bi za »drugačno civilizacijsko in kulturno raven ter vedenjski vzorec« (1998: 30), zato bi »vključitev tolikšnega števila begunskih učencev preveč spremenila strukturo učencev.« (1998: 28)

Argumenti proti sprejemanju beguncev pa se niso vrteli zgolj okoli bojazni pred »fizičnimi napadi« in »spreminjanjem naše identitete« (v Kuzmanič 1998: 55), šlo je tudi za skrb, kakšen vtis bodo begunci naredili na Tujce z veliko začetnico, torej tujce iz držav članic Evropske unije. Na primer: »Center leži neprimerno blizu mejnega prehoda predor

---

<sup>82</sup> Kriminalizacijo lahko opazimo že pri poimenovanju rubrike. Nočna kronika namreč navadno pomeni rubriko, ki obravnava različne tipe kaznivih dejanj. Takšno poimenovanje pa rubriko, v kateri avtor komentira različne aktualne družbene in politične dogodke, vrednostno negativno obarva že v izhodišču.

Karavanke...« ali pa »Res je, predor je tam. Po svoje je to naša glavna povezava z Zahodom in res se mi ne zdi najbolj primerno...« (v Doupona idr. 1998: 23)<sup>83</sup>

Balkanu in Balkancem se namreč »pripisuje vse slabo, zlasti slabe politične in poslovne navade in vrednote, necivilizirane prakse (stereotip »balkanskega klanja«) in sploh splošno predmodernost. »Balkan je geslo, ki zajema necivilizacijo, večno naravno stanje, nered, nasilje, brezpravje, neolikanost in neomikanost.« (Kovačič 2001: 94)<sup>84</sup>

Vendar so se, poudarja Vodopivec (2001) slovenske predstave o Balkanu spreminjale, »saj so v nekaj manj kot stoletju doživele popoln preobrat – od začetnega naivnega, nekritičnega navdušenja do nič manj skrajnega zanikanja kakršnihkoli slovenskih zgodovinskih in zemljepisnih vezi proti vzhodu in jugu.« (2001: 397) Tovrstno paradoksalnost odnosa bi lahko razlagali s kategorijo »bližnjih drugih« (Čepič in Vogrinčič 2003), s katerimi »nas« ... družijo pomembne opredelitve, kot je denimo krščanstvo (tudi njegova pravoslavna različica, kot že povedano, op. N.V.A.) ali Evropa.

#### 4.2.2 Vmesnost Balkana

Kar Balkan povezuje z Evropo, je dejstvo, da naj bi bila percepcija otomanske dediščine tudi osrednji vir jamstva za obstoj družbene ureditve »balkanskih držav«, saj se jo opisuje kot »najbolj žalostno in najmračnejše obdobje« v zgodovini Balkana (Jireček v Todorova 2001: 279). Tudi sicer je otomansko obdobje vplivalo na naravo balkanskega nacionalizma kot ideologije v 19. stoletju. Kot je razvidno predvsem na t. i. stičnih predelih - v Makedoniji, Bosni, Dobrudži, v Vojvodini, Transilvaniji, Kosovu, pa tudi v samem Carigradu – za katere je kot zapuščina tega obdobja značilna zapletena etnična in verska raznolikost, se je nacionalizem izoblikoval predvsem okoli jezikovnih in verskih identitet. Prav slednje so na omenjenih področjih postale ovira za vključitev prebivalstva muslimanske veroizpovedi. »Kljub dejstvu, da je jezik postal jedro različnih narodnih identitet med

---

<sup>83</sup> Gre za različico »sanitarno – krajinskega argumenta«, kot je eno od argumentacij nasprotnikov gradnje džamije poimenoval Dragoš (2003) in jo opredelil takole: »Na Slovenskem je kulturna krajina slovenska. Slovenskost je njena specifičnost, ki jo je treba ohraniti. Zato vanjo ne sodijo neslovenski tujki (mošeja, minareti), ker potem kulturna krajina ne bi bila več slovenska.« (2003: 49)

<sup>84</sup> Gorazd Kovačič (2001) je našete stereotipe o Balkanu – tudi v njegovem tekstu je izenačen z republikami nekdanje Jugoslavije – zasledil v analizi člankov tednika Mag, in sicer v obdobju med januarjem in aprilom 2001.

balkanskimi kristjani /.../, ni mogel zbrisati temeljne meje med muslimani in kristjani, ki se je utrdila v stoletjih otomanskega vladanja.« (Todorova 2001: 271) Ironija pa je, dodaja Todorova, da je balkanskemu nacionalizmu, ki je dokončno pometel z dozdevno skupnostjo pravoslavnih kristjanov, uspelo ohraniti enotno podobo muslimanske skupnosti, ki jo je dosledno obravnaval kot zaključeno enoto s specifičnim duhovnim ozračjem. »Z drugimi besedami: krščansko prebivalstvo na Balkanu je med seboj govorilo jezik nacionalizma, njegova drža do muslimanov pa je ostala v polju diskurza nediferenciranih verskih skupnosti. Izraz te krščanske drža je bila nenehna in diskriminacijska raba naziva Turek za opisovanje muslimanov sploh, na katero še vedno naletimo v mnogih delih Balkana.« (prav tam: 272)

Balkan se je na ta način izoblikoval predvsem kot mejno območje med islamom in krščanstvom. Pravoslavja<sup>85</sup> namreč kljub »sovrastvu, ki ga je zbuvalo med katoliki, niso pojmovali kot vere na prehodu med islamom in katolištvom, navadno so poudarjali nepremostljivo zapreko med krščanstvom (tudi njegovo pravoslavno različico) in muslimansko vero.« (Todorova, 2001: 46) Že v začetku 20. stoletja, ko so izraz Balkan zlasti v časopisju začeli uporabljati kot simbol in ne zgolj kot geografski pojem, so mu nadedli oznako »druga Evropa«, sicer pa naj bi za njegov skrivnostni videz poskrbel odboj svetlobe z Orienta: »Lux Balcanica est umbra Orientis.« (Todorova 2001: 42–66) Zato tudi ne čudi debata o *balkanski različici orientalizma* (Jeffs 2005). Ta, denimo, »predstavlja balkanski subjekt kot nekakšen *automaton*<sup>86</sup>, ki ga motvira etnocentrično nasilje in ki ni zmožen vladati samemu sebi. Zato je potrebna heroična intervencija Zahoda, ki z institucijami, kot so EU, OVSE, NATO in ZN, bdi nad Balkanom in njegovimi narodi, dokler ti ne bodo dorasli nalogam sodobne politike.« (Jeffs 2005: 306) In še: »Barbare zahodne Evrope so izključili iz centrov vzhodne civilizacije.« (Barraclough 1963: 8) Od tod tudi takšne opredelitve Balkana v številnih zgodovinskih knjigah in potopisih iz prve polovice 20. stoletja:

*»Nekaj, kar se izmika opredelitvi – telo Vzhoda, vendar brez duha. /.../ Nekaj čudaškega je v njihovem vedenju, preveč glasni so, prenagljeni, preveč nestrpni /.../ Vsepovsod se pojavljajo čudaški, neverjetni posamezniki – nizkih čel, brezizraznih oči, štrlečih ušes, oteklih spodnjih ustnic. /.../ V duhovnem smislu so ta bitja brez doma; niso več*

<sup>85</sup> Todorova glede na že omenjeno geografsko opredelitev Balkana pravoslavno vero opredeli kot na tem območju prevladujočo (2001: 46).

<sup>86</sup> Izraz *Automaton* izhaja iz grške besede *automatos*, ki pomeni »tisti, ki deluje na lastni pogon«, bolj pogosto pa se uporablja za označevanje neelektričnih naprav, ki se premikajo; na primer ura kukavica. Prisposodobno s tem izrazom označujejo brezglavega privrženca kakšne ideje. (<http://en.wikipedia.org/wiki/Automaton>, 12. 1. 2007)

*orientalci, vendar še niso Evropejci. Niso se osvobodili slabosti Vzhoda, vendar se tudi niso priučili nobene čednosti Zahoda. /.../ To je sesipajoči se Orient, izdajalski ubežnik iz samega sebe, brez fesa, brez tančice, brez korana.» (Ehrenpreis v Todorova 2001: 197)*

*»Bolj kot geografsko ima ta pojem povsem drugačno konotacijo. Prizvok nekakšne nedoumljive divjosti v samih nedrih omikanega sveta; regresivne odmaknjenosti od čustveno izpraznjene (post)industrijske civilizacije v nedostopne starodavne strasti in navade. Pridih živega avanturizma, ki je Zahod zadnjič spreletel v jeku romantike; odmev klica krvi mrkih in brkatih moških, ki se nikoli zares ne ločijo od orožja; neukinljivih nasprotij med modernostjo in tradicionalnostjo, vero in ideologijo, nacionalizmi in nadnacionalnimi enolončnicami.» (Velikonja 1996: 117)*

Todorova je prepričana, da razlogi za stereotipizacijo Balkana – najpogosteje se ga povezuje z barbarstvom<sup>87</sup>, divjino, surovostjo, nestabilnostjo<sup>88</sup> – ki naj bi se uveljavila zlasti po balkanskih vojnah 1912 – 1913 (2001, 25), tičijo v prehodni geografski legi Balkana med Evropo in Orientom, zato se zanj poleg metafore meje pogosto uporablja tudi metafora mosta, neposredno povezana s književnim delom Iva Andriča Most na Drini (Todorova 2001: 43–47): »Osebe ali pojavi v prehodnih razmerah /.../ zaradi svoje nedoločljive narave veljajo za nevarne – ker so v nevarnosti same in projicirajo nevarnost na druge.« (Douglas 1970: 191, 192)

Še več. Balkan ne samo, da je prehod, most, meja. »Meja ni dokončno začrtana, od tod tesnoba.« (Močnik 1999: 146) Tudi Todorova podobno opozarja, da je Balkan v geografskem smislu nemogoče opredeliti. Pomembnejši naj bi bil namreč v vlogi simbola, generatorja razlik z Evropo. (Todorova 2001: 185). Omenjeni stereotipi o Balkanu, za katere je Todorova prepričana, da so jih in jih še oblikujejo »rodovi zgodovinarjev, pesnikov, pisateljev, novinarjev in drugih razumnikov pa politikov«, ki širijo to predstavo v širših plasteh prebivalstva (2001: 277, 278), pa naj bi izvirali iz tolmačenja prihoda Otomanov kot

---

<sup>87</sup> Koncept barbarstva se je, razlaga Mikkeli, prvič pojavil v antični Grčiji. Beseda *barbaros* je namreč pomenila jecljajočega človeka, človeka, ki ni znal govoriti grško, take ljudi pa so obravnavali kot inteligenčno manj sposobne, kot nasprotje razumu, človeku. V srednjem veku je izraz »barbarski« pridobil novo dimenzijo. Z njim so označevali nekrščansko in zato neevropsko prebivalstvo. Že v tem obdobju se je torej, opozarja Mikkeli, in prav ob uporabi pridevnika barbarski rodila opozicija med »despotskim vzhodom« in »svobodi naklonjenim zahodom«. (Mikkeli 1998: 7, 8)

<sup>88</sup> Todorova balkanizacijo označuje kot sopomenko za vrnitev k plemenskemu, zaostalemu, primitivnemu, barbarskemu (2001: 25), Slapšakova pa balkanizacijo definira kot »metonimični pojem za označevanje nestabilnosti, surovosti, čudaških pravil obnašanja«. (2001: 8).

pretrganja naravnega razvoja jugovzhodnih evropskih družb in kot dokončno ločitev od dogajanja v Evropi (prav tam).

Za Slovenijo je torej Balkan »bližnji drugi«. V tej skupini tujcev sicer obstajajo sovražniki, ki nas neposredno ogrožajo in s katerimi se zapletamo v vojne – tudi do izničenja, pa vendarle to nikoli niso absolutni sovražniki. »V spremenjenih okoliščinah lahko postanemo zavezniki, take spremembe pa se lahko dogajajo v relativno kratkih časovnih obdobjih, tudi v okviru ene same generacije.« (Čepič in Vogrinčič 2003: 333) V primeru »absolutnih drugih«, »kjer je drugost povsem negativna, saj z njimi ne delimo nikakršnih signifikantnih skupnih točk (denimo religije ali vsaj širše identitete, kot je evropska)«, pa naj bi premirje ne bilo mogoče. »Takšen sovražnik so Turki, ki nas konstruirajo kot Evropejce in tudi kot kristjane – danes jih v tej vlogi vse bolj nadomeščajo muslimani, ki so po padcu železne zavese /.../ najbližji jasno določljivi tujec – po dogodkih poznega poletja 2001 še toliko bolj.« (Čepič in Vogrinčič 2003: 332)<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Na tem mestu še ilustracija sodobnega hrvaškega nacionalizma-kot-ideologije in nacionalizma kot načina vedenja (Kellas 1991). Podobno kot v Sloveniji tudi za Hrvaško lahko določimo dve kategoriji tujcev. Primerljivo z ostalimi državami Balkana tudi za Hrvaško Turki oziroma Islam zgodovinsko gledano predstavljajo absolutne druge, Balkan oziroma ostale republike nekdanje Jugoslavije (z izjemo Slovenije) pa relativne druge. Poudariti pa moramo tudi specifičen odnos do Srbov in srbske manjšine na Hrvaškem. Medtem ko hrvaški nacionalizem sicer, prav tako podobno kot slovenski, gradi na mitih zlate ere državnosti, jugoslovanske etape ali medigre in končne osamosvojitve (Velikonja 1996), pa njeno »evropskost« dokazujejo predvsem skozi krščansko tradicijo. Poglejmo nekoliko podrobneje. Na Hrvaškem se je v obdobju osamosvajanja začela »obnova spomina naroda in mišljenja po Hrvaško« (izraz upokojenega duhovnika A. Bakoviča, v Velikonja 1998: 304), seveda v smislu mitskega pretiravanja. Začeli so se namreč pojavljati miti o »nepretrgani tisočletni hrvaški državnosti«, o tem da je »hrvaški narod najstarejši«, o »večni Hrvaški«. Izpostavljena je njihova sužnost v času obeh Jugoslavij in kontinuirano nasilje nad njimi (npr. marši smrti oz. križev pot po vojni vrnjenih hrvaških kolaboracionistov). Spodbuja se tudi občutek ogroženosti od vsepovsod, saj se izkaže za primerno sredstvo za homogeniziranje prebivalstva in njegovo motiviranje za točno določene cilje (Velikonja 1998: 304) V ilustracijo citat duhovnika Anteja Bakoviča: »*Našega hrvaškega človeka je treba osvoboditi komunističnega totalitarizma, zablode jugoslovanstva, prakse srbskega ropanja, podkupovanj in korupcije, podedovanega osmanskega mišljenja v smislu »bo že kako, sploh pa to lahko storimo jutri«, pa tudi novo nastalega suženjstva zahodnoevropskemu deviznemu mamonu.*« (Mihaljevič 1994) »Hrvaški narodni preporoditelj« so konec 80. in v začetku 90. let 20. stoletja obnovili staro pravaško geslo: »Hrvaško Hrvatom!« To je bila od konca 19. stoletja precej močna opcija hrvaške nacionalne mitologije in je temeljila na ekskluzivističnih prizadevanjih za *neodvisno rimskokatoliško Hrvaško* ali za njeno avtonomijo znotraj habsburške monarhije. T.i. *pravaši*, zbrani predvsem v Hrvaški stranki prava so se sklicevali na zgodovinsko kontinuiteto hrvaške države in na njeno zgodovinsko pravo. Vodil jih je prvi hrvaški javni nasprotnik jezikoslovnih reform Vuka S. Karadžiča in avtor omenjenega gesla Ante Starčević (1823-1896). Njegovi privrženci so ga imenovali Stari ali Oče Domovine. Z Evgenom Kvaternikom (1825-1871) je oblikoval velikohrvaški koncept, ki se je direktno zoperstavljal vsem vidikom ilirizma. Njuna maksima je bila »Ni pod Beč ni pod Peštu, nego samo za slobodnu, samostalnu Hrvatsku!« ali »Od Soče do Foče, od Alp do Drine, od Albanije do Donave in do Timoka.« Šlo je torej za razširjeno restavracijo srednjeveške hrvaške državnosti v času njenega največjega obsega, v katero so všteli tudi Bosno in Hercegovino. (Velikonja 1998: 133-141) Takšne ideje so podpirali tudi nekateri hrvaški zgodovinarji: BIH naj bi bila neločljivo povezana s srednjeveško Hrvaško. (Redžić 1961: 71) Podobno je tudi nekdanji hrvaški predsednik Franjo Tuđman v letih vojne na

Gingrich (1998: 121-126) govori o *obmejnem orientalizmu*. V skladu s Saidovo (1996) teorijo naj bi šlo za orientalistične diskurze, ki so se pojavili na tistih območjih »evropske periferije«, ki so bila v preteklosti v neposrednih odnosih z muslimanskimi imperiji, kakršen je npr. Otomanski imperij. V teh regijah, torej tudi v Sloveniji in republikah nekdanje Jugoslavije, naj bi bil orientalizem bogato prisoten predvsem v ljudski in popularni kulturi. Šlo naj bi za »relativno koherenten niz metafor in mitov«, ki gradi na zgodovinskem mitu o *antemurale christianitatis*<sup>90</sup>, o trajajoči misiji krščanskih dežel v obrambi krščanske meje. V

---

območju nekdanje Jugoslavije večkrat poudaril, da naj bi bili Muslimani iz BIH del »hrvaškega etničnega telesa« in »nesporno hrvaškega porekla«, BIH in Hrvaška pa naj bi oblikovali »nerazdružljivo geografsko in ekonomsko celoto« (Malcolm 1996: 218). Hrvaška naj bi bila zato »pripravljena evropeizirati bosanske Muslimane« (Sells 1996) Leta 1998 je Tudjman izjavil: »Zgodovina me bo – kot rešitelja zahodne civilizacije – uvrstila ob bok Francu.« (Velikonja 1998: 305) Poleti istega leta se je na Hrvaškem ob predlogu, da bi v Zametu ob Reki zgradili drugo džamijo na Hrvaškem, vnela polemika. Trije nekdanji hrvaški borci so v posebnem pismu zagrozili, da se bodo v tem primeru javno sežgali pred stavbo mestne vlade. Protestno pismo so podpisali tudi Zamečani, »domačini, pripravljeni na smodnik in klanje«, naslovljeno pa je bilo na »islamsko-romsko-albanski smrdljivi gnoj«. V njem so zapisali tudi, da bi tam postavljen »minaret razglašal, da so Evropo s tega območja izkoreninili«. (Velikonja 1998: 327, 328) Vse od dunajskega katoliškega kongresa leta 1877 in prvega vsehrvaškega katoliškega kongresa septembra 1900 namreč predstavlja rimskokatoliška cerkev na Hrvaškem temelj nacionalne identitete. (Ekmečić 1973: 33, Velikonja 1998: 142, 143) V tem času je namreč na pobudo krškega škofa Antona Mahniča nastalo Hrvaško katoliško gibanje, ki se je med drugim zoperstavljalo južnoslovanskim stremljenjem, zato so v tem času pravaši ekskluzivistično hrvaško nacionalno idejo tesneje navezali na rimskokatoliško vero. (Velikonja 1998: 143) Tudi obnovljeni hrvaški nacionalizem z začetka 90. let je vseboval mnoge religijske značilnosti Hrvatov, ki jih zgodovinarji obravnavajo kot najmanj sekulariziran narod nekdanje Jugoslavije (Velikonja 1998: 323) Ali drugače, znova se je začela utjevati zveza med hrvaško nacionalno in religijsko identiteto (Cohen 1998: 62) Primer iz revije Veritas, jeseni leta 1992: »*Kristusov križ poleg hrvaške zastave, hrvaški škof zraven predsednika hrvaške vlade. Hrvaški duhovnik in učitelj sta spet skupaj v šoli... Gardisti nosijo rožne vence okoli vratov... Cerkev je zadovoljna, ker se je njeno vodstvo otreslo dvojnega suženjstva: srbskega in komunističnega.*« (Mojzes 1994: 130) Katoliška cerkev na Hrvaškem je skušala delovati v smeri rimskokatoliškega integriteta: pojavljale so se zahteve po duhovnem preporodu naroda in o nujnosti rimskokatoliške pripadnosti Hrvatov. Poudarjala se je bogata verska zgodovina Hrvatov, njihova glagoljaška tradicija, zvestoba Vatikanu (Velikonja 1998: 324). Mojzes (1992) ugotavlja, da naj bi bila katoliška cerkev na Hrvaškem vezana na hrvaški nacionalizem, njeni škofje pa naj bi spodbudili nacionalno-religijska nasprotja. Boj proti prejšnjemu režimu in pravoslavnim Srbom naj bi bil tako boj med dobrim in zlim, med katolištvom in komunizmom, kulturo in barbarstvom, civilizacijo in primitivizmom, demokracijo in diktaturo, ljubeznijo in sovraštvom (Mojzes 1992: 391, 392). Kot dokaz hrvaškega katolištva so mediji, pa tudi zgodovinarji navajali dejstvo, da je bil Vatikan med prvimi državami, ki so priznale samostojnost Hrvaške, za tovrstno samopotrjevanje pa sta bila pomembna tudi obiska papeža Janeza Pavla drugega na Hrvaškem leta 1994 in 1998 (Velikonja 1998: 329). Na zaskrbljujoč odnos do manjšin na Hrvaškem opozarjajo predvsem mednarodne nevladne organizacije. Human Rights Watch tako na primer v poročilu septembra 2006 ugotavlja grobe kršitve pravic etničnih manjšin, še posebej srbske (HRW 2006). Poročilo opozarja na napade na pripadnike srbske manjšine, tudi umore in zastraševanja, izgubo stanovanjskih pravic in omejen ter zato diskriminatoren dostop do služb v hrvaški javni upravi. Tudi analiza hrvaških medijev je pokazala, da so bili pripadniki srbske manjšine najpogosteje stereotipizirana etnična skupina (Vilović 2005). Izjema niso niti Bošnjaki. »Zapomnili si bomo poročanje hrvaške javne televizije iz časa hrvaško-bošnjaških spopadov. Pripadniki bošnjaškega naroda so na splošno označevali za »balije«, »mudžahedine«, »fundamentaliste« in »islamske fanatike.« (Vilović 2005)

<sup>90</sup> Izraz *Antemurale Christianitatis*, ki v prevodu pomeni *obzidje krščanstva* se je uveljavil v obdobju turških vpadov. Obrambno krščanskih držav (tako pravoslavnih kot katoliških) je z omenjeno besedno zvezo leta 1519 poimenoval papež Leon X. V literaturi najpogosteje z *antemurale christianitatis* povezujejo Hrvaško (npr.

teh reprezentacijah je Islam izenačen s klasičnimi vojaškimi vdori in roparskimi pohodi (Kalčič 2005), v novejši različici pa tudi s terorizmom.

### 4.3 Značilnosti slovenske nacionalne identitete

V četrtem poglavju smo ugotovili, da si je Slovenija vse od osamosvojitve kot temeljni zunanjepolitični cilj zastavila vključitev v Evropsko unijo. Po interpretaciji obravnavanih zgodovinarjev (npr. Prunk 1992) je sicer Slovenija svojo evropskost dokazala že s samo osamosvojitvijo, ko naj bi slovenski narod postal enakopraven drugim evropskim narodom. Prunk (npr 1987: 6) prav tako zagovarja stališče, da je oblikovanje samostojne države izpolnitev *naravne pravice* Slovencev kot naravnega in zgodovinskega naroda. Takšno pojmovanje je prevzel tudi po osamosvojitvi prevladujoči politični, pa tudi medijski diskurz, ki je v grobem nacionalno populacijo izenačil z nacionalno državo, po zgledu evropskih nacionalizmov iz 19. stoletja (Kreager 1997: 155). V primeru slovenskega nacionalizma je bil poudarek predvsem na skupnem kulturnem izkustvu, še posebej na jeziku. (Šumi 2000, Velikonja 1996). Zaradi omenjene značilnosti slovenskega nacionalnega diskurza, ki je Slovenijo izenačil z državo Slovencev, so - sodeč po številnih raziskavah medijskega in političnega diskurza predvsem v 90. letih 20. stoletja (npr. Doupona in drugi (1998), Kuzmanič (1998, 2001), Lenkova (1998), Malešič (2001), Pušnik (1999) Toš (1999)) - tisti, ki na primer niso govorili slovensko, postali tarča sovražnega govora, postali so nezaželeni. V omenjenih raziskavah ugotavljajo, da so bili to predvsem priseljenci iz ostalih republik nekdanje Jugoslavije. Poosebljali naj bi namreč negativne stereotipe o Balkanu kot nasprotju Evrope.

Koncept Slovenije kot nacionalne države in sovražni medijski ter politični diskurz o priseljencih iz republik nekdanje SFRJ, po našem mnenju predstavljata bistveni diskurzvini okvir, na podlagi katerega bi lahko njegovi naslovniki, potencialno so to vsi prebivalci

---

Chaeuble 2006, Jalušič 2004) , saj naj bi prav sodobni hrvaški politični in medijski diskurz razvila mit o Hrvaški kot braniku Evrope pred Turki. Baskar (v Kalčič 2005) ugotavlja, da je za sodobna mite o *antemurale christianitatis* značilno samopripisovanje krščanske premoči in degradacija islamskega »nasprotnika« (2005: 202)



Slovenije, oblikovali svoje nacionalne identitete. Ker po Tamirjevi (1993) zagovarjamo individualističen pogled na nacionalizem, menimo, da na podlagi omenjenega diskurzivnega okvira ne moremo sklepati o dejanskih nacionalnih identitetah posameznikov.

Poudariti pa je treba, da se je zlasti po terorističnih napadih na Združene države septembra 2001, omenjeni diskurzivni okvir dopolnil (Čepič, Vogrinčič 2003). Razliko, po pojmovanjih strukturalistov bistveni element vsake identitete (npr. Hall 1991), znotraj obravnavanega diskurzivnega okvira, ki kot rezultat oblikuje idealni tip, prav tako konstrukt *Slovenca*, ne predstavljajo zgolj priseljenci iz republik nekdanje Jugoslavije, pač pa tudi muslimani.

## 5. ISLAMSKA VERSKA SKUPNOST V SLOVENIJI

Po podatkih zadnjega popisa prebivalstva v Sloveniji leta 2002 se je za pripadnike islamske verske skupnosti izreklo 47.488 oziroma 2,4 odstotka polnoletnih slovenskih državljanov (Šircelj 2002: 73).<sup>91</sup> Približno 80 odstotkov se jih je v Slovenijo priselilo iz Bosne in Hercegovine, večina ostalih pa iz pokrajine Sandžak v Srbiji in Črni gori, Črne Gore in Kosova ter iz Makedonije (Isaković 1990: 7).

Islamska skupnost Slovenije je decembra 1994 postala zunajteritorialna enota Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine. V institucionalnem pogledu je torej Slovenska islamska skupnost bošnjaška. Med 80 in 90 odstotkov njenih članov je Bošnjakov, ostalo so Albanci, Romi, Turki in študenti iz držav Gibanja neuvrščenih. V skupnost je včlanjenih približno 6500 družin, kar pomeni približno 26.000 članov. (Kalčič 2005: 202) Od maja 2006 je na seznamu registriranih verskih skupnosti Urada vlade za verske skupnosti tudi Slovenska muslimanska skupnost<sup>92</sup>. Muslimansko skupnost je ustanovil nekdanji mufti Osman Djogić, ki si je prizadeval za popolno avtonomijo Islamske skupnosti Slovenije, sicer podrejene

---

<sup>91</sup> Predstavniki Islamske skupnosti sicer trdijo, da je muslimanov veliko več, med 50.000 in 100.000. (Pašič 2002: 107)

<sup>92</sup> Na tem mestu pojasnimo, da v magistrskem delu »islamska skupnost« pisana z malo začetnico pomeni muslimane na splošno in ne kakšne krovne organizacije, pod katero bi bili organizirani.

Islamski skupnosti v Bosni in Hercegovini. Po Djogićevih navedbah naj bi namreč četrtna muslimanov v Sloveniji ne bila bošnjaške narodnosti (<http://www.rtv slo.si/>).<sup>93</sup>

Tik pred razpadom SFR Jugoslavije je Popović (1990) muslimane v tedanji skupni državi, katerih točno število naj bi ne bilo znano, gibalo pa naj bi se okoli treh milijonov (1990: 25), kategoriziral takole:

*»Tri glavne skupine živijo: v **Bosni in Hercegovini** (Muslimani – z veliko začetnico – muslimanske nacionalnosti, muslimani srbske nacionalnosti, muslimani hrvaške nacionalnosti; vse skupaj okoli milijon in pol do dva milijona ljudi); v Srbiji, v avtonomni pokrajini **Kosovo** (največ albanski muslimani, nekaj več od milijona in nekaj deset tisoč turških muslimanov); nazadnje v **Makedoniji** (makedonski muslimani, katerih natančno število ni znano), plus nekaj sto tisoč albanskih muslimanov, plus sto tisoč turških muslimanov. Tem trem skupinam moramo dodati nekaj deset tisoč muslimanov v **Črni gori** (črnogorski muslimani in albanski muslimani), nato nekaj deset tisoč romskih muslimanov, pa tudi na desetine tisočev ostalih muslimanov, ki pripadajo različnim omenjenim nacionalnostim, živijo pa razdrobljeno po vsej državi.« (Popović 1990: 25)*

Da bi razjasnili morebitne nejasnosti v poimenovanju bomo v naslednjem poglavju s tega vidika obravnavali najštevilčnejšo muslimansko skupnost z območja nekdanje Jugoslavije, in sicer iz Bosne in Hercegovine.

## 5. 1 Muslimani iz Bosne in Hercegovine

Muslimani iz Bosne in Hercegovine so večinoma bošnjaške narodnosti. Bošnjaki pa so, kot navajajo enciklopedije, »slovanski narod, južnoslovanska skupina. Pojavijo se v 15. in 16. stoletju, ko je množična islamizacija v Bosni dodala slovanski etnični in kulturni osnovi

---

<sup>93</sup> Vodja Muslimanske skupnosti Osman Djogić pravi, da mu je pristopne izjave takoj po ustanovitvi skupnosti predalo 100 vernikov. Tajnik Islamske skupnosti v Sloveniji Nevzet Porić pa je zavrnil, da ustanovitev nove skupnosti med verniki ni povzročila razprtij, saj da so krajevni odbori podprli Islamsko skupnost, ki je bila v Sloveniji registrirana leta 1976. (<http://www.rtv.si/>) Septembra 2006 je tajnik Muslimanske skupnosti Edin Kumalić na vprašanje o številu članov in njihovi narodnostni pripadnosti, odgovoril: »Za potrebe registracije Slovenske muslimanske skupnosti je bilo zbranih več kot sto pristopnic. Zbiranje članstva se še vedno nadaljuje. Trenutno Vam še ne moremo posredovati točnega števila članov, podatkov o narodni pripadnosti pa zaenkrat sploh ne zbiramo. Na prvi pogled pa se zdi, da je Slovenska muslimanska skupnost v tem pogledu precej heterogena.«

ново kulturno in civilizacijsko nadgradnjo.« (Bihalji-Merin idr. 1975: 675) Sedanje ime je 27. septembra 1993, na ustanovnem zasedanju sabora federacije BIH, zamenjalo dotedanje ime Muslimani, ki je bilo v veljavi od konca 19. stoletja (Isaković 1990: 8).

Izraz Bošnjak so v uradni korespondenci začeli uporabljati v času otomanske vladavine (Isaković 1990: 7).<sup>94</sup> Stoletje in pol dolgo obdobje, med 15. in 17. stoletjem, hkrati predstavlja tudi čas masovne, vendar nenasilne islamizacije dela bosanskega prebivalstva, čas opuščanja bogomilstva oziroma patarenske vere, ki je veljala za krščansko herezijo, in čas drobitve enotne srednjeveške bosanske etnije (Kržišnik-Bukič 1996: 66). Dokončna institucionalna polarizacija na tri osnovne »nacionalne« skupnosti po verskem kriteriju pa nastopi leta 1910, v času avstroogrške vladavine. Vpeljala jo je tedanja ustava BIH. Polarizacija je praktično pomenila: katoliki so Hrvati, pravoslavci so Srbi, muslimani so Muslimani. (prav tam: 30)

Predstavniki Muslimanov so se takrat uprli izrazu »Mohamedanec«, ki se je za poimenovanje pripadnikov islamske veroizpovedi v BIH začel uporabljati po avstroogrski okupaciji leta 1878, služil pa je kot uradniški izraz. Zahtevali so izključno uporabo imena Musliman. (Isaković 1990: 8) Said (1996) razlaga, da je »mohamedanec« popolnoma zgrešen izraz za označevanje muslimanov, ustvarili pa naj bi ga krščanski misleci. »Ker je bil temelj krščanske vere Kristus, so povsem zgrešeno domnevali, da je Mohamed za islam isto kot Kristus za krščanstvo.« (Said 1996: 83)

Z izrazom »Turek« pa so muslimane označevali že v evropskih poročilih v 17. stoletju. (Kržišnik-Bukič 1996: 24), še konec osemdesetih let 20. stoletja pa so ga za označevanje Muslimanov uporabljali Hrvati in Srbi v BIH. Takšni so vsaj rezultati tedanje raziskave med ruralnim prebivalstvom (Kržišnik-Bukič 1996: 58), ki priča tudi o tamkajšnjem nerazdružljivem prepletanju etnične in religijske komponente. Ruralno prebivalstvo naj bi se namreč na predvečer vojne v Bosni in Hercegovini (1992-1995) razlikovalo pretežno po verski pripadnosti, o narodnosti naj bi sploh ne razmišljali (prav tam).<sup>95</sup> Tone Bringa (1997)

---

<sup>94</sup> Različica imena »Bošnjak«, in sicer »Bošnjani« naj bi se pojavila že v srednjem veku. Sodeč po dokumentih iz 10. stoletja, naj bi se prebivalci območja ob zgornjem toku današnje reke Bosne oziroma prebivalci »Horion Bosne«, državnice Bosne, imenovali Bošnjani. V kontekstu »dobri Bošnjani« pa naj bi ime označevalo predvsem versko pripadnost, in sicer bogomilski veri (Kržišnik-Bukič 1996: 15).

<sup>95</sup> Vse do vojne v 90. letih naj bi bila BIH vsaj približek religijskega, pa tudi etničnega in kulturnega mozaika, ki naj bi kot celota tvoril neko samosvojo *bosansko* identiteto (Kržišnik-Bukič 1996: 59) Tako naj bi bilo, poudarja

tako poroča, da so informatorji v vasi Dolina v osrednji Bosni, kjer so pred vojno živeli tako muslimani kot katoliki izraza *vera* in *nacija* uporabljali kot sopomenki. Še več. Če te je kdo vprašal po nacionalnosti, je bilo verjetneje, da ga je zanimala tvoja vera. Avtorica meni, da so se prebivalci Doline v času njenega terenskega dela razlikovali glede na versko pripadnost, kar jim je predstavljalo poseben tip etnične razlike. Bringa zato govori o etnično-religioznih bosanskih skupinah. (Bringa 1997: 36)<sup>96</sup>

Velikonja (1998: 26) je prepričan, da ima razvoj muslimanske narodne identitete v Bosni in Hercegovini precej podobnih značilnosti kot razvoj srbske ali hrvaške, od njiju pa se razlikuje zaradi posebne teže, ki jo ima verski element. Bakić tako trdi, da je vera mati muslimanskega naroda (Bakić 1994: 96), islam pa naj bi se oblikoval tudi kot neodvisen kulturni sistem. (1994: 63)

Izraz Bošnjak danes v Bosni predstavlja uradno nacionalno oznako za vse bosanske muslimane. Ker je bila uvedena kot nacionalno ime na osnovi verske pripadnosti islamu, se je med Bošnjaki odprlo veliko vprašanj o povezavi med bošnjaštvom in islamom. Islamska skupnost in Bošnjaška kulturna zveza Slovenije Bošnjake uradno predstavljata kot homogeno skupnost, terenska raziskava Špele Kalčič (2005) pa je pokazala, da so percepcije bošnjaštva in njegove povezave z islamom med Bošnjaki v Sloveniji heterogene in zapletene.

## 5. 2 Identiteta Bošnjakov v Sloveniji

Razlika v veroizpovedi je z vojno za mnoge Bošnjake v Sloveniji postala pomemben vidik etničnega razmejevanja, četudi vere nikdar niso prakticirali. »Tako so mnogi (Jeseničani, op. N.V.A.) izjavili, da je pravzaprav islam tisto, po čemer se razlikujejo od drugih bosanskih skupin /.../ Religija je po mnenju mojih sogovornikov edino konkretno dejstvo, na osnovi katerega se Bošnjaki, Hrvati in Srbi med seboj razlikujejo.«(Kalčič 2005:

---

Durakovič (1993) na območju Bosne in Hercegovine že več kot petsto let. Tudi bogomili naj bi namreč ne gojili sovraštva do pripadnikov drugih verskih sekt: »Bosna je bila že takrat edini prostor na evropskem kontinentu, kjer so se v duhu tolerance razvijale različne veroizpovedi. Problem je bil v tem, da je bila že vnaprej proglašena za kužno, heretsko, pogansko ipd., zaradi česar so jo postavili v položaj večnih osvajanj, prisvajanj, krstitev in v položaj predmeta spopadov med Vzhodom in Zahodom oz. med pravoslavljem in krščanstvom.« (Durakovič 1993: 26)

<sup>96</sup> Bringa (1997: 34, 35) in Čičak-Chand (1999: 266-269) menita, da je delitev po veroizpovedi dediščina otomanskega miletskega sistema, ki je prebivalce Bosne delil na administrativne enote na osnovi religiozne pripadnosti. Dediščina miletskega sistema naj bi se tako manifestirala v sodobnem sovpadanju pripadnosti posameznim religijam in nacionalnim skupinam Bošnjaki, Hrvati in Srbi (prav tam).

207) Kalčič (2005) pa, zanimivo, ugotavlja tudi, da medtem ko številni Bošnjaki v Sloveniji religijske razlike v razmerju do Srbov in Hrvatov obravnavajo kot neprehodne, pa te iste razlike v odnosu do Slovencev večinoma razumejo kot premostljive. (Kalčič 2005: 207, 208)

Zanimiva je tudi notranja klasifikacija bošnjaške skupnosti. Glavi kriterij delitve je interpretacija islama. Del vernikov namreč prakticira »pravoverni islam«, na razvoj katerega so med vojno v BIH vplivali tuji verniki, večinoma iz Jordanije. Gre za t.i. neo-salafiste, ki zagovarjajo striktno interpretacijo korana. Kalčič (2005) ugotavlja, da na Jesenicah tej skupini pripada približno 20 mlajših posameznikov. Večina ostalih pripadnikov islamske skupnosti jih označuje tudi za »vehabije«, »mudžahedine« in »ekstermiste« in jim pripisuje »domnevno zaostalost neevropskih muslimanskih kultur«. (Kalčič 2005: 216)

*»Muslimani, s katerimi sem imela stike, navajajo, da so bili kot priseljenci s področij nekdanje Jugoslavije med Slovenci dolgo časa videni kot homogena skupina. Vse do slovenske neodvisnosti in začetka vojne v Bosni naj bi se po njihovem pripovedovanju kolektivno razmejevali v razmerju do Slovencev, ne glede na versko ali »nacionalno« pripadnost. Navajajo, da je oznaka Bosanci dolgo časa veljala za nekakšno zbirno ime vseh prišlekov iz drugih jugoslovanskih republik, ne samo za tiste, ki so v Slovenijo prišli iz Bosne. Jeseničani so mi tako pripovedovali, da se večini Slovencev ni zdelo pomembno, kateri »naciji« pripadajo, in da so jih tisti, ki jih je motila njihova prisotnost, v skladu s tem domov pošiljali na svojevrsten način: »Bosanci, pejte nazaj u vašo Makedonijo!«« (Kalčič 2005: 199)*

Šele z vojno v BIH se je klasifikacija priseljencev iz nekdanje Jugoslavije v Sloveniji izpopolnila, verska pripadnost muslimanov pa je postala pomembna predvsem pri vprašanju dovoljenja za gradnjo džamije.

### **5.3 Islam in identiteta muslimanov v Sloveniji**

Bošnjaki po različnih podatkih, kot smo videli, predstavljajo od 80-90 odstotkov vseh muslimanov v Sloveniji, ostalih 10-20 odstotkov pa predstavljajo Albanci, Romi, Turki, Arabci idr. O tem lahko sklepamo na osnovi zadnjega popisa prebivalstva (Šircelj 2002), po drugi strani pa tudi na osnovi podatkov, ki jih ima krovna organizacija muslimanov v Sloveniji – Islamska skupnost Slovenije (Kalčič 2005).

Kljub raznolikosti »po izvoru« pa na osnovi raziskav o identitetah islamskih skupnosti v Evropi, še posebno v Franciji in Nemčiji, lahko sklepamo, da so muslimani v Sloveniji oblikovali skupnost, v kateri so združeni na podlagi skupne religije in z njo povezanega načina življenja. Castles in Davidson (2000) namreč menita, da je vloga religije pri imigrantskih skupinah lahko pomembna pri ponovni izgradnji identitete in razvijanju odpora v situacijah izključevanja in rasizma (2000: 135). Kastroyano (1996) podobno meni, da religija lahko predstavlja »hrbtenico identitete«, s pomočjo katere lahko imigranti kompenzirajo izgubo orientacije v novi družbi, še posebej v okoliščinah ekonomske marginalizacije in socialne izolacije ter rasizma (Kastroyano 1996: 104). Islam naj bi tako igral pomembno vlogo pri združevanju in oblikovanju severnoafriške skupnosti v Franciji ter turške v Nemčiji. Islam naj bi postal »kultura v vseh njenih aspektih« (Kastroyano 1996: 106-111), dal pa naj bi tudi občutek pripadnosti v transnacionalno zamišljeni skupnosti, ki temelji na religiji. (prav tam)

Kalčič (2003) tako ugotavlja, da bi pri muslimanih v Sloveniji na splošno lahko govorili o ustvarjanju nove skupne identitete, ki se konstruira okoli islamske vere. (2003: 14) Predvsem vojna v BIH (1992-1999), pravi Kalčič, naj bi vplivala na to, da islam v Sloveniji dobiva nove oblike. Slovenska islamska skupnost naj bi bila bolj kohezivna, leta 2001 je prvič v zgodovini dobila svojega muftija, intenzivno se zavzema za gradnjo mošeje v Ljubljani, bolj opazna naj bi bila religiozna simbolika, predvsem v obliki oblačilnega koda pri muslimankah. (Kalčič 2003: 14)

*»Glede na sondažne etnografske podatke, s katerimi razpolagam, domnevam, da gre za etnično mobilizacijo, ki pa pri vzpostavljanju svoje identitete opreira s simbolnimi znaki svoje kulture, za katero je ob sopostavitvi s slovensko kulturo najbolj značilna prav islamska vera. 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)

Kalčičeva (2003) za omenjeno transnacionalno identiteto muslimanov v Sloveniji navaja naslednje razloge:

1. S propadom Jugoslavije naj bi proces sekularizacije izgubil svojo moč. Slovenska družba naj bi se postopoma rekatolizirala, Bošnjaki in ostali v Sloveniji živeči

muslimani pa naj bi v iskanju svoje identitete začeli z reislamizacijo. Simboli islama naj bi postali vidni na oblačenju muslimank, vse glasnejše pa so postale tudi zahteve po odobritvi gradnje mošeje.

2. Kohezivnost Bošnjakov in drugih muslimanov naj bi postala večja tudi med vojno v BIH (1992-1995) in po njej. Sredi leta 1992 je v Slovenijo iz BIH prišlo 70.000 beguncev, od katerih jih je po nekaterih podatkih v Sloveniji ostalo 3500. (Vrečer 1999) Med vojno, pravi Kalčičeva (2003: 18), je tudi religija služila kot ideologija pri konstruiranju etnične razlike in sovraštva, zato reislamizacijo obravnava kot reakcijo na diskriminacijo, ki so jo bosanski muslimani doživeli v vojni.
3. Diskriminacija vseh v Sloveniji živečih muslimanov pa naj bi bila značilna tudi za Slovenijo. Kot primera Kalčičeva (2003: 19) navaja dologoletno (od leta 1969) čakanje na dovoljenje za gradnjo prve džamije ter z zahtevo po lastnem verskem objektu povezan sovražni govor in diskriminatoren diskurz, ki sta v slovenskih medijih doživela svoj vrhunec v obdobju od novembra 2003 do aprila 2004, kar bo predmet empirične raziskave v magistrskem delu.

Zaradi odstonosti kvalitativne terenske raziskave med muslimani v Sloveniji lahko o njihovih (etničnih) identitetah le sklepamo.<sup>97</sup> Terenske raziskave nacionalne identitete iz BIH (npr. Bringa 1997, Čičak-Chand 1999) in med Bošnjaki v Sloveniji (Kalčič) pa nam ponujajo izhodišče za sklep, da igra religija pomembno identifikacijsko točko muslimanov v Sloveniji, ne glede na to, od kod so se sami ali sorodniki pred njimi preselili.

Kljub temu, da se je prej enotna islamska skupnost v Sloveniji razdelila v dve organizaciji, domnevamo da so muslimani v Sloveniji razvili posebno identiteto, celo občutek etnične pripadnosti, tudi na osnovi skupnih vrednot in ciljev . Občutek etnične pripadnosti naj bi namreč razvili med drugim tudi na izkustvu »biti manjšinjska skupnost«, ki se spopada z izključevanjem.<sup>98</sup> Še posebej skupna religija pa je pri muslimanih v Sloveniji

---

<sup>97</sup>Na primer tudi na osnovi pisne izjave predstavnika maja 2006 registrirane Muslimanske skupnosti, da je skupnost po državah izvora precej heterogena, da pa podatkov o etnični pripadnosti sploh ne zbirajo, ker se jim ne zdi relevantna. Kljub razdelitvi prej enotne islamske skupnosti v dve organizaciji, vztrajamo pri sklepu, da so muslimani v Sloveniji razvili posebno etnično identiteto.

<sup>98</sup> Kot vzporednico lahko uporabimo sicer nekoliko drugačno situacijo priseljencev iz Turčije v Nemčiji. Zaradi različne religiozne (delitev na Sunite in Alevite) in etnične pripadnosti (delitev med Turki in Kurdi) se je v Nemčiji oblikovalo na stotine med seboj tekmujočih turških zvez. Kastrovano kljub temu meni, da so Turki v

tisti razločevalni dejavnik, ki omogoča razlikovanje od *večinskega, katoliškega prebivalstva Slovenije*, ki omogoča oblikovanje »drugega« in »nas«, kot transnacionalne identitete muslimanov v Sloveniji.

#### 5.4 Muslimani in slovenska nacionalna identiteta

Velika večina muslimanov v Sloveniji prihaja iz republik nekdanje Jugoslavije.<sup>99</sup> Rečemo lahko, da zato na dva načina predstavljajo *razliko*, kot nujen sestavni del slovenske nacionalne identitete.

Prvič, podobno kot ostali priseljenci iz bivše SFRJ v slovenskem nacionalnem diskurzu predstavljajo – vzemimo na primer samo omenjene miteme o *jugoslovanski etapi in končni osamosvojitvi* (Velikonja 1996: 136, 137) – posebljenje balkanskega nereda in nepredvidljivosti in tako nasprotje naravni slovenski kulturnosti. V slovenskem političnem in medijskem diskurzu (npr. Doupona idr. (1998), Kuzmanič (1998, 2001), Lenkova (1998), Pušnik (1999), Toš (1999)) so bili kriminalizirani, abnormalizirani in dehumanizirani.

Drugič, zaradi islamske veroizpovedi muslimani v Sloveniji posebljajo tudi Orient, so novodobni *Turki*, torej nasprotje evropskih in katoliških *Slovencev*. Prav razlika v veri – tudi zaradi vsidranih predstav o turških zavojevalcih – se predstavlja kot nepremostljiva (npr. Čepič in Vogrinčič 2003), še posebej, ker smo v predstavljenem diskurzivnem okviru zasledili tudi neposredno povezovanje islama s terorizmom (npr. Kalčič 2005).

Prav zahteve islamske skupnosti v Sloveniji po gradnji džamije so po našem mnenju napajale obravnavani diskurzivni okvir, ki se ponuja kot temelj oblikovanja slovenske nacionalne identitete. Iz študij migracij (npr. Castles in Miller 1998) je znano, da vračanje migrantov k tradicionalnim vrednotam izzove ponovno diskriminacijo zaradi že omenjene simbolne Drugosti. Prav religiozni znaki drugosti, v našem primeru islamska vera, pogosto

---

Nemčiji razvili občutek etnične pripadnosti, razvit na skupnem »izvoru« in občutku izključenosti (Kastoyano 1996: 156).

<sup>99</sup> O tem lahko sklepamo tudi na osnovi popisa iz leta 2002, čeprav v njem niso obravnavali, katere etnične skupine so ljudje, ki so se opredelili kot pripadniki islama. Vsaj delno pa lahko našo trditev podpremo s podatki za tiste etnične skupine, katerih pripadniki so tudi islamske veroizpovedi: 21.542 Bošnjakov, 6.186 Albancev, 3.972 Makedoncev, 3.246 Romov, 2.667 Črnogorcev, 259 Turkov. (Šircelj 2002)



postanejo simbolna tarča napadov v vladajočih političnem in medijskem diskurzu (Castles in Miller 1998: 259-263).

Zato tudi v magistrskem delu domnevamo, da je v naslednjem poglavju analizirani diskurz tako nasprotnikov kot zagovornikov gradnje džamije dopolnil diskurzivni okvir, ki kot eno osnovnih nasprotij diskurzivnemu konstruktju *Slovenca* vzpostavlja *muslimana*. Kot tak lahko napaja nacionalne identitete njegovih prejemnikov.

## 6. ANALIZA DISKURZA O GRADNJI DŽAMIJE V SLOVENIJI

Pozimi leta 1962 ustanovljena Islamska verska skupnost je 35 let vztrajala, da za svobodno delovanje potrebuje islamski verski in kulturni center z džamijo: prvo prošnjo za graditev centra v Ljubljani so predstavniki islamske verske skupnosti vložili leta 1969. Prva predvidena lokacija so bile ljubljanske Žale, vendar je Regionalni zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine presodil, da lokacija džamije ni v skladu s širšim kulturnim prostorom Plečnikovih Žal, zato so načrt leta 2000 dokončno zavrnili. Predlog nove lokacije, med južno ljubljansko obvoznico in cesto v Mestni log, na skrajnem mestnem jugu, je konec leta 2001 sprožil nova nasprotovanja gradnji (Pašić 2001: 103–111). Nasprotniki so postali najglasnejši v drugi polovici leta 2003 in spomladi 2004; takrat je bila frekvenca poročanja o obravnavani tematiki najpogostejša, še posebej decembra 2003 in januarja 2004, ko je mestni svetnik Mihael Jarc zbiral podporo za razpis referendumu, na katerem naj bi državljani odločali o primernosti predvidenega zemljišča za gradnjo džamije. Kljub nasprotovanjem je poleti 2004 ljubljanski mestni svet prošnji ugodil. Zaradi novih zapletov – del predvidenega zemljišča je še v postopku denacionalizacije, predvidenemu odkupu mestne občine Ljubljana pa so nasprotovali tako lokalno prebivalstvo (sosedu), kot tudi nekateri mestni svetniki – so slovenski mediji o gradnji džamije občasno poročali tudi več kot dve leti po uradni odobritvi njene gradnje pri južni ljubljanski obvoznici. Argumenti nasprotnikov in zagovornikov

gradnje džamije, pa tudi mnenja stroke, ki so bili do jeseni 2006 objavljeni v slovenskih medijih, bodo v nadaljevanju predmet naše analize.<sup>100</sup>

## 6. 1 Predstavitev analize in metodologija

Pri analizi izjav nasprotnikov in zagovornikov gradnje islamskega verskega in kulturnega centra ter krajinskih strokovnjakov smo se osredotočili na dva slovenska medija, in sicer POP TV, natančneje, dnevnoinformativno oddajo 24 ur, in časnik Delo. Navedena medija smo izbrali po kriteriju njunega dosega: v analiziranem obdobju je 24 ur dosegala največji delež gledalcev med dnevnoinformativnimi oddajami elektronskih medijev, časnik Delo pa je bil v kategoriji tiskanih medijev natisnjen v največ izvodih.<sup>101</sup> Na osnovi dosega namreč lahko sklepamo o potencialnem obsegu vpliva na naslovnike.

V analizo smo v obdobju od 13. novembra 2003 - pogosto medijsko poročanje o gradnji džamije v Ljubljani je takrat sprožil posvet prebivalcev četrtnih skupnosti z območja Ceste dveh cesarjev, kjer naj bi gradili džamijo, ki so ga organizirali dobra dva tedna pred sejo ljubljanskega mestnega sveta, na kateri naj bi glasovali o spremembah odloka o uporabnosti dotičnega zemljišča - do 1. maja 2004, ko je Ustavno sodišče presojalo o sklepu o razpisu referendumu, povezanega z gradnjo džamije. Pogostost poročanja o tej tematiki je namreč takrat postopoma upadla. V analizo smo zajeli 168 oddaj 24 ur in 138 izvodov časnika Delo, v nadaljevanju pa navajamo izjave iz oddaj oziroma časopisnih izvodov, v katerih so objavili televizijske prispevke oziroma članke *informativne novinarske zvrsti* na temo gradnje džamije<sup>102</sup>. Konkretnije, v analiziranem obdobju smo v oddaji 24 ur zasledili 42 takšnih

---

<sup>100</sup> Novembra 2006 je ljubljanski župan Zoran Jankovič muftiju Nedžadju Grabusu predlagal novo lokacijo, na Parmovi ulici v Ljubljani. Islamska skupnost mu je odgovorila, da se z lokacijo načeloma strinja, čaka pa na konkretne predloge o morebitni gradnji na novi lokaciji.

<sup>101</sup> Nacionalna raziskava branosti za drugo polletje 2003 in prvo polletje 2004 sicer ugotavlja, da je med tiskanimi dnevniki Delo, ki je sicer izhajal v največ izvodih, po dosegu ene številke za Slovenskimi novicami na drugem mestu, vendar smo se po analizi Slovenskih novic v obravnavanem obdobju zaradi redkega poročanja o tej tematiki odločili za analizo poročanja časnika Delo. V obravnavanem obdobju so vprašanju gradnje džamije v Slovenskih novicah namenili 14 člankov, od katerih pa noben ne ustreza kriteriju *informativne zvrsti* (Košir 1988), in je zato s televizijskimi prispevki v oddaji 24 ur neprimerljiv. Podatki o dosegu informativnih vsebin POP TV so prav tako zbrani v Nacionalni raziskavi branosti (<http://www.nrb.info/prispevki/nrb-04q2.ppt#9>).

<sup>102</sup> Poudarek na informativni zvrsti je pomemben, saj smo zaradi primerljivosti objavljenih prispevkov oziroma člankov v obeh analiziranih medijih, iz analize izločili *interpretativno zvrst* (Košir 1988), v katero prištevajo tudi komentarje. Tovrstna zvrst je v oddaji 24ur namreč redkejša, prispevki naj bi bili strogo informativni, in naj bi

prispevkov, v časopisu Delo pa 16. Poročanje o tej tematiki je bilo v oddaji 24 ur pogostejše kot v časniku Delo<sup>103</sup>, zato v nadaljevanju navajamo tudi več izjav iz oddaje 24 ur.

Poudarimo še, da smo se pri analizi osredotočili izključno na izjave oziroma argumente nasprotnikov, zagovornikov in stroke. Izbrali smo tiste izjave, ki glede na naša teoretična izhodišča o slovenskem nacionalnem diskurzu po osamosvojitvi najbolje odražajo njegove značilnosti – pri tem imamo v mislih na primer mitizacijo dolgoletnih sanj o skupni državi in pa konstrukcijo »drugega« predvsem skozi konstrukt »Balkana« - zato da bi lahko sklepali o vplivu navedenih izjav na konstrukcijo sodobne slovenske nacionalne identitete. Besedilo novinarjev ne bo predmet naše analize, pri čemer pa upoštevamo dejstvo aktivne vloge novinarjev pri izbiri izjav in njihovih delov, torej dejavno vlogo novinarjev pri tvorjenju analiziranih novinarskih prispevkov ter oblikovanju diskurza o vprašanju gradnje džamije v Sloveniji.

Osrednja raziskovalna metoda magistrskega dela je kritična analiza diskurza, kot sta jo predstavila Teun A. van Dijk (1988) in Norman Fairclough (1989, 1995). Pri tem bomo upoštevali dve temeljni dimenziji diskurza, namreč tekstualno in kontekstualno. Pod tekstualno dimenzijo razumemo predvsem osnovne pomene besed, stavkov, odstavkov in celotnega besedila (van Dijk 1988: 25). Pri analizi pa bomo upoštevali tudi kontekstualno dimenzijo, družbeno situacijo. (prav tam: 30) Zanimale nas ne bodo torej samo specifične izjave, ki bodo sicer osnova naše analize. Povezovali jih bomo namreč s slovenskim aktualnim družbenim in zgodovinskim kontekstom.

Kritična analiza diskurza diskurz pojmuje kot »jezik, ki je družbena praksa, odvisna od družbenih struktur« (Fairclough 1989: 17) Fairclough postopek kritične analize diskurza oziroma »sistematičnega opisa tekstov, sporočil, dialogov in pogovorov«, tudi vsebine množičnih medijev, (van Dijk 1988: 24, 25) razdeli na tri faze: *opis* teksta, *interpretacija*

---

po vrsti ustrezali *poročilom*. V časniku Delo smo sicer v obravnavanem obdobju zasledili skupaj 73 člankov, od tega 32 poročil oziroma vesti in 32 komentarjev, v 31 izvodih Dela (in Sobotne priloge) pa smo zasledili pisma bralcev na to temo. Poročevalska vrsta je po našem mnenju v obeh medijih primerljiva, saj poleg besedila novinarja na podoben način niza tudi izjave različnih govorcev. Njihovi avtorji so na televiziji zlahka določljivi zaradi uporabe slike in tona, za časopis pa velja načelo ločevanja citatov od ostalega besedila z narekovaji.

<sup>103</sup> Za časopis Delo je značilno, da so o tematiki džamije v obliki informativne zvrsti poročali predvsem po obravnavah na mestnem svetu ali pa ob prelomnih dogodkih, kakršen je na primer začetek zbiranja podpisov za razpis referendumu o analiziranem vprašanju. Za 24 ur pa je značilna *tematizacija* vprašanja in razširitev poročevalske vrste s *pogovorno* (Košir 1988). Primer tematizacije je denimo kombinacija novinarskega prispevka z gostom ali gostoma v studiu. 9. decembra 2003 je prispevku o razpravi o gradnji džamije v mestnem svetu sledilo soočenje tedanje ljubljanske županje Danice Simšič in mestnega svetnika SDS Jožeta Zagožna.

odnosa med tekstom in interakcijo in *razlaga* odnosa med interakcijo in družbenim kontekstom (1989: 109) Kot je namreč prepričan Fairclough, družbeni pogoji definirajo značilnosti diskurza, zato je tudi, tako van Dijk, v primeru medijskih tekstov kvalitativna analiza vsebine primernejša od kvantitativne. »Medijska sporočila niso transparentna, ampak imajo kompleksno lingvistično in ideološko strukturo.« (van Dijk 1988: 11) Ali, kot pravi Fairclough: »Analiza tekstov naj ne bi bila umetno ločena od analize institucionalnih in diskurzivnih praks, znotraj katerih so ti umeščeni.« (Fairclough 1989: 9)

Kvantitativna analiza izpušča obravnavo konteksta, ki pa ga omenjena teoretika pojmuje kot ozadje, kot osnovo za interpretacijo pomena določenega dejanja ali kulture (Lepper 2000: 52). Fairclough (1995) poudarja, da pri razumevanju ne gre zgolj za dekodiranje, pač pa za spajanje komuniciranega z reprezentacijami, ki jih imamo v dolgoročnem spominu in prav te tvorijo kontekst. Reprezentacije naj bi bile družbeno determinirane in ideološko oblikovane, kar naj bi bila posledica njihove diskurzivne narave (1995: 10, 34).

Težava pa nastopi, ko skušamo kontekst zamejiti in ko skušamo kontekstualne spremenljivke vključiti v raziskovalno metodologijo. V magistrskem delu nas pri analizi izjav nasprotnikov in zagovornikov gradnje džamije in njihovega vpliva na slovensko nacionalno identiteto oziroma nacionalno identiteto Slovencev zanima predvsem kontekst recepcije, torej branja oziroma poslušanja navedenih izjav. Vendar konteksta recepcije analiziranih izjav ni mogoče enostavno izenačiti s širjenjem vladajočih ideoloških form. »Ideološka hegemonija namreč ni nekaj, kar v določenem trenutku obstaja ali ne obstaja. Je nenehen boj, njegov izid pa ne more biti znan vnaprej.« (Apple 1992: 29) Pri analizi izjav se bomo torej, sledeč Barthesovi semiologiji (1956/1971/1979), naslonili predvsem na svoje branje teksta, upoštevajoč teoretično že opredeljene dejavnike, ki se lahko ponujajo kot kontekst vsakokratnega bralca.

Posebno mesto v naši analizi bodo dobile tudi t.i. *odsotnosti*. »Tisto, kar v tekstu manjka je s perspektive sociokulturne analize ravno tako pomembno, kot tisto prisotno.« (Fairclough 1995: 5) Nekje na pol poti med prisotnim in odsotnim v tekstu pa je implicitna vsebina, ki omogoča vpogled v to, kar se šteje kot dano, kot »zdrava pamet«, in tako odpira poti v ideološko analizo tekstov, saj ideologije, splošno rečeno, lahko obravnavamo kot implicitne predpostavke (Fairclough 1995: 6). Na samoumevne zaledne vrednosti, ki se

kažejo kot ne-ideološke zdravorazumske predstave, po Faircloughu (1995) opozarja že sam občutek urejenosti diskurza. Za zdravorazumska prepričanja pa naj bi bilo značilno, da jih je težje prepoznati kot ideološke reprezentacije, saj se kažejo kot »naravna«, dana (1995: 31). Fairclough loči štiri dimenzije zaloge vrednosti, ki jih morajo imeti udeleženci komunikacijske situacije: poznavanje jezikovnih kodov, poznavanje principov in norm jezikovne rabe, vedenje o situaciji in vedenje o svetu. Fairclough pa hkrati opozarja, da *vedenja* ne smemo enačiti z *dejstvi* (1995: 44), saj naj bi sam pojem diskurza impliciral ideologijo (npr. Foucault 1991). Zato se pri analizi izjav nasprotnikov in zagovornikov gradnje džamije ne bomo mogli izogniti upoštevanju že obravnavanih nacionalnih mitov – Velikonja (1996) na primer trdi, da miti ideologije dopolnjujejo, jim dajejo vpogled v preteklost - pa tudi ne preteklih raziskav analiz medijskega in političnega diskurza v odnosu do tujcev in tujega. Še posebej, če sledimo Van Dijkovemu (1998) pojmovanju ideologije kot konceptualnega in disciplinarnega trikotnika, ki povezuje kognicijo, družbo in diskurz (1998: 5):

1. Ideologije naj bi vsaj implicitno pripadale pojmu mišljenja oz. verovanja – kogniciji.
2. Ideologije so družbeni fenomen. Pogosto so povezane z interesi skupin, konflikti med njimi in družbenimi boji.
3. Ideologije se reproducirajo z jezikovnimi rabami, torej s pomočjo diskurzov.

*»V tem okviru je mogoče ideologije zgoščeno definirati kot osnovo družbenih reprezentacij, ki si jih delijo člani skupine. To pomeni, da ideologije omogočajo ljudem, da si kot člani posamezne družbene skupine organizirajo mnoštvo socialnih prepričanj o tem, kaj je zanje dobro ali slabo, prav ali narobe, in v skladu s tem tudi ravnajo.«* (Dijk 1998: 8-9)

V skladu z navedenim Faircloughovim (1995) pojmovanjem implicitnega, torej *zalednih vrednosti*, je tudi Griceov metodološki *princip kooperativnosti* (Grice 1999: 76). Bistvo Griceovega pristopa je ugotovitev, da lahko govorec recipienta s kršenjem maksim napoti na vsebine, ki jih s preprostim sklepanjem ni mogoče izpeljati iz konvencionalnih pomenov besed, napoti ga lahko torej na implicitne pomene. Osnovni pojem Griceove metodologije je zato implikacija, torej pomen, ki je v ozadju izrečenega. Konverzacijske

implikacije po Griceu (1999) temeljijo na treh kategorijah: *kvantitete*, *kvalitete*, *relacije in načina*, ki jih določajo naslednje maksime:

1. Kategorija kvantitete: Prispevek govorca naj bo tako informativen, kot je zahtevano.
2. Kategorija kvalitete: Ne izreci ničesar, za kar nimaš ustreznih dokazov oziroma misliš, da ni resnično.
3. Kategorija relacije: Bodi relevanten!
4. Kategorija načina: Bodi jasen: izogibaj se nerazumljivosti, dvomnosti, bodi jedrnat, bodi urejen (Grice 1999: 78).

Griceov pristop bomo v analizi izjav o gradnji džamije lahko uporabili za določanje tistih izjav, ki vsebujejo implikacije, in jih zato lahko identificiramo kot nosilke ideoloških reprezentacij, saj naj bi govorec praviloma manjkajoči del izjav razbral iz razpoložljivega konteksta (Grice 1999: 88).

Kot drugo metodološko izhodišče nam bo služila *teorija relevance* (Sperber in Wilson 1993), ki pa za razliko od Gricea (1999), dobesedni stavčni pomen vselej obravnava kot semantično nepopoln, zato naj bi za njegovo popolno razumevanje vselej uporabili deduktivno sklepanje. Tekst naj bi nas dobesedno prisilil uporabiti natančno določeno predpostavko; ni nujno, da naslovljenec vanjo sploh verjame, mora pa jo uporabiti, da bi lahko pravilno razumel izjavo (Sperber in Wilson 1993: 56).

V ozadju navedenih metodoloških pristopov so teorije družbenega konstruktivizma.. Sociološki, socialno-psihološki in komunikološki strukturalizem po trditvah nekaterih komunikologov izvira iz lingvističnega. (Berger 2000: 46-48). De Saussure je bil namreč prepričan, da »koncepti pridobivajo pomen skozi razlikovanje.« (Saussure, 1989: 12) Po Jakobsonu pa so binarne opozicije celo glavni način, kako se človek dokoplje do pomena oziroma, kako funkcionira človeški razum. (Jakobson 1988: 26) Z vprašanjem, kako »nasprotja, skrita v tekstu, rojevajo pomen,« (Berger 2000: 46) pa se ukvarja t.i. paradigmatška analiza besedil, ki bo kot metoda dopolnjevala kritično analizo diskurza.

Van Dijk (1998) tako identificira štiri glavne poteze v strategiji ideološke komunikacije, ki naj bi se realizirale skozi strukture posameznih diskurzivnih praks, med te pa lahko štejemo tudi izjave o gradnji džamije v Sloveniji:

1. izražanje pozitivnih informacij o »nas«
2. izražanje negativnih informacij o »njih«

3. prikrivanje pozitivnih informacij o »njih«

4. prikrivanje negativnih informacij o »nas« (van Dijk 1998: 267).

Konkretno se lahko posamezne poteze v tekstu manifestirajo v detajlnosti in nivoju opisov, koherentnosti opisov, izbiro besednih zvez oz. leksikalizacijo (van Dijk 1998: 269-270). V našem primeru bi na primer ideološko zaznamovano leksikalizacijo predstavljala zamenjava besede musliman z besedo terorist.

## 6.2 Argumenti nasprotnikov gradnje džamije

### 6.2.1 Vsebinski poudarki nasprotnikov gradnje džamije

*»Meni ni drago in ljubo, da se moram tik pred božičem, enem največjih krščanskih praznikov ukvarjati s to zadevo, ampak te zadeve jaz nisem pripeljal na mestni svet /.../ tik pred božičem. Jaz bi danes raje bil v krogu družine, delal kaj bolj prijetnega. /.../ Če sem jaz tisti nekdo, ki naj bi kršil verske pravice, temeljne svoboščine muslimanom... To jaz odločno zavračam. Ta razprava nam je bila vsiljena. Absolutno gre za eno temeljnih svoboščin, temeljnih pravic, da nekdo javno oziroma zasebno odraža svoja verska čustva...«*  
(Mihael Jarc, Lista za čisto pitno vodo; 24 ur, 23. 12. 2003)

Z zgornjim citatom, v katerem je Mihael Jarc, pobudnik referendumu o gradnji džamije<sup>104</sup>, na prvi pogled zgolj zatrdil, da ne krši temeljnih verskih pravic muslimanov v Sloveniji, je najbolj vidni nasprotnik gradnje džamije v Sloveniji, vzpostavil temeljno nasprotje, na katerega smo opozorili že v teoretičnem delu seminarske naloge, na nasprotje med krščanstvom in islamom. Jarc je svojo strpnost do pripadnikov muslimanske verske skupnosti dokazoval z zavzemanjem za gradnjo nadomestnih verskih objektov.

---

<sup>104</sup> Na morebitnem referendumu o gradnji džamije – zahtevo za njegov razpis je skupina volivcev s prvopodpisanim Mihaelom Jarcem ljubljanski županji Danici Simčič predala 28. decembra 2003 – bi se Ljubljancani izjasnili o tem, ali se strinjajo z uveljavitvijo sprememb prostorskega akta za območje ob Cesti dveh cesarjev.

*»To kar predlagamo, za kar se zavzemamo, da se namesto tega velikega islamskega kulturnega centra, za kar se zavzema predvsem vodstvo islamske skupnosti v Ljubljani, zgradi ali kupi ali adaptira ali najame več hiš, ki bi muslimanom v Ljubljani služile kot molilnice.«*

*(Mihael Jarc, Lista za čisto pitno vodo; 24 ur, 30. 12. 2003)*

*»Ker menimo, da bi več manjših verskih objektov, molilnic po Ljubljani in celi Sloveniji bolj celostno uredilo zadovoljevanje njihovih verskih potreb.«*

*(Mihael Jarc, Lista za čisto pitno vodo; 24 ur, 23. 12. 2003)<sup>105</sup>*

Že pred vložitvijo zahteve za razpis referendumu o gradnji džamije ob Cesti dveh cesarjev so njegovi pobudniki pojasnjevali, da sicer niso proti lokaciji, kjer naj bi stala džamija, ampak proti gradnji centra v predvideni obliki in velikosti. Poglejmo nekaj njihovih razlogov:

*»Mi džamiji kot takšni ne nasprotujemo, smo pa zelo pozorni na resne pripombe strokovnjakov in predvsem prebivalcev tega območja /.../ Tako, da so mišljenja ta, da džamija na tej lokaciji, ob teh dimenzijah je predimenzionirana in bi nekako zakrila lokacijo v Ljubljani, tako da bi simbol postala džamija namesto gradu, ko prideš v Ljubljano.«*

*(Jože Zagožen, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)*

*»Ravno pri dolgem prehodu avtoceste preko Tržaške ceste se vidi pravzaprav vso to panoramo proti Ljubljani in tam se minaret s kupolo dejansko približa Ljubljanskemu gradu.«*

*(Roman Rems, predstavnik četrtne skupnosti Trnovo; 24 ur, 12. 11. 2003)*

*»Ali potrebujemo v Ljubljani, ob avtocesti, v ravnini, minaret? To ni stvar ver, to je stvar simbolov.«*

*(Gregor Gomišček, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)*

---

<sup>105</sup> Še ena podobna izjava: *»Zavzemam se za več molilnic. Izgovori o premajhnem številu usposobljenega kadra so neupravičeni. Po muslimanskih zakonih lahko molitev vodi vsak vernik.«* (Zvone Penko, SNS; Delo, 22. 1. 2004, 4)



Zgornje tri citate lahko uvrstimo v skupino *arhitekturnih argumentov*<sup>106</sup> proti gradnji džamije v Ljubljani. Iz njih lahko posredno razberemo, da je džamija drugačna od Ljubljanskega gradu, ki je po svoji zunanji podobi primeren kot simbol Ljubljane. Že na tem mestu lahko razberemo tudi, kateri del džamije najbolj moti nasprotnike njene gradnje. To je minaret s kupolo, ki je nezaželen, predvsem zato, ker predstavlja nekaj tujega. Vendar ne samo ljubljanski arhitekturi.

*»Poleg tega pa je mošeja tujek v narodnem, kulturnem in urbanem okolju. Mošeja tako krši človekove pravice vsem ostalim državljanom, saj imamo pravico do ustreznega in neobremenjenega okolja.«*

*(Vinko Vodopivec, Civilna družba za demokracijo in pravno državo; 24 ur, 21. 2. 2004)*

*»En tak velik kulturni center, kakršen je zdaj predviden, z džamijo, bi nekako vznemiril avtohtono prebivalstvo v Sloveniji.«*

*(Andrej Bručan, mestni odbor SDS; 24 ur, 12. 1. 2004)*

*»Obstaja zmožnost zametka muslimanskega geta, ki bi izjemno razdiralno vplival na sožitje z drugimi državljani in bi bil stalno žarišče nasprotovanja evropskemu kulturnemu in narodnemu okolju.«*

*(Vinko Vodopivec, Civilna družba za demokracijo in pravno državo; Delo, 22. 1. 2004, 7)*

---

<sup>106</sup> Posebna podvrsta tega argumenta bi se glasila nekako takole: »Na tem območju ne bi smela izstopati niti džamija niti katoliška cerkev. /.../ Zapisati bi morali vse, ki so podprli projekt gradnje džamije, saj bi morali biti osebno odškodninsko odgovorni za povečano poplavno škodo.« (Grega Košak, arhitekt; Delo, 13. 11. 2003) Ali pa: »Osnovno pravilo je, da če se nekaj lahko zgodi, se bo tudi enkrat zgodilo. Zato so že pred stoletji zgradili Grubarjev kanal. Danes je posluha žal manj. Južna obvoznica je poplavno območje Malega grabna in Gradašnice bistveno omejila, vsaka gradnja na tem področju pa nevarnost poplav še povečuje in ogroža 25 tisoč ljudi.« (Grega Košak, arhitekt; 24 ur; 30. 1. 2006) Raziskovalci te tematike so tovrstno argumentiranje poimenovali sanitarno-krajinsko (Dragoš, 2004: 21) ali komunalno (Kos, 2004: 37), gre pa predvsem za poudarjanje, da na območju, načrtovanem za gradnjo, kanalizacija ni urejena in da obstaja nevarnost poplav, posledično pa tudi širjenja nalezljivih bolezni. Tovrstna argumentacija ni novost. Raziskovalci medijev so jo že zasledili v obdobju t.i. prebežniške krize, saj so na primer prebivalci Velikih Blok naselitvi prebežnikov nasprotovali z argumentom, da bi naselitev pomenila »pravo ekološko bombo, saj je zdajšnja opremljenost za dodatnih 500 ljudi neprimerna.« (v Vobič, 2002: 43) Nekateri arhitekti so sicer svoje nasprotovanje gradnji argumentirali z neprimerno velikostjo izbrane lokacije: »Toliko prostora je denimo na Kongresnem trgu s parkom zvezda. Poleg tega islamske skupnosti zdaj gradijo tretjerazredne stavbe, čeprav imajo bogato arhitekturno dediščino.« (Fedja Košir, arhitekt; Delo; 22. 1. 2004, 4) Analizo argumentov zagovornikov gradnje džamije med arhitekti bomo predstavili v naslednjem podpoglavju.

*»Vozniki na južni obvoznici bodo dobili z islamskim središčem na južnem vhodu v Ljubljano nekoliko neprimeren prvi vtis o mestu.«*

*(Roman Rems, predstavnik četrtne skupnosti Trnovo; Delo, 13. 11. 2003, 2)*

Z navedenimi izjavami so nasprotniki gradnje džamije naredili dva koraka. Prvič, razširili so »ljubljski simbolni prostor« najprej na »slovenskega«, nato pa tudi na »evropskega« in s tem hkrati med našeto trojico postavili enačaj. Bolj ilustrativno povedano bi to torej pomenilo, da je Ljubljanski grad simbol slovenske, s tem pa tudi evropske kulture, džamija pa ni nič od tega. In drugič, skoraj neopazno so se oddaljili od izhodiščnega arhitekturnega argumenta. Navedeni nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani so uporabili obravnavani mit zemlje in krvi, ki Slovenijo obravnava kot nacionalno državo, kot naravno in zgodovinsko utemeljeno deželo Slovencev, s svojo kulturo, ki je sorodna ostalim evropskim. Na to diskurzivno ozadje opozarjajo izrazi kot so *narodno in kulturno okolje ter avtohtono prebivalstvo*. Z zgornjimi izjavami se prav tako reproducira dihotomija mi-oni. Za njegovo identifikacijo lahko uporabimo van Dijkov (1998) *ideološki kvadrat*. Zgornje izjave diskurz o Sloveniji kot deželi avtohtonih, katoliških in evropskih Slovencev dopolnjujejo z uporabo negativne leksikalizacije: *mošeja-tujek, mošeja krši pravice do ustreznega in neobremenjenega okolja, tak kulturni center bi vznemiril avtohtono prebivalstvo, muslimanski geto bi razdiralno vplival na sožitje, mošeja kot žarišče nasprotovanja evropskemu okolju, islamsko središče bi naredilo nekoliko neprimeren vtis o mestu*, ki posledično negativizira tudi muslimane. Če namreč uporabimo npr. Sperberjevo in Wilsonovo (1993) teorijo relevance, po kateri je vsaka izrečena izjava semantično nepopolna, če upoštevamo zgolj njen dobesedni stavčni pomen, potem lahko sklepamo, da mošeja v zgornjih izjavah simbolizira njene uporabnike, torej muslimanske vernike, vse zgoraj navedene negativne ugotovitve pa se torej nanašajo nanje.

*»Sedaj, ko gremo Slovenci v Evropo, katere prag smo že zdavnaj branili pred muslimanskim nasiljem, nam nihče ne more in ne sme predpisovati, kakšne ideološke in politične spomenike bomo morali ali bomo postavljali v naši podalpski deželi.«*

*(Zvone Perko, mestni svetnik SNS; 24 ur, 9. 12. 2003)*

V zgornji izjavi je mestni svetnik SNS v prejšnjih navedkih zgolj nakazano dihotomijo Islam – Slovenija »zgodovinsko podprl« s turškimi vpadi in se tako pridružil eni od že omenjenih razlag zgodovinarjev o enotnosti evropskega kontinenta skozi strah in sovraštvo do Turkov, posredno pa tudi do muslimanov (npr. Eriksen (2002), Mikkeli (2001), Mastnak (1998, 2001)). Poleg tega lahko v izjavi zasledimo prehod od označevanja džamije kot verskega objekta, ki naj bi bil nesprejemljiv zato, ker je drugačen od krščanskih cerkva, na obravnavanje džamije kot ideološkega in političnega spomenika. To je hkrati prehod na drugo vrsto argumentacije. Če naj bi bila džamija namreč politični in ideološki center, potem se v njej lahko kujejo načrti in politika, drugačni od slovenskih ali pa jim celo nevarni, sovražni. Razlog za nasprotovanje gradnji džamije naj bi bila zato *obramba*. Drugo skupino argumentov lahko poimenujemo *obrambni argumenti*. Še nekaj primerov:

*»Tu ne gre samo za džamijo, za cerkev po naše, ampak za kulturni in verski center. Islam je po svoje tudi politične narave. In ta džamija se bo financirala tudi s sredstvi izven Slovenije in tako se bodo tudi interesi teh držav tukaj uresničevali. Ne gre samo za prihranke teh ljudi, ki so tukaj, ampak za neko politiko islama./.../ Dejstvo je, da bodo na tem prostoru tudi politične, ne samo verske vsebine.«*

*(Jože Zagožen, SDS; 24 ur, 9. 12. 2003)*

*»Samo eno pojasnilo 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 cerkev za kristjane. Džamija v islamskem pojmovanju je politični, 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 predstavlja neko drugo kulturo, neko drugo svetovno silo.«*

*(Franc Rode, slovenski nadškof in metropolit; 24 ur, 24. 12. 2003)*

*»Prav tako mislim, da imajo muslimani, ki jih je veliko, ki so za katoliško cerkvijo prva skupnost, da imajo pravico do džamije. Res pa je to, kot je nadškof Rode dejal, da džamija ni samo verski objekt, ampak je kulturno-politični objekt. To je povezano sploh s stanjem islama, v tej povezanosti politike in islama v tem in pa splošno delovanje teh džamij. To je nekaj drugega kot njihove molilnice, kajne.« (nadškof Franc Perko; 24 ur, 24. 12. 2003)*

*»Poleg tega je potrebno povedat, da se v tovrstnih islamskih centrih opravlja politična vzgoja v okviru ortodoksnega islama, ki se je izkazal v svetovnem merilu, in za katerega smo lahko veseli, da se zaenkrat, poudarjam, zaenkrat, še ni pokazal v naši državi.«*  
(Sašo Peče, SNS; 24 ur, 3. 2. 2004)

Poslanec SNS je na tem mestu stopnjeval izjave pred njim navedenih predstavnikov cerkve in tedanje opozicije. Lahko bi celo trdili, da jih je konkretiziral. Po eni strani lahko na primer izjavo tedanjega ljubljanskega nadškofa Rodeta o *neki drugi kulturi in velesili* na teoretičnem nivoju razumemo kot aplikacijo Huntingtonovega diskurza o spopadu civilizacij (1996). *Drugost* ali *drugačnost* bi tako lahko na diskurzivni ravni interpretirali tudi kot *nasprotnost* in *nezdružljivost*. Drugič. Čeprav zgoraj navedeni govorijo o *neki politiki islama*, o džamiji kot *političnem centru, ki predstavlja neko drugo kulturo, neko drugo velesilo, o povezanosti politike in islama* ter *splošnem delovanju teh džamij* je kljub uporabi poljubnostnih prislovov zaradi širšega medijskega konteksta, kot posledice predvsem terorističnih napadov na Združene države 11. septembra 2001, mogoče sklepati, da imajo v mislih »ortodoksni islam« in eno njegovih pojavnih oblik, terorizem. Naslednji trije nasprotniki gradnje ljubljanske džamije so bili bolj konkretni. Džamije so odkrito označili za teroristične centre.

*»Džamija ni muslimanska molilnica, temveč versko-politični objekt, kakršni so se v Evropi že večkrat izkazali za prostore, ki se bore za delovanje terorizma in v katerih se neti sovraštvo.«*  
(Vinko Vodopivec, Civilna družba za demokracijo in pravno državo; Delo, 22. 1. 2004, 7)

*»Gospod Umek je predstavil to temo in trdi to, da je bilo v Nemčiji ugotovljeno, da se je takrat priprava na 11. september odvijala v islamskih centrih po Nemčiji.«*  
(Janez Žagar, mestni svet SLS; 24 ur, 6. 1. 2004)

*»Letos vstopamo v Evropsko unijo, kjer imajo silne težave z muslimani. V Italiji so denimo nekaj njihovih centrov zaprli, ker so bili v mreži Al Kajda.«*  
(Zmago Jelinčič, SNS; Delo, 22. 1. 2004, 2)

Tudi pri navedeni trojici izjav imamo opraviti z različnimi stopnjami konkretizacije, in sicer na dveh nivojih. Konkretizacija je namreč na eni strani geografska – najprej se govori na splošno o džamijah v Evropi, v naslednjih dveh izjavah sta izpostavljeni posamezni državi – po drugi stani pa so sogovorniki natančneje definirali tudi pojem terorizma, ga s tem bralcem in gledalcem približali. V Jelinčičevi izjavi imamo opraviti še z eno retorično tehniko približevanja tematike naslovnikom. S poudarkom »letos vstopamo v Evropsko unijo« je govorec namreč nameraval zbuditi pozornost naslovnikov s sporočilom, »italijanske izkušnje lahko kaj hitro postanejo tudi slovenske izkušnje.«

Naslednji izjavi sta še konkretniji:

*»Zaradi dogodkov, ko terorizem, izvirajoč iz islamskega sveta, že deluje tudi v deželah, ki so po svoji legi v Evropi, bi morali pred uvrstitvijo kakršnega koli večjega islamskega objekta izdelati varnostno oceno, za katero bi moralo poskrbeti ministrstvo za notranje zadeve.«*

*(pisno sporočilo mestnih svetnikov SLS; Delo, 9. 12. 2003, 2)*

*»Gradnja džamije bi pomenila nesprejemljivo povečano tveganje za večino prebivalcev Ljubljane, Slovenije in Evrope. /.../ Varnostne študije v Evropi so jasno pokazale, da ekstremne islamistične skupine uporabljajo te objekte za organizacijo svoje mreže in pripravo terorističnih dejanj. Ti objekti jim zagotavljajo, da se izognejo nadzoru policije. /.../ Gradnja džamije bi pomenila tudi širjenje infrastrukture Al Kajde in drugih terorističnih organizacij.«*

*(Andrej Umek, mestni svetnik SLS; Delo, 7. 1. 2004, 2)*

Z označevanjem evropskih džamij za teroristične centre, so sogovorniki za teroriste proglasili vsaj del muslimanov, ki jih obiskujejo. Imenovanje džamij npr. »centri za vadbo terorističnih skupin«, muslimane *kriminalizira*<sup>107</sup>. To je v obravnavanem obdobju v

---

<sup>107</sup> Kriminalizacija pa ne zajema samo »zamišljene muslimanske skupnosti« (variacija po Andersonu, 1998), nasprotniki gradnje džamije mestoma kriminalizirajo tudi njene posamezne predstavnike. V eni od izjav je tako na primer predsednik SNS za terorista posredno označil tedanjega slovenskega muftija Djogića: »V BIH, od koder je prišla večina slovenskih muslimanov, so tudi centri za vadbo terorističnih skupin. Naši politiki se ne zavedajo, da je mufti Osman Djogić študiral v Sudanu, ki so ga ZDA zdaj uvrstile na prvo mesto držav zla, v Avstraliji pa je nezaželena oseba.« (Zmago Jelinčič, SNS; Delo, 22. 1. 2004, 7)

analiziranih medijih tudi najpogostejši način kriminalizacije muslimanov v Sloveniji. Zasledili pa so smo tudi druge.

*»Ker se teroristične organizacije v veliki meri financirajo s preprodajo drog, bi gradnja džamije nesporno povečala ponudbo in trgovanje z njimi v Ljubljani in okolici.«*

*(Andrej Umek, mestni svetnik SLS; Delo, 7. 1. 2004, 2)*

Arhitekturni in obrambni argument sta si različna. Arhitekturni je bolj abstrakten, obrambni bolj konkreten. Skupen jima je učinek polarizacije med Slovenijo, Evropo in »Drugim«<sup>108</sup>, to je »islamskim svetom«. Iz tovrstne polarizacije posredno izhaja, »Slovenija je evropska in ne islamska dežela«.

Vsebinsko nekoliko drugačna polarizacija pa je rezultat tretje skupine argumentov, ki jo lahko poimenujemo *primerjalni argumenti*. Zanje je značilno, da status muslimanov v Sloveniji primerjajo s statusom kristjanov v pretežno muslimanskih državah. Od tod tudi učinek »Slovenija je katoliška dežela«:

*»Cerkev se zavzema za pravice vseh vernih. Želeli pa bi, da bi recimo islamski voditelji v Evropi, ki uživajo te pravice, se potrudili, da bi iste pravice uživali tudi kristjani v muslimanskih državah, kjer so včasih čisto omejeni. V Savdski Arabiji, na primer, ne sme biti nobenega zunanjega znamenja krščanskega...cerkve ali to, čeprav je tam okoli 600.000 kristjanov.«*

*(nadškof Franc Perko; 24 ur, 24. 12. 2003)<sup>109</sup>*

---

<sup>108</sup> Ta termin, torej Drugi z veliko začetnico, za označevanje »islamskega kulturnega prostora z zelo drugačnimi vrednotami« v svoji knjigi Združene države Evrope, sicer obvezni študijski literaturi na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani, uporablja Cirila Toplak (Toplak 2003: 146, 147).

<sup>109</sup> V skupino primerjalnih argumentov, za katere je bilo v analiziranem obdobju značilno, da jih izrekajo pretežno predstavniki slovenske RKC, bi lahko uvrstili tudi nekatere že obravnavane izjave, npr: »Džamija za muslimane ni isto kot cerkev za kristjane.« (Franc Rode, slovenski nadškof in metropolit; 24 ur, 24. 12. 2003) »Tu ne gre samo za džamijo, za cerkev po naše, ampak za kulturni in verski center.« (Jože Zagožen, SDS; 24 ur, 9.12. 2003) Enak učinek, torej »Slovenija je katoliška dežela«, ima tudi prvi del prve obravnavane izjave Mihaela Jarca: »Meni ni drago in ljubo, da se moram tik pred božičem, enem največjih krščanskih praznikov ukvarjati s to zadevo, ampak te zadeve jaz nisem pripeljal na mestni svet /.../ tik pred božičem. Jaz bi danes raje bil v krogu družine, delal kaj bolj prijetnega.« (Mihael Jarc, Lista za čisto pitno vodo; 24 ur, 23. 12. 2003)

Že pri skupini arhitekturnih argumentov omenjeni učinek - »Slovenija je dežela Slovencev« - smo zasledili tudi pri obravnavi pripomb o muslimanskem bogoslužju v tujem jeziku, ki bi jih lahko uvrstili v skupino *jezikovnih argumentov* proti gradnji Ljubljanske džamije. Miha Jazbinšek je na primer ob kurban-bajramskem voščilu muftija Osmana Djogića na slovenski javni televiziji v pismih bralcem v Sobotni prilogi časopisa Delo zapisal, da ga je »zbodla dvojezičnost zalednega transparenta z napisom *Islamska zajednica u Republici Sloveniji*. Prepričan sem, da za tako dvojezičnost v javni rabi na nacionalni televiziji ni osnove. Obstaja vprašanje, ali je zanjo dana pravna osnova celo za notranjo rabo v skupnosti.« (Delo, Sobotna priloga, 28. 11. 2003, 24)<sup>110</sup>

O omenjenem učinku, »Slovenija je dežela Slovencev« smo sklepali na osnovi dveh korakov. Neposredni učinek zgornje izjave in njej podobnih (glej npr. Moe 2004: 60) je »v Sloveniji se ne govori bosansko«, njena izpeljava pa »Slovenija ni dežela Bošnjakov«. Vprašanje džamije se tako namesto kot versko postavlja kot nacionalno vprašanje. »Slovenci se predvsem z jezikom razlikujejo od svojih najbližjih sosedov, slovenski nacionalizem je zato bolj jezikoven kot verski,« lahkoten prehod z verske na nacionalno tematiko razlaga Moe (2004: 60). In prav zato ne gre zgolj za bosanski jezik in Bošnjake, predvsem gre za »Balkance«, če upoštevamo, da Balkan v slovenskem besednjaku »praviloma ni označeval vsega polotoka, temveč predvsem določen večinski (»balkanski«) del jugoslovanskega ozemlja, njegovo prebivalstvo, njegov način obnašanja in politiko njegovih elit.« (Vodopivec 2001: 298) Nasprotniki gradnje džamije so tako v argumentacijo vključili tudi negativne stereotipe o »Balkancih«, »južnjakih« kot versko in etnično nediferencirani množici vseh z območja nekdanje Jugoslavije, ki ne govorijo slovensko.

## 6.2.2 Strukturne značilnosti argumentacije nasprotnikov džamije in implikacije

Bistvena strukturna značilnost dela nanizanih argumentov o gradnji džamije v Ljubljani je zanikanje nestrpnosti, v konkretnem primeru zanikanje nestrpnosti do pripadnikov islamske verske skupnosti. Ta v slovenskem medijskem in političnem diskurzu ni novost, saj jo v svojih raziskavah omenjajo npr. Doupona idr. (1998) pri analizi retorike o

---

<sup>110</sup> V iskanje odgovora na zgornje vprašanje se na tem mestu ne bomo spuščali, je pa s pravnega vidika Jazbinškove pripombe preučil odvetnik Matevž Krivic. (Krivic 2004: 47)

beguncih v Sloveniji in Erjavec idr. (2000) pri medijskem diskurzu o Romih. »V Sloveniji kakor v večini sodobnih držav družbene norme in tudi zakonski predpisi prepovedujejo (odkrito) izražanje predsodkov ali diskriminacije. Govorci v vseh družbenih situacijah se teh omejitev zavedajo, zato se pri negativnem govoru o manjšini poskušajo zavarovati z različnimi strategijami, ki se tipično kažejo v izjavah, kakršna je »Nič nimam proti Romom, ampak ...« (Erjavec in drugi 2000: 25) Avtorice raziskave so takšne strategije poimenoval *zanikanja* in *blažitve*. Kos (2004) je tovrstno argumentacijo poimenoval »nimby« sindrom.<sup>111</sup> »Logika »džamija da, ampak ...« jasno kaže, da je izogibanje neposredni zavrnitvi objekta zgolj taktičen maneuver, ki je posledica tega, da se je večina nasprotnikov Islamskega verskega in kulturnega centra očitno zavedala legalnega kritja projekta.« (Kos 2004: 37)

Kot prototip take izjave v naši magistrski nalogi pa navedimo primer povedi: *Nič nimam proti muslimanom, ampak...*

*»Mi džamiji kot takšni ne nasprotujemo, smo pa zelo pozorni na resne pripombe strokovnjakov in predvsem prebivalcev tega območja /.../ Tako, da so mišljenja ta, da džamija na tej lokaciji, ob teh dimenzijah je predimenzionirana in bi nekako zakrila lokacijo v Ljubljani, tako da bi simbol postala džamija namesto gradu, ko prideš v Ljubljano.«*  
(Jože Zagožen, SDS; POP TV, 9. 12. 2003)

*»Prav tako mislim, da imajo muslimani, ki jih je veliko, ki so za katoliško cerkvijo prva skupnost, da imajo pravico do džamije. Res pa je to, kot je nadškof Rode dejal, da džamija ni samo verski objekt...«*  
(nadškof Franc Perko; POP TV, 24. 12. 2003)

*»Če sem jaz tisti nekdo, ki naj bi kršil verske pravice, temeljne svoboščine muslimanom... To jaz odločno zavračam. Ta razprava nam je bila vsiljena. Absolutno gre za eno temeljnih svoboščin, temeljnih pravic, da nekdo javno oziroma zasebno odraža svoja verska čustva...«*  
(Mihael Jarc, Lista za čisto pitno vodo; POP TV, 23. 12. 2003)

---

<sup>111</sup> Gre za akronim iz ang. besed »Not In My Back Yard«, v slovenskem prevodu, »ne na mojem dvorišču«, izraža pa načelno sprejemanje pripadnikov različnih marginalnih skupin, v praktičnem smislu, predvsem na lokalni ravni, pa je značilno zavračanje.



Implicitno vsebino tako podane argumetacije lahko dokazujemo z uporabo Griceovega *principa kooperativnosti* (1999). Govorci so namreč v navedenih izjavah kršili maksimo kvantitete in relacije, ki zapovedujeta ravno pravšnjo informativnost in relevantnost vsega povedanega. Po našem mnenju so zgoraj navedeni primeri po svoji notranji strukturi nekonsistentni, prav tako pa sklicevanje na upoštevanje pravic muslimanov v ničemer ne pripomore k informativnosti izjave. Sklenemo lahko, da ima uporaba retoričnega prijema *zanikanja nestrpnosti* sama po sebi diskurzivni učinek, ki ga na osnovi celotne argumentacije lahko beremo tudi kot poskus dodatne potrditve slovenske odprtosti, tolerantnosti, civiliziranosti in zato evropskosti. Poleg tega izjavljalec s takimi izjavami zasede retorično privilegirano položaj, saj presoja, kaj je za Slovenijo in Slovence sprejemljivo in kaj ni. Na ta način lahko naslovnikom v spomin priključimo miteme o »večni slovenski deželi«, jih oblikuje kot »nas«, muslimane pa kot »one«. Če ob tem upoštevamo tudi ostale izjave, ki zanikanja nestrpnosti ne uporabljajo, lahko sklenemo, da so muslimani v Sloveniji predstavljeni kot nezaželeni zaradi svoje kulturne, civilizacijske drugačnosti in nezdržljivosti z »avtohtonimi Slovenci« (jezikovni in arhitekturni argumenti) in naj bi večinsko katoliško prebivalstvo ogrožali predvsem kot potencialni teroristi (obrambni argumenti).

Predstavnik takšnega konzervativnega radikalnega diskurza v Združenih državah je Samuel P. Huntington, ki se v svojem delu *Who are we?* (2004) zavzema za obnovitev stanja ameriške kulture, kakršna je bila med drugo svetovno vojno, ko naj bi bili Američani združeni, ne zgolj z zavezo skupni ameriški ustavi, pač pa tudi dominantni rasni, etnični in kulturni identiteti. V začetku 21. stoletja, meni Huntington (2004), so ostali zgolj skupni politični cilji, kar pa naj ne bi bilo dovolj, zato poziva k obnovitvi *ameriške identitete*, in sicer s pomočjo vrnitve k vrednotam angleškega protestantizma (Huntington 2004: 254-273).

V ozadju takšne obravnave je arhaični pristop k obravnavi kulture kot monolitske strukture vrednot, verovanj in institucij, ki naj bi se nedotaknjeni prenašali iz generacije v generacijo in določali vedenje njenih pripadnikov, od njih pa naj bi bila odvisna tudi dobrobit vsake družbe.<sup>112</sup> Sledeč takšnemu prepričanju, Huntington (2004) poudarja, da bi morali v Združenih državah ohraniti samo *dobro kulture*, slabim pa se izogniti. Edina primerna naj bi bila angleška protestantska kulturna tradicija, zaslužna tudi za vsesplošni uspeh Združenih

---

<sup>112</sup> Takšen pristop je v 60. letih 20. stoletja zavrnil ameriški arheolog Louis Binford: njeni nosilci si kulture nujno ne delijo, se je pa na zelo diferenciran način udeležujejo (v Cohen 1994: 200).

držav. Huntington na ta način ugotavlja kulturno inferiornost novih ameriških imigrantov, posebno priseljencev iz Latinske Amerike, med njimi pa Mehičanov: govorili naj bi špansko, skupna pa naj bi jim bila tudi navezava na *špansko katoliško kulturo*. Na ta način naj bi oblikovali posebne kulturne skupnosti znotraj Združenih držav in naj bi se upirali asimilaciji (Huntington 2004: 231)

Med Huntingtonvim (2004) idejnim zavračanjem priseljencev iz držav Latinske Amerike in diskurzom nasprotnikov gradnje džamije v Sloveniji lahko potegnemo vzporednice. Iz navedenih izjav namreč lahko sklepamo, prvič, da naj bi bila slovenska kultura v Sloveniji *dobra*, ker naj bi bila zgodovinsko utemeljena, zagotavljala naj bi *ustrezno* in *neobremenjeno okolje* ter *mirno* življenje *avtohtonega prebivalstva v Sloveniji*, pa tudi *sožitje* med državljani,<sup>113</sup> kultura muslimanov v Sloveniji pa naj bi bila *slaba*, saj naj bi bili njihovi učinki prav nasprotni. Navedeni nasprotniki gradnje džamije poleg ugotovitev o slabosti jezikovnih in kulturnih razlik med muslimani in *Slovenci*, kot dodatno argumentacijo nujnosti zavračanja gradnje islamskega kulturnega in verskega centra uporabijo domnevno povezavo islama z nasiljem in terorizmom.

Obraavnani *arhitekturni, obrambni, primerjalni in jezikovni* argumenti nasprotnikov gradnje džamije v Sloveniji so reproducirali osnovne značilnosti slovenskega nacionalnega diskurza, kakršen se je oblikoval po osamosvojitvi, in za katerega je, po eni strani značilno poudarjanje slovenske samobitnosti, ki naj bi kot predvsem kot enotna kulturna in jezikovna skupnost preživel skozi zgodovino, po drugi strani pa je to tudi diskurz o tujstvu, ki prav na temeljih svojih kriterijev kulture in civiliziranosti kot tujce obravnava priseljence iz republik nekdanje skupne države. Dosedanja analiza je pokazala, da so to tudi ali predvsem muslimani. Takšni diskurzi, objavljeni v množičnih medijih, ponujajo podlago identifikacijo, za tvorjenje identitete, ki se bo oblikovala prav v negativnem odnosu do muslimanov in kot vrednota razumela nesprejemljivost slovenske narodne kulture in tradicije.

### 6.3 Argumenti zagovornikov gradnje džamije

Najpogostejša argumentacija ljubljanske županje in ostalih zagovornikov je bilo sklicevanje na manjšinske pravice, zapisane v Ustavi Republike Slovenije. Nekaj primerov.

---

<sup>113</sup> Navedeni primeri so iz izjav na str. 88 in 89.

*»Menim namreč, da bi razpis, izvedba ter morebitni pozitivni izid referendumu predstavljali tako poseg v ustavno pravico versko opredeljive manjšine do svobode vesti in veroizpovedi, kakor tudi poseg v ustavno zagotovljeno enakopravnost verskih skupnosti: Hkrati pa bi po mojem mnenju šlo za kršitev ustavnega načela enakosti pred zakonom.« (Danica Simčič, ljubljanska županja; 24 ur; 30. 12. 2003)*

*»Kot županja bom storila vse, da bo Ustavno sodišče ponovno odločalo. Še vedno sem prepričana, da bi bila izvedba referendumu kršenje človekovih pravic, ki so zapisane v Ustavi Republike Slovenije.« (Danica Simčič, ljubljanska županja; 24 ur; 15. 4. 2004)*

*»Še vedno sem trdno prepričana, da je treba storiti vse in izkoristiti vse pravne možnosti za zagovarjanje pravice manjšin.« (Danica Simčič, ljubljanska županja; 24 ur; 15. 4. 2004)*

*»Skrb zbuja dejstvo, da bo pravici manjšine odločala izrazita večina.« (Danica Simčič, ljubljanska županja; 24 ur; 20. 2. 2004)*

Zagovorniki se pri svoji argumentaciji niso mogli izogniti sklicevanju na najbolj pogost argument nasprotnikov gradnje – arhitekturni argument.

*»Referendum naj bi bil naperjen le proti lokaciji, ampak gre za neposredno diskriminacijo 60 tisoč muslimanov v Sloveniji, ki še nimajo džamije.« (Matjaž Hanžek, varuh človekovih pravic, 24 ur; 25. 2. 2004)*

*»Jaz mislim, da v nekem tvornem dialogu, ko bodo videli, kakšen kulturni objekt je to, se bodo začeli obnašati drugače. Jaz sprejemam džamijo kot izjemen arhitekturni izziv, kako se lahko taka arhitektura s sodobnimi potezami vklaplja tudi v to slovensko naravno okolje, in ne vidim nobene pretirane skrbi, da bi to Slovence in Slovenke ali pa Ljubljančane in Ljubljančanke motilo.« (Danica Simšič, ljubljanska županja; 24 ur; 9. 12. 2003)*

Županja je v tej izjavi sprejela argumentacijo nasprotnikov o obstoju »slovenskega naravnega okolja« in o tujosti arhitekturnih argumentov džamije. Podobne argumente smo našli tudi pri objavljenih mnenjih različnih arhitektov, sicer zagovornikov gradnje.

*»Gotovo je ne mormo postaviti v neke izoblikovane mestne predele, kot so na primer Stara Ljubljana, Plečnikova Ljubljana, na primer, in določene četrti, ki so že izoblikovane. /.../ Zlasti tuki štejemo predele ob južni obvoznici. Na teh predelih je možno tako arhitekturo postaviti, po našem mnenju.« (Jure Lenard, svetovalec predstojnika za urbanizem na Mestni občini Ljubljana; 24 ur; 14. 2. 2004)*

*»Arhitekturna podoba Ljubljane kaže na to, da Ljubljanici manjka poguma.« (Boštjan Vuga, arhitekt; 24 ur; 14. 2. 2004)*

*»Vendar Ljubljana zna, vsaj v majhnih nalogah doseči neko kvaliteto. Tisto, kar manjka je pravzaprav neka bolj korenita pobuda pri velikih mestnih projektih.« (Peter Gabrijelčič, arhitekt; 24 ur; 14. 2. 2004)*

Ostali zagovorniki so pri zavračanju arhitekturnih argumentov ubrali drugo pot:

*»Razprava, koliko je visok minaret, kakšni so gabaridi, se mi zdi za lase privlečena. Mislim, da zadaj tiči logika, da si nekdo ne želi, da bi muslimani imeli svoj objekt. /.../ Nenazadnje imajo te objekte prestolnice v praktično vseh demokratičnih državah. /.../ Upam, da jim bomo dali te pravice, ker s to svojo pravico ne posegajo v naše pravice.« (Roman, Jakič, mestni svetnik LDS; 24 ur; 23. 12. 2003)*

Za to izjavo je poleg učinka delitve na nas in njih značilno tudi sklicevanje na tradicijo demokratičnih, liberalnih družb, kakršna naj bi bila tudi Slovenija. Prav liberalnost in demokracija pa sta med najpogosteje omenjanimi značilnostmi Evropske unije, sta označevalca evropskosti in posledica civiliziranosti. V naslednjih izjavah lahko zasledimo neposredno sklicevanje na Unijo:

*»Da bi bila celotna evropska javnost seznanjena z madežem, ki si ga bomo privoščili, ne bi bilo v ponos Sloveniji.« (Majda Širca, mestna svetnica LDS; 24 ur; 20. 4. 2004)*

Ljubljanska županja pa je v naslednji izjavi prikimala obrambnim argumentom nasprotnikov gradnje džamije, ki so s poudarjanjem potencialne nevarnosti pripadnikov islamske verske skupnosti, izražali nujnost zaščite ostalih prebivalcev:

*»Z izvedbo glasovanja na referendumu bi lahko prišlo do neustavnih posledic, ne gre pa tudi zanemarjati nevarnosti, ki bi zaradi zapostavljanja islamskih vernikov, ki na džamijo čakajo že desetletja, lahko nastale pri nastajanju nestrpnosti v njenih vrstah.« (Danica Simšič, ljubljanska županja, Delo, 5. 3. 2004, 2)*

Za argumentacijo zagovornikov gradnje džamije je značilno neposredno sklicevanje na argumente nasprotnikov in poskus njihovega zavračanja. Kot je razvidno iz zgoraj navedenih navedkov, so na ta način zagovorniki nehote reproducirali arhitekturne argumente nasprotnikov gradnje džamije, s sporočilom, da bi bila džamija v slovenskem kulturnem okolju tujek, predstavljala naj bi neko drugo oziroma drugačno kulturo, saj bi *taka arhitektura zahtevala pogum* in ne bi je ne bilo mogoče postaviti v *izoblikovane mestne predele*. Zagovorniki gradnje džamije v Sloveniji so poleg tega z uvrščanjem Slovenije med *demokratske države*, kjer naj bi bile manjšinam zagotovljene pravice *do svobode vesti in veroizpovedi* in kjer naj bi imele *takšne objekte praktično vse tamkajšnje prestolnice*, pa tudi z izražanjem skrbi, da *bi bila celotna evropska javnost seznanjena z madežem* v primeru, da džamije ne bi zgradili, reproducirali podobo Slovenije, ki se uvršča v Evropo, med civilizirane države. Posredno so tako zagovorniki gradnje džamije oblikovali dihotomijo med "nami" in "njimi", muslimanskimi verniki, neposredno pa tudi s svarjenjem pred nevarnostjo *nastajanja nestrpnosti v njenih vrstah*.

## 6.4 Argumenti predstavnikov islamske skupnosti

V analiziranem obdobju se je v obravnavani dvojici medijev kot predstavnik islamske verske skupnosti najpogosteje pojavljal tedanji mufti Osman Djogić<sup>114</sup>. Na posamične izjave in argumente nasprotnikov gradnje džamije ni odgovarjal, sicer pa je za njegovo argumentacijo značilno poudarjanje pomena ločenosti islamskih vernikov od preostalih prebivalcev Republike Slovenije.

*»Mi bomo počakali oziroma spremljali postopke (razpisa morebitnega referendum, op. N.V.A.). Le v primeru, da bi škodovali našim interesom in bi morali ukrepati, da bi jih zaščitili, se bomo vmešali.« (Osman Djogić, mufti; 24 ur; 6. 2. 2004)<sup>115</sup>*

*»Če bi, po črnem scenariju, do referendum prišlo, potem bi bil to znak mednarodni javnosti o stanju duha v Republiki Sloveniji. Na žalost, stanje je že takšno in pobuda za referendum je uperjena proti gradnji islamskega kulturnega centra oziroma džamije, to pa tudi pomeni, da je uperjena proti delu prebivalcev Republike Slovenije.« (Osman Djogić, mufti; 24 ur; 23. 12. 2003)*

*»Povabilo, sam pogovor (s predsednikom republike Janezom Drnovškom, op. N.V.A.) in tudi zanimanje razumem kot nedvomno potrdilo, da je načrtovana gradnja islamskega centra legitimna. Koncept molilnic je pravzaprav abstrakten, koncept, ki v nas zbuja precej dvomov. Kje bi torej te molilnice bile, bi tudi one vzbujale odpor lokalnih skupnosti, čeprav so samo molilnice?« (Osman Djogić, mufti; 24 ur; 15. 1. 2004)*

Za obravnavane izjave je značilna implicitna delitev na »nas« in »njih«, vendar v obrnjenem odnosu, kot smo ugotovili pri analizi izjav nasprotnikov in podpornikov gradnje džamije v Sloveniji. Rezultat delitve je polarizacija republike Slovenije na dve skupnosti-

---

<sup>114</sup> Bošnjaški imam Osman Djogić je bil (prvi slovenski) mufti med letoma 2001 in 2005. Spomladi leta 2006 je registriral novo versko skupnost, Slovensko muslimansko skupnost, ki si želi sodelovati pri gradnji džamije v Slovenije, vendar projekt ostaja pod okriljem večje Islamske skupnosti Slovenije.

<sup>115</sup> Navajamo prevode izjav, objavljene v podnapisih.

konstrukta: muslimane in večinsko prebivalstvo v Republiki Sloveniji. Iz druge izjave lahko razberemo, da je Osman Djogić posplošil mnenje podpisnikov pobude za razpis referenduma in ga označil za »stanje duha v Republiki Sloveniji«, »uperjeno proti delu prebivalcev Republike Slovenije«. Ko je Ustavno sodišče sredi julija 2004 le odločilo proti referendumu, je Djogić poudaril, da bo slovensko javnost sproti obveščal o aktivnostih, in s tem tretjič poudaril ločenost islamske skupnosti od ostalih prebivalcev v Sloveniji. Gre za omenjeni učinek »mi-oni«, ki smo ga zasledili že pri analizi argumentov nasprotnikov gradnje džamije, zaradi abnormalizacije in kriminalizacije beguncev in priseljencev iz nekdanje Jugoslavije pa je značilen tudi za tovrstni medijski diskurz v 90. letih. Le vlogi sta zamenjani in pri retoriki muftija Djogića gre zlasti za poudarjanje delitve, ne zgolj zaradi razlike po veroizpovedi, temveč tudi razlike v stanju duha.

Izjave tedanjega muftija, ki je v obravnavanem obdobju nastopal kot edini predstavnik Islamske skupnosti v Sloveniji, govorijo v prid domnevi, da muslimani v Sloveniji oblikujejo identiteto, ki se kaže kot obrambna reakcija na negativna stališča do islamske skupnosti. Ta so se v analiziranem obdobju v analiziranih medjih kazala kot dominanten diskurz, skozi katerega se oblikuje konstrukt slovenske nacije.

### **6.5 Povzetek analize in analiza implikacij obravnavanega diskurza**

V analizo smo zajeli tri različne pristope k vprašanju gradnje džamije, ki se kažejo v, prvič, argumentih nasprotnikov, drugič, zagovornikov gradnje in, tretjič, predstavnikov islamske skupnosti.

Razberemo lahko dva učinka argumentacije, značilna za vse tri analizirane skupine, torej za nasprotnike, zagovornike gradnje džamije in pripadnike islamske skupnosti. Gre za učinka *polarizacije* in *homogenizacije* oziroma, na kratko, za učinek *mi-oni*. Medtem ko delitev in notranje izenačenje skupin »muslimanov« in »nemuslimanov« oziroma »kristjanov« za skupino zagovornikov in za predstavnike islamske verske skupnosti, pomenita zgolj razliko, morda celo neskladnost obeh skupin, predvsem skozi poudarjanje evropskih značilnosti Slovenije, lahko pri argumentih nasprotnikov gradnje džamije opazimo poudarjanje temeljnega nasprotja med »krščansko« in »islamsko civilizacijo«. Gre za posledico prve obravnavane skupine argumentov, arhitekturnih, kot smo jih poimenovali. V izjavah, ki smo

jih uvrstili v to skupino, pobudniki za razpis referendumu in njihovi somišljeniki gradnji džamije nasprotujejo zaradi njenega zunanjega videza, predvsem jih moti minaret, ki da je simbol islamske vere in kulture, in naj bi bil zato tujek v »slovenski« oziroma »evropski«, »krščanski« krajini.<sup>116</sup>

Arhitekturne argumente so nasprotniki gradnje džamije v analiziranih izjavah podprli z obrambnimi in se s tem v učinkih argumentacije – razen ene izjeme, zadnje navedene izjave županje Danice Simšič – oddaljili od zagovornikov. Poleg polarizacije in homogenizacije namreč lahko zasledimo še dva učinka, in sicer *abnormalizacijo* in *kriminalizacijo*. Obrambni argumenti so namreč muslimane - ne zgolj pripadnike islamske skupnosti v Sloveniji, ampak tudi muslimane, ki obiskujejo džamije v državah članicah Evropske unije - kriminalizirali. Muslimani naj bi, sodeč po analiziranih izjavah, ne bili zgolj kulturno deviantni, obiskovali naj bi tudi vadbišča za teroriste, teroristične centre, džamije. Tudi naša analiza je torej pokazala, da so nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani muslimane homogenizirali, jih označili za fundamentaliste, za islamske ekstremiste, podobno kot so ugotovile raziskave medijskega diskurza v Evropski uniji.<sup>117</sup>

Navedeni argumenti pa hkrati *oblikujejo podobo slovenske nacionalne identitete kot sorodne, če ne celo enake evropski identiteti*. Tako kot evropska naj bi, sodeč po obrambnih argumentih, tudi slovenska identiteta gradila na obrambi pred Turki, dandanes pa pred muslimani, ki da evropskemu načinu življenja grozijo iz »terorističnih centrov«, džamij. Ogrožen pa naj ne bi bil samo fizičen obstoj Evropejcev, pač pa (predvsem) njihova kultura, civilizacija. Ta se, tako kot drugod po Evropi, tudi v Sloveniji, kaže predvsem kot krščanska, in tudi na to so, z arhitekturnimi in primerjalnimi argumenti, opozarjali nasprotniki gradnje džamije v Ljubljani.

Nasprotovanje je pomembno na simbolni ravni, saj generira družbeni status. »Ključno za razumevanje odpora proti džamiji se mi zdi večkrat ponovljeno stališče pobudnika

---

<sup>116</sup> Moe (2004) ugotavlja, da minaret ni zgolj simbol islama. »V današnjih evropskih okoljih je minaret predvsem simbol nečesa drugega: simbolizira priznanje, da so muslimani normalni, enakopravni državljani, ki uživajo toliko verske svobode, da so njihovi verski objekti lahko vidni kot takšni.« (2004: 61)

<sup>117</sup> Poročanje večine evropskih medijev o islamu in muslimanih gradi na prikazovanju nasprotja med islamsko in krščansko civilizacijo. Značilne so strategije medijskega homogeniziranja muslimanov, zanikanje razlik in posploševanje fundamentalističnih teženj na vse pripadnike islama. Islam naj bi zato predstavljal grožnjo in muslimani veljajo za ekstremiste. S sklicevanjem na »orientalsko iracionalnost« mediji reprezentirajo islam kot politično invazijsko silo, ki ogroža racionalne, moderne dosežke Zahoda. Tako v zborniku *The West and Islam in Mass media* (Hafez 2000) za zahodnoevropske medije ugotavljajo raziskovalci.



referenduma, mestnega svetnika Mihaela Jarca, da smo »mi« (etnični Slovenci, katoliki, kristjani), »večinski lastniki metaforične hiše Slovenija«. »Mi« imamo torej pravico drugim odrediti, kako naj se vedejo...« (Moe 2004: 61) Vprašanje »Džamija, da ali ne?« izhaja iz mita o obstoju »Slovenstva« kot homogene celote. »Mit o slovenski homogenosti je povezan z vztrajanjem pri žrtvenih vlogah Slovencev, iskanjem pristnih korenin, čistih identitet in podobnega. Sklicevanje na zgodovinsko usidranost kulture naroda, shizofreno ščitenje etnične, narodne prvobitnosti in nacionalne suverenosti so argumenti za izključevanje tistega, ki ni sodeloval pri t. i. slovenskem prvinskem trpljenju.« (Pajnik 2004: 66)

Tako je nasprotovanje gradnji džamije v Sloveniji zgolj navidez vprašanje vere. Navedeni arhitekturni, obrambni, jezikovni, pa tudi primerjalni argumenti so namreč skladni z značilnostmi slovenskega nacionalnega diskurza in mitologije, kakršna se je uveljavljala po osamosvojitvi. Obe kot bistvo slovenskega nacionalnega utemeljevanja uporabljata slovensko kulturo. V ožjem smislu sem štejemo poudarjanje pomena slovenskega jezika za zgodovinsko utemeljevanje Slovenstva in slovenske nacionalne identitete. Kot primere se v tem kontekstu najpogosteje navaja pomen Brižinskih spomenikov, program Zedinjene Slovenije pa naj bi prav tako temeljil na ideji skupnosti slovensko govorečih ljudi. V ozadju tovrstnega nacionalnega diskurza in mitologije je pojmovanje kulture kot med vse njene pripadnike enakomerno razporejenega krušnega namaza (Bonford v Šumi 2000), kot nespremenljivega skupka kulturnih in moralnih praks, ki naj bi bile bistvene za obstoj ne zgolj vsakokratne kulture, pač pa tudi skupnosti njenih nosilcev.

Vprašanje (ne)naklonjenosti gradnji džamije in sprejemanja pripadnikov islamske skupnosti v Sloveniji tako na diskurzivnem nivoju lahko obravnavamo kot nacionalno vprašanje. Vse tri skupine analiziranih argumentov namreč izhajajo iz istega diskurzivnega okvira, ki oblikuje podobo slovenske identitete. Slovenska identiteta kot konstrukt se torej oblikuje na podlagi dveh temeljnih diskurzov. To sta *domovinski* in *diferenciacijski* diskurz. Domovinski diskurz slovenski narod predstavlja kot naravno in zgodovinsko utemeljenega, Slovenijo pa kot nacionalno državo, torej državo Slovencev, ki je z osamosvojitvijo dokončno dokazala tudi svojo evropsko pripadnost. *Diferenciacijski diskurz* izhaja iz domovinskega, temelji pa na konstruktivističnem principu oblikovanja identitete s pomočjo »drugega«, »ne-našega«. V primeru slovenske nacionalne identitete na splošno se je, kot smo videli že pri teoretičnih izpeljevanjih, da »druge« predstavljajo predvsem prebivalci nekdanjih republik

SFRJ, torej »Balkan«, med njimi, in še posebej – zaradi konstrukta krščanske tradicije Evrope – pa so za našo analizo pomembni pripadniki islamske skupnosti v Sloveniji.

Obraavnani diskurz, lahko sklenemo, objavljen v obliki izjav v oddaji 24ur na POP TV in v časniku Delo, kot celoto lahko štejemo za del istega diskurzivnega okvira. Če povzamemo uvodoma navedeno predpostavko, da množica diskurzov vseskozi konstruira in reproducira identiteto, potem lahko rečemo, da je v obrabnanem obdobju diskurz o gradnji džamije reproduciral *konstrukt slovenske nacionalne identitete*, ki temelji na mitih in mitemih o naravnosti in večnosti slovenskega naroda navznoter, navzven pa se oblikuje v odnosu do »drugih«. Iz naše analize sledi, da so to muslimani in islam kot kulturni sistem, nasproten in nezdržljiv s slovenskim oziroma evropskim. Predvsem *diferenciacijski diskurz* so dodatno napolnjevale izjave predstavnika islamske skupnosti, saj je s sklicevanjem na posebne potrebe muslimanov v Sloveniji, ki so v tem primeru nastopali kot »mi«, reproduciral delitev med slovensko in islamsko skupnostjo.

Na osnovi predstavljene analize lahko rečemo, da je *diskurzivni konstrukt islama* v njegovih različnih vidikih, ki se kaže ne torej zgolj kot religija, pač pa predvsem kot kulturni sistem, nasproten slovenskemu in evropskemu, v analiziranem obdobju v analiziranih medijih predstavljal pomemben temelj *slovenske nacionalne identitete kot konstrukta*. Ta ideal-tipsko podobo *Slovenca* predstavlja kot izhajajočega iz naravnega in zgodovinskega slovenskega naroda in kot nosilca specifične slovenske kulture, ki je del zahodne, evropske kulture, in nasprotna balkanski, predvsem pa islamski. Na tem mestu lahko torej za analizirane medije v analiziranem obdobju potrdimo osnovno hipotezo magistrskega dela in zatrdimo, da je *islamska verska skupnost v Sloveniji predstavljala enega od pomembnih temeljev slovenske nacionalne identitete*.

## 7. SKLEP

»Ta lokacija nam ustreza, saj nam je, glede na to, da gre za verski objekt, pomembna diskretnost, da nismo v samem centru, v gneči. Potrebujemo tudi parkirne prostore in določeno zasebnost zaradi dejavnosti, ki se bodo v centru izvajale, torej verske dejavnosti, molitve, shodi in tako naprej.«<sup>118</sup>

Izjava nekdanjega muftija Osmana Djogića v medijih ni bila deležna posebne pozornosti. Skladna je namreč z osnovnimi postavkami pogostejšega in zato prevladujočega diskurza o vprašanju gradnje džamije v Sloveniji, v ozadju katerega je osnovna delitev na njih, muslimane, in nas, kristjane, Evropejce. Podrobnejše branje, in v tem je tudi njen pomen za magistrsko delo, pokaže, da je Osman Djogić omenjeno delitev sicer ohranil, vendar obrnil vlogi: muslimani, islamska skupnost v Sloveniji imajo svoje potrebe in zahteve, ločene od ostalih prebivalcev. Po eni strani gre za enostaven princip funkcioniranja katerega koli tipa manjšin, celo interesnih skupin. Po drugi strani pa je izjava potrditev ene od temeljnih postavk magistrskega dela, namreč, da je združevanje v skupine in njihovo medsebojno ločevanje ter poudarjanje razlik med njimi, osnovna značilnost socialnega funkcioniranja človeka. Te izpeljave temeljijo na strukturalističnem pojmovanju človekove identitete, da ni mene brez drugega, da ni nas brez njih.

Prav odnosni aspekt identitete pa omogoča tudi njeno stalno redefiniranje oziroma identifikacijo, in sicer skozi množico diskurzov, med katere štejemo celoto pomenov, metafor, reprezentacij in podob, ki oblikujejo način obravnave določene teme v nekem času in prostoru. Diskurze na ta način obvladuje oblast. Lahko jih torej obravnavamo tudi kot sredstvo reprodukcije nacionalnih ideologij in mitov.

Slovenski nacionalni diskurz po osamosvojitvi – sem štejemo predvsem medijske tekste, tam objavljene izjave vodilnih politikov, pa tudi na primer zgodovinske učbenike in zgodovinska dela na splošno – je oblikoval *dvopolno podobo slovenske nacionalne identitete*. Znotraj nje je po eni strani slovenski narod predstavljen kot naraven in zgodovinski. Predstavljal naj bi enotno telo skozi čas, ki kontinuirano živi na določenem ozemlju, katerega meje naj bi bile skladne tudi z mejami slovenskega jezika. Prav skupni jezik in kultura sta v slovenskem nacionalnem diskurzu predstavljena kot glavna povezovalna dejavnika *Slovencev*

---

<sup>118</sup> Izjava je bila objavljena v oddaji 24 ur, 27. avgusta 2005.

in dokaz kontinuitete obstoja slovenskega naroda. Značilnosti slovenske kulture, med katere nacionalni diskurz šteje predvsem katoliško oz. krščansko vero ter z njo povezane navade in pravila, naj bi Slovenijo uvrščale v Evropo. Poseben kriterij oziroma dokaz slovenske evropskosti je tudi zgodovinska obrambna vloga Slovenije kot branika pred Turki, mitološkimi predniki današnjih muslimanov. Doslej obravnavanemu *domačijskemu vidiku* slovenske nacionalne identitete se na tem mestu pridruži omenjeni drugi identitetni pol, in sicer *diferenciacijski vidik* slovenske nacionalne identitete. Ta naj bi se – tako kot večina nacionalnih identitet v državah članicah Evropske unije – oblikovala predvsem v odnosu do *absolutnega drugega*, »novodobnih Turkov«, torej muslimanov, predstavnikov *Orienta*. Za slovenske razmere pa je pomembna predvsem posebna različica regionalnega orientalizma, *balkanizem*, diskurz o zunajslovenskem območju nekdanje Jugoslavije. Tezam drugje po Evropi razširjenega balkanističnega diskurza o primitivizmu, splošni zaostalosti, torej *Balkanu* kot časovni meji, vzkipljivosti in *kotlu nasilja*, se pridružita še tezi o *Balkanu* kot porodnici jugoslovanskega komunizma, predvsem pa tista o razlikah na področju jezika in kulture.

Islamska (verska) skupnost v Sloveniji združuje oboje, tako *Orient* kot *Balkan*. Iz analize izjav nasprotnikov in zagovornikov gradnje džamije v Ljubljani ter pripadnikov islamske skupnosti smo izluščili štiri tipe argumentov. To so *arhitekturni*, *obrambni*, *primerjalni* in *jezikovni* argumenti. Izjave vseh obravnavanih predstavnikov različnih stališč do gradnje džamije pa lahko uvrstimo v en diskurzivni okvir, ki reproducira *domovinski* in *diferenciacijski vidik* slovenske nacionalne identitete. Konkretnije, navedeni argumenti so sporočali: »Slovenija je evropska in ne islamska dežela«, kar je rezultat prvih dveh tipov argumentacije, »Slovenija je katoliška dežela« in pa »Slovenija je dežela Slovencev«. Vsa tri sporočila nosijo implicitno predpostavko o delitvi med »večinskim«, slovenskim prebivalstvom in islamsko skupnostjo.

V ozadju obravnavane argumentacije je arhaično in v sodobni antropologiji preseženo obravnavanje kulture kot homogenega, omejenega, teritorializiranega in zgodovinsko zakoreninjenega skupka tradicij, ki naj bi se prenašale skozi generacije Takšen kulturni fundamentalizem napaja tudi politološka pojmovanja nacionalne države, saj so te zamišljene kot zamejeni teritoriji znotraj katerih živijo homogene nacije s homogeno kulturno dediščino, ki se razlikuje od kulturne dediščine drugih nacij.

V takšnem kontekstu lahko razumemo tudi izjave tedanjega muftija Osmana Djogića, ki je – tudi v zgornji izjavi – prevzel način argumentacije nasprotnikov gradnje džamije. Obrat vlog ne spremeni dejstva, da je reproduciral polarizacijo med *Slovinci* in *muslimani v Sloveniji*. Na ta način je islamsko versko skupnost konstruiral kot v verskem in kulturnem smislu specifično celoto, ki je predvsem zaradi značilnosti prevladujočega diskurza, oblikovala neko samosvojo obrambno identiteto, ne ozirajoč se na razlike v narodnostni pripadnosti njenih članov. To pa je še ena potrditev teze o oblikovanju samosvoje etnične identitete muslimanov v Sloveniji.

Za analizirane izjave nasprotnikov in zagovornikov gradnje džamije ter islamske skupnosti lahko rečemo, da reproducirajo slovenski nacionalni diskurz in njegova oba vidika, *domovinskega* in *diferenciacijskega*. Na ta način – skupaj z ostalimi teksti - predstavljajo pomemben temelj *slovenske nacionalne identitete kot konstrukta*.

Ker je diskurz v obravnavanih izjavah skladen z značilnostmi nacionalnega diskurza, kakršen se je oblikoval po osamosvojitvi, lahko potrdimo izhodiščno hipotezo: *Islamska verska skupnost v Sloveniji predstavlja enega od pomembnih temeljev slovenske nacionalne identitete*.

Ta ideal-tipsko podobo *Slovenca* predstavlja kot izhajajočega iz naravnega in zgodovinsko utemeljenega slovenskega naroda in kot nosilca specifične slovenske kulture. Ta naj bi bila del zahodne, evropske kulture, in nasprotna balkanski, predvsem pa islamski. Glede na to, da upoštevamo spoznanja o selektivnem in kritičnem branju ideoloških tekstov (npr. Apple 1992), in da sprejemamo koncept plurinacionalnosti (Tamir 1993), da torej vsak posameznik oblikuje lastno identiteto, ki v multinacionalni Evropi ni skladna s koncepti nacij in narodov, moramo poudariti, da smo v magistrskem delu obravnavali slovensko nacionalno identiteto kot konstrukt, kot nerefleksiran produkt nacionalnih ideologij in mitov.

Na tem mestu se odpira pot za nadaljnje raziskovanje učinkov specifičnih nacionalnih diskurzov, tako v obliki javnomnenjskih raziskav, kot tudi terenskega kvalitativnega raziskovanja identitet posameznikov. Sem sodi predvsem preverjanje teze o razvoju specifične etnične identitete muslimanov v Sloveniji. Najboljša metoda raziskovanja identitete pripadnikov obeh islamskih skupnosti so strukturirani intervjuji s člani skupnosti v različnih slovenskih mestih, s pomočjo katerih bi lahko natančneje razdelali vsebino in strukturo njihovih identitet. Na ta način bi skušali odgovoriti na vprašanje, ali muslimane v

Sloveniji povezuje zgolj religija ali pa so prav zaradi religije in z njo povezanih različnih verskih običajev, pa tudi zaradi v tem magistrskem delu obravnavane vloge »drugega« v slovenski oziroma evropski družbi, oblikovali specifično etnično identiteto.

## 8. LITERATURA IN VIRI

### 8.1 Literatura

- Allen, Christopher (2002): *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Vienna: EUMC.
- Alexander, Stella (1983): Religion and National Identity in Yugoslavia. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Št. 1, 1-19.
- Alter, Peter (1991): Kaj je nacionalizem? V Rizman, Rudi (ur.). *Študije o etnonacionalizmu*, 221- 237. Ljubljana: Krt.
- Anderson, Malcolm (1996): *Frontiers. Territory and State Formation in the Modern World*. London: Polity Press.
- Anderson, Benedict (1998): *Zamišljene skupnosti, O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Apple, Michael W. (1992): *Šola, učitelj in oblast*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Armstrong, John, A. (1991): Pristop k nastanku narodov. V Rizman, Rudi (ur.). *Študije o etnonacionalizmu*, 39-50. Ljubljana: Založba Krt.
- Bakić, Ibrahim (1994): *Nacija i religija*. Sarajevo: Bosna Public.
- Barraclough, Geoffrey (1963): *European Unity in Thought and Action*. Blackwell, Oxford.
- Barth, Fredrik (1994): Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity. V: Vermeulen, Hans in Cora Govers (ur.). *The Anthropology of Ethnicity*, 45-99. Amsterdam: Spinhuis.
- Barth, Fredrik (1998): *Ethnic Groups and Boundaries*. Illinois: Waveland Press.

- Barthes, Roland (1956/1971/1979): *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.
- Barthes, Roland (1993): *Mythologies*. New York: The Noonday Press.
- Bassin, Matena, Tjaša Fabjančič, Ana Frlič, Anja Kušar, Nina Rolc, Izza Verdel (2003): Medijska toča: analiza medijske konstrukcije prebežništva. V: Čebren, Uršula Lipovec (ur.). *V zoni prebežništva: antropološke raziskave prebežnikov v Sloveniji*, 204-224. Ljubljana: FF.
- Belaj, Vitomir (1999): Novi miti o starih Hrvatih. *Časopis za kritiko znanosti*, XXVIII (194), 77–88.
- Berger, Arthur Asa (2000): *Media and Communication Research Methods. An Introduction to Qualitative and Quantitative Approaches*. New York: Sage.
- Berger, Peter, Thomas Luckman (1966): *The Social Construction of Reality: A Treatise in Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Bešter, Romana (2001): Državlanski in etnični nacionalizem v odnosu do etničnih manjšin. *Razprave in gradivo*. 38/39, 172-193.
- Bihalji-Merin, Oto (ur.) (1975): *Mala splošna enciklopedija*. Ljubljana: DZS.
- Billing, Michael (1995): *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Brinar, Irena (2001): Dva obraza boga Janusa – Evropske unije. V: Drolc, Aleš, Mojca Pajnik (ur.). *Obrazi naše Evrope*, 39-86. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Bringa, Tone (1997): *Biti musliman na bosanski način. Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu*. Sarajevo: Bibiloteka Dani.
- Bročić, Manjolo (1975): The Position and Activities of the Religious Communities in Yugoslavia with Special Attention to the Orthodox Church. V Bociurkiw, Bohdan R., John W. Strong (ur.): *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, 351-367. London: Macmillan Press.
- Brubaker, Rogers (1996 /1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Buchanan, W., Cantril H. (1953): *How Nations see each other*. Illinois: University Press.

- Burke, Peter (1980): Did Europe exist before 1700? *History of European Ideas*, 1, 21-29.
- Burr, Vivien (1998): *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge.
- Calhoun, Craig (1995): *Critical Social Theory: culture, history and the challenge of difference*. Cambridge: Blackwell.
- Canefe, Nergis (1996): Sovereignty Without Nationalism? A Critical Assessment of Minority Rights Beyond the Sovereign Nation-State Model. V Sellers, Mortimer (ur.). *The New World Order. Sovereignty, Human Rights, and the Self-Determination of Peoples*, 122-186. Oxford: Berg.
- Castles, Stephen, Mark J. Miller (1998): *The Age of Migration, International Population Movements in the Modern World*. Hampshire: Macmillan Press.
- Castles, Stephen, Alastair Davidson (2000): *Citizenship and Migration, Globalization and the Politics of Belonging*. New York: Routledge.
- Christensen, Barbara Verlič (2002): *Evropa v precepu med svobodo in omejitvami migracij*. Ljubljana: FDV.
- Cohen, Abner (1969): *Custom and politics in urban Africa, A Study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London: Routledge.
- Cohen, Lenard (1998): Bosnia's Tribal Gods: The Role of Religion in Nationalistic Politics; v: Mojzes, Paul (ur.). *Religion and the War in Bosnia*. Atlanta, 146-188. American Academy of Religions, Scholars Press.
- Connor, Walker (1994): *Ethnonationalism: the quest for understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- Cornelius, W. (1994): *Controlling Immigration*. Stanford: Stanford University Press.
- Čepič, Mitja in Ana Vogrinčič (2003): Tujec in tuje v učbenikih. Kritična diskurzivna analiza izbranih primerov iz učbenika zgodovine. *Teorija in praksa*. 40 (2/2003), 313– 334.
- Ćićak-Chand, Ružica (1999): Islam, etničnost i država: Balkan. V: *Migracijske teme, Časopis za izstraživanje migracija i narodnosti*, 15, 3, 263-287.
- Dale, Gareth (1999): Germany: Nation and Immigration. V: Dale, Gareth in Mike Cole (ur.). *The European Union and Migrant Labour*, 113-146. Oxford: Berg.



- Day, A. Louis (1991): *Ethics in Media Communications: Cases and Controversies*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- D'Estaing, Valery Giscard (2004): Daleč je Turčija. *Delo*, 6. 12. 2004, 5.
- Dijk, Teun Adrianus van (1988): *News as discourse*. London: Hove.
- Dijk, Teun Adrianus van (1998): Principles o Critical Discourse Analysis. *Discourse and Society*, 4(2), 249-283.
- Donia, Robert J. (1981): *Islam under Double Eagle: The Muslims of Bosnia and Herzegovina, 1878-1914*. East European Monographs. New York: Boulder.
- Doupona, Marjeta Horvat, Jef Verschueren, Igor Ž. Žagar (1998): *Pragmatika legitimizacije, Retorika begunske politike v Sloveniji*. Ljubljana: Open Society Institute – Slovenija.
- Dragoš, Srečo (2003): Islam in suicidalno podalpsko pleme. v Kuhar, Roman, Tomaž Trplan (ur.). *Poročilo Skupine za spremljanje nestrpnosti št. 2*, 34-53. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Dragoš, Srečo (2004): Džamija – katalizator slovenske nestrpnosti. *Dialogi*. (1–2/04), 21–34.
- Douglas, Jack D. (1970). *Observations of deviance*. New York: Random House.
- Ekmečić, Milorad (1973): *Sudbina jugoslovenske ideje do 1914*. Beograd: Sveske trečeg programa, Radio Beograd.
- Eriksen, Thomas Hylland (1997): Ethincity, Race and Nation. V Guibernau, Montserrat in John Rex (ur.). *The Ethnicity Reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, 122-180. London: Polity Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (2002): *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Erjavec, Fran (1958): *Avtonomistična izjava slovenskih kulturnih delavcev*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Erjavec, Karmen, Sandra Bašič-Hrvatini, Barbara Klebl (2000): *Mi o Romih. Diskurz v medijih v Sloveniji*. Ljubljana: Open Society Institute Slovenija.
- Fairclough, Norman (1989): *Language and Power*. New York: Longman.

- Fairclough, Norman (1995): *Critical Discourse Analysis*. New York: Longman.
- Fijalkowski, Juergen (1994): Conditions of Ethnic Mobilisation: the German Case. V Rex, John in Beatrice Drury (ur.). *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, 123-142. Aldershot: Avebury.
- Fiske, John (1987): *Television Culture*. London: Routledge.
- Foucault, Michel (1991): *Vednost - oblast – subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Friedman, Francine (1996): *The Bosnian Muslims: Denial of a Nation*. Boulder: Westview Press.
- Fukuyama, Francis (1992): *The end of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Gingrich, Andre (1998): Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: Baskar, Bojan in Borut Bruman (ur.): *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, II*, 99-128. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave.
- Grice, H.P. (1999): Logic and Conversation. V: Jaworski, A. in N. Coupland (ur.): *The Discourse Reader*. London: Routledge.
- Goff, Jacques Le (1993): *Srednjovjekovni imaginarij*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Grafenauer, Bogo (1974): *Zgodovina slovenskega naroda, V. zvezek*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Grafenauer, Bogo (1987): *Slovensko narodno vprašanje in slovenski zgodovinski položaj*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gellner, Ernest (1997): *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Greenfeld, Liah (1992): *Nationalism: five roads to modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guibernau, Montserrat (1996): *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.
- Gurr, Ted Robert (2000): Turks in Germany. V: Gurr, Ted Robert. (ur.): *Peoples Versus States. Minorities at risk in the New Century*, 12-56. Washington D.C.: United States Institute of Peace Press.

- Hafez, Hafez, Kai (2000) *The West and Islam in the Mass Media: Cornerstones for a New International Culture of Communication in the 21st Century*. Pittsburgh: ZEI Discussion Papers.
- Hall, Stuart (1997): *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage.
- Hartley, John (1989): *Understanding news*. London: Routledge.
- Haynes, Mike (1999): Setting the limits of Europe as an »imagined community.V: Dale, Gareth in Mike Cole (ur.). *The European Union and Migrant Labour*, 17-43. Oxford: Berg.
- Herbert, Ungerger (1990): *A History of foreign Labour in Germany*. Michigan:University of Michigan.
- Hobsbawm, E. J. (1993): *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hočevar, Duška Knežević (2003): Medijska govornica o nacionalni reprodukciji v postsocialistični Sloveniji. *Teorija in praksa*. 40 (2), 335–356.
- Hribar, Tine (1978): O slovenski državnosti. *Nova revija*. 57, 10-22.
- Hroch, Miroslav (1996): Nationalism and national movements: comparing the past and the present of Central and Eastern Europe. *Nations and Nationalism* 2 (1), 35–44.
- Human Rights Watch (1995): *Civil and Political Rights in Croatia*. Helsinki: Human Rights Watch.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Rockefeller Center.
- Huntington, Samuel P. (2004): *Who are we?The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Chuster.
- Irwin, Zachary T. (1983): The Islamic Revival and the Muslims of Bosnia-Herzegovina. *East European Quarterly*. 4, 437-458.
- Isaković, Alija (1990): *O »nacionaliziranju« Muslimana*. Zagreb: Globus.
- Jakobson, Roman (1988): *Temelji jezika*. Zagreb: Globus.
- Jeffs, Nikolai (2005): Zavzetost za svet. V Said, W. Edward (ur.): *Oblasti povedati resnico*, 283–319. Ljubljana: \*cf.

- Jalušič, Vlasta (2001): Ksenofobija ali samozaščita? O vzpostavljanju nove slovenske državljske identitete. V: Petkovič, Brankica (ur.). *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 01*, 12-44. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Jalušič Vlasta (2004): Gender and victimization of the nation as pre- and post-war identity discourse. V: Ruth Seifert Gender (ur.): *Identität und Kriegerischer Konflikt. Das Beispiel des Ehemaligen Jugoslawien [Gender, Identity, and Violent Conflict: The Example of the Former Yugoslavia]*, 40-67. Münster: LIT Verlag.
- Judge, Harry (1993): *Oxfordova enciklopedija zgodovine*. Ljubljana: DZS.
- Jurič-Pahor, Marija (2000): *Narod, identiteta, spol*. Trst: Zttest.
- Kalčič, Špela (2005): »To je tko kt en Johan, recimo en Johan, ampak je musliman«: Bošnjaški diskurzi o islamu v Sloveniji. *Razprave in gradivo*. 47, 190-223.
- Kastrojano, R. (1996): *France, Germany and their immigrants: negotiating identity*. Paris: Armand Colin.
- Keating, Michael (2001a): Nations without States: The Accommodation of Nationalism in the New State Order. V Keating, Michael, Mc Garry, John (ur.): *Minority Nationalism and the Changing International Order*, 19-43. Oxford: Political Science.
- Keating, Michael (2001b): Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era. Oxford: Political Science.
- Kerševan, Marko (1983): *Religija i (dez)integracijski procesi u Jugoslaviji*. Split: Pogledi.
- Kellas, James, K. (1991): *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. London: Macmillan Press.
- Kneževič, Duška Hočevar (2003): Medijska govorica o nacionalni reprodukciji v postsocialistični Sloveniji. *Teorija in praksa*. 40 (2/2003), 335–356.
- Kohn, M.L. (1987): *Cross-national Research in Sociology*. London: Sage.
- Komac, Miran (2002): *Varstvo manjšin: uvodna pojasnila in dokumenti*. Ljubljana: INV, Amnesty International.
- Kovačič, Gorazd (2001): Totalnost antikomunizma. V Petkovič, Brankica (ur.). *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 01*, 78-103. Ljubljana: Mirovni inštitut.

- Kos, Drago (2004): Džamija v Ljubljani kot »urbanistični« problem. *Dialogi* 1 (2/04), 21–34.
- Kos, Janko (1962-1964): Svetovna književnost: izbrana dela in odlomki. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Košir, Manca (1988): Nastavki za teorijo novinarskih vrst. Ljubljana: DZS.
- Krivic, Matevž (2004): Kako smejo v Sloveniji govoriti Bošnjaki? *Dialogi* 1 (2/04), 21–34.
- Kuhar, Roman (2001): Zgrabiti in izgnati. V Petkovič, Brankica (ur.). *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 01*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Kreager Philip (1997): Population and Identity. V: Dard, I. Kerzer and Tom Friche (ur): *Anthropological Demography. Toward a New Synthesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 139-174.
- Kržišnik-Bukič, Vera (1996): *Bosanska identiteta med preteklostjo in prihodnostjo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Kržišnik-Bukič, Vera (1997): *Bosanski identitet izmedju prošlosti i budućnosti*. Sarajevo: Bosanska knjiga.
- Kuzmanič, Tonči (1998): Nočna kronika (Ne)Dela: od ogroženosti identitete do identitete ogroženosti. *Časopis za kritiko znanosti* 26 (1888), 41–85.
- Kuzmanič, Tonči (2001): Rasizem in ksenofobija, ki da ju v Sloveniji ni. V Petkovič, Brankica (ur.). *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 01*, 56-77. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Kuzmanič, Tonči (2003): Ksenofobija v nekdanji SFR Jugoslaviji in v postsocialistični Sloveniji. V Kuhar, Roman, Tomaž Trplan (ur.). *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 02*, 14-34. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Lepper, Georgia (2000): *Categories in Text and Talk, Introducing Qualitative Methods*. New York: Sage.
- Lippmann, Walter (1925/ 1999): *Javno mnenje*. Ljubljana: FDV.
- Loyd, Cathie (1994): National Approaches to Immigration and Minority Policies. V Rex, John in Beatrice Drury (ur.). *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, 69-77. Aldershot: Avebury.

- Luthar, Breda (1998): *Politika teletabloidov*. Ljubljana: FDV.
- Malcolm, Noel (1996): *Bosnia. A Short History*. London: Papermac.
- Marcus, J. (1995): *The National Front and French Plotics. The Resistible Rise of Jean-Marie Le Pen*. London: Macmillan.
- Markotich, Stan (1996): Serbian Orthodox Church Reagins a Limited Political Role. *Transition*. Vol. 2, 30-32.
- Mastnak, Tomaž (1998): *Evropa med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Mastnak, Tomaž (2001): Naša Evropa. V Tomaž Mastnak in drugi (ur.). *Obrazi naše Evrope*, 9-22. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.
- McNeill, W. in Adams, R. (1978): *Human Migration*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mesić, Milan (1993): Strategije razvitih družb. *Teorija in praksa*. 30 (7-8), 671-675.
- Mežnarić, Silva (1986): »BOSANCI«. *A kuda idu Slovenci nedeljom?* Ljubljana: Krt.
- Mihaljević, Nikica (1994): Hrvaška v duhovno-kulturnih razvalinah. *Delo*, podlistek, avgust in september 1994.
- Mikkeli, Heikki (1998): *Europe as an Idea and an Identity*. London: Macmillan Press.
- Mojzes, Paul (1987): *Church and State in Postwar Eastern Europe*. Cambridge: Greenwood Press.
- Mojzes, Paul (1992): *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR Before and After the Great Transformation. East European Monographs*. New York: Boulder.
- Mojzes, Paul (1994): *Yugoslavian Inferno. Ethnoreligious Warfare in the Balkans*. New York: Continuum.
- Močnik, Rastko (1999): *3 teorije, Ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: Oranžna zbirka.
- Moe, Christian (2004): Kako ostaneš glavni? O referendumu proti džamiji. *Dialogi* 1 (2/04), 21–34.
- Moreman, Michael (1965): Ethnic indentification in a complex civilization: Who are the Lue? V: *American Anthropologist*, vol. 67, št.. 5, okt. 1965.

- Neumann, Iver B., Jennifer M. Welsh (1991): The Other in European Self-Definition. A Critical Addendum to the Literature on International Society. *Review of International Studies*, 17(4), 327-348.
- Oomen, T. K. (1997): *Citizenship, Nationality and Ethnicity*. Cambridge: Politiy Press & Blackwell Publishers Ltd.
- Pajnik, Mojca, Petra Lesjak-Tušek, Marta Gregorčič (2001): *Prebežniki, kdo ste?* Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Pajnik, Mojca (2004): Populistične razsežnosti vprašanja »džamija – da ali ne«. *Dialogi*. 1 (2/04), 21–34.
- Pašić, Ahmed (2002): *Islam in Muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.
- Pleterski, Janko (1971): *Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo: politika na domačih tleh med vojno 1914-1918*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Popović, Aleksandar (1990): *Jugoslovenski muslimani*. Beograd: Akvarijus.
- Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart (1997): *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX. Vek.
- Praprotnik, Tadej (1999): Nacionalna identiteta ni zapisana v genih, ampak v diskurzu. *Časopis za kritiko znanosti*. 127 (197), 151-174.
- Prunk, Janko (1992): *Slovenski narodni vzpon, Narodna politika (1768-1992)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Prunk, Janko (2002): *Kratka zgodovina Slovenije*. Ljubljana: Založba Grad.
- Pučnik, Jože (1987): Politični sistem civilne družbe – Eksplikacija osnovnih načel. *Nova revija*, 57, 130-143.
- Pušnik, Maruša (1999): Konstrukcija slovenske nacije skozi medijsko naracijo . *Teorija in praksa* 36 (5), 796 – 807.
- Radtke, Frank Olaf (1994): The Formation of Ethnic Minorities and the Transformation of Social into Ethnic Conflicts in a so-called Multicultural Society: the Case of Germany. V Rex, John in Beatrice Drury (ur.). *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, 32-37. Aldershot: Avebury.
- Ragin, Charles C. (1994): *Constructing Social Research. The Unity and Diversity of Method*. London: Pine Forge Press.

- Ragin, Charles C. (2000): *Fuzzy-set Social Science*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Rath, Jan (1999): The Netherlands: A Dutch Threat for Anti-Social Families and Immigrant Ethnic Minorities. V Dale, Gareth in Mike Cole (ur.). *The European Union and Migrant Labour*, 147-170. Oxford: Berg.
- Redžić, Enver (1961): *Društveno-istorijski aspekt »nacionalnog opredjeljivanja« muslimana Bosne i Hercegovine*. Beograd: Socializam.
- Rennan, Ernst (1995): *Historie des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont.
- Rizman, Rudi (1991): Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma. V Rizman, Rudi (ur.). *Študije o etnonacionalizmu*, 15-37. Ljubljana: Založba Krt.
- Robertson, R. (1991): Social Theory, Cultural Relativity and the problem of Globality. V: A.D. King (ur.): *Culture, Globalization and the World System*, 20-43. Basingstone: Macmillan.
- Rose, J. (1996): *Ženskost in njeno nelagodje*. Analecta, Ljubljana.
- Rudder, de Veronique, Isabelle Taboada in Francois Vourc'h (1994): Immigrant Participation and Mobilisation and Integration Strategies in France: A Typology. V Rex, John in Beatrice Drury (ur.). *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, 171-180. Aldershot: Avebury.
- Said, W. Edward (1978/1996): *Orientalizem, Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Said, Edward (1983): *The World, the Text and the Critic*. London: Verso.
- Saussure, Ferdinand de (1989): *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit.
- Saussure, Ferdinand de (1997): *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: ISHN.
- Schaeuble, Michaela (2006): »Imagined suicide«: Self-sacrifice and the making of heroes in post-war Croatia. *Anthropology Matters Journal*, 8(1), 41-55.
- Sells, Michael (1996): *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*. Los Angeles: University of California Press.
- Smith, Anthony D. (1995): *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.



- Smith, Anthony D. (1999): *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
  - Sorensen, Jens Magleby (1996): *The Exclusive European Citizenship. The Case for Refugees and Immigrants in the European Union*. Aldershot: Avebury.
  - Sperber, Dan, Deirdre Wilson (1993): *Relevance: communication and cognition*. Oxford: Blackwell.
  - Sugar, Peter, F. (1989): The Historical Role of Religious Institutions in Eastern Europe and their place in the Communist Party State. V Ramet, Pedro (ur.) *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, 124-145. Durham: Duke University Press.
- 3 Šircelj, Milivoja (2002): *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije, Popisi 1992–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- 4 Šumi, Irena (2000): *Kultura, etničnost, mejnost*. Ljubljana: Založba ZRC.
- 5 Tajfel, Henri (1981): *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 6 Tamir, Yael (1993): *Liberal Nationalism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Todorova, Maria (2001): *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Vita Activa.
  - Toplak, Cirila (2003): *Združene države Evrope, Zgodovina evropske ideje*. Ljubljana: FDV.
  - Toš, Niko (1999): Projekt Slovensko javno mnenje in njegov čas 1968–1999. *Družboslovne raziskave XV (30-31)*, 43–63.
  - Ule, Mirjana Nastran (1992): *Socialna psihologija*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
  - Ule, Mirjana Nastran (2000): *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Zbirka Sophia.
  - Van den Berghe, Pierre L. (1981): *The Ethnic Phenomenon*. London: Elsevier.
  - Velikonja, Mitja (1996): *Masade duha, Razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
  - Velikonja, Mitja (1998): *Bosanski religijski mozaiki, Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

- Vobič, Nina (2002): *Televizijsko poročanje o ilegalnih prebežnikih stereotipizacija*. Diplomsko delo. Ljubljana: FDV.
- Vodopivec, Peter (1993): Srednja Evropa, nekdanja Jugoslavija in Balkan: novi ali stari nacionalizmi?. *Glasnik Slovenske matice*. 1 (2), 1–14.
- Vodopivec, Peter (2001): O Evropi, Balkanu in metageografiji. V Todorova, Maria (ur.). *Imaginarij Balkana*, 381-401. Ljubljana: Vita Activa.
- Vrečer, Natalija (1999): *Smrt in žalovanje v begunstvu: Bošnjaki, Bošnjakinje v Sloveniji*. Ljubljana: Etnolog.
- Vrečer, Natalija (2001): Politične konstrukcije azila: Evropska unija in Slovenija. V Mastnak, Tomaž (ur.). *Obrazi naše Evrope*, 69-88. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.
- Zimic, Simona Zavratnik (2001): Perspektiva konstruiranja schengenske »e-meje«: Slovenija. Od »nemeje« do pregrade, mimo mejnika 1991. V Milohnič, Aldo (ur.). *Evropski vratarji. Migracijske in azilne politike v vzhodni Evropi*, 67-81. Ljubljana: Zbirka Politike.
- Zwitter, Fran (1933): *Les origines d'illirisme politique*. Dijon: Darantiere.
- Žagar, Mitja (1995): Nationality, protection of ethnic minorities and transition to democracy: the case of Slovenia – II. *Teorija in praksa* 32, (3– 4), 243–254.
- Žagar, Mitja (2003): Tradicionalne kolektivne identitete v Evropi, oblikovanje skupnih evropskih identitet in reforma Evropske unije. V Gaber, Slavko, Zlatko Šabič in Mitja Žagar (ur.). *Prihodnost Evropske unije*, 124-145. Ljubljana: Državni zbor RS.
- Wadia, Khursheed (1999): France: from Unwilling Host to Belicose Gatekeeper. V Dale, Gareth in Mike Cole (ur.). *The European Union and Migrant Labour*, 171-202. Oxford: Berg.
- Wihtal de Wenden, C. (1991): Migration Policy and Nationality. *Ethnic and Racial Studies* 14 (3), 319- 332.
- Witte, Rob (1996): *Racist Violence and the State*. London: Longman.

## 8.2 Spletna literatura in viri

- Aufenthaltstitel (2005): *Zuwanderungsgesetz*. Dostopno na: <http://www.aufenthaltstitel.de/stichwort/zuwg.html>. (5. januar 2007)
- 3. BBC (2005): *Profile: Jean Marie Le-Pen*. Dostopno na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/1943193.stm>. (21. november 2005)
- BBC (2005): *German nuns »face headscarf ban«*. Dostopno na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/3731368.stm>. (24. november 2005)
- BBC (2005): *The paradox of Pim Fortuyn*. Dostopno na: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from\\_ou\\_own\\_correspondent/1977511.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_ou_own_correspondent/1977511.stm). (24. november 2005)
- BBC (2005): *Killed director van Gogh honoured*. Dostopno na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/film/4398552.stm>. (25. november 2005)
- BBC (2005): *Germany beefs up anti-Nazi laws*. Dostopno na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4339983.stm>. (30. december 2005)
- BBC (2005): *German immigration bill approved*. Dostopno na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/business/3880641.stm>. (30. december 2005)
- BBC (2006): *French muslims face job discrimination*. Dostopno na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4399748.stm>. (28. februar 2006)
- BBC (2006): *Muslim Cartoon Row Timeline*. Dostopno na: [http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle\\_east/4688602.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/4688602.stm). (28. februar 2006)
- BBC (2006): *Sarkozy Alters Tack on immigration*. Dostopno na: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4608108.stm>. (28. februar 2006)
- CATI (2003): *Nacionalna raziskava branosti, 2. polletje 2003*. Dostopno na: <http://www.nrb.info/prispevki/nrb-03q4-v2.ppt>. (12. marec 2007)
- CATI (2004): *Nacionalna raziskava branosti, 1. polletje 2004*. Dostopno na: <http://www.nrb.info/prispevki/nrb-04q2.ppt#1> (12. marec 2007)
- CIA (2005): *Germany*. Dostopno na: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/gm.html>. (25. november 2005)
- CIA (2005): *France*. Dostopno na:

<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/fr.html>. (25. november 2005)

- CIA (2005): *Netherlands*. Dostopno na:  
<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/nl.html>. (25. november 2005)
- Ministrstvo za zunanje zadeve (1999): *Deklaracija o zunanji politiki Republike Slovenije (1999)*, št. 007-01/90-2/45. Dostopno na: [www.sigov.si/mzz](http://www.sigov.si/mzz). (11. januar 2007)
- Ministrstvo za zunanje zadeve (2001): *Deklaracija primerna zunanja politika (2001)*. Dostopno na: [www.sigov.si/mzz](http://www.sigov.si/mzz) (11. januar 2007)
- Eurotreaties (1997): *The Treaty of Amsterdam*. Dostopno na:  
<http://www.eurotreaties.com/amsterdamtreaty.pdf> (5. januar 2007)
- European Commission (2004): *The Hague Programme*. Dostopno na:  
[http://ec.europa.eu/justice\\_home/doc\\_centre/doc/hague\\_programme\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/justice_home/doc_centre/doc/hague_programme_en.pdf) (5. januar 2007)
- Evropska komisija (2007): *Zgodovina Evropske unije*. Dostopno na:  
[http://europa.eu/abc/history/index\\_sl.htm](http://europa.eu/abc/history/index_sl.htm). (5. januar 2007)
- Evropski parlament (1999): *Tampere European Council, 15 and 16 October 1999, Presidency Conclusions*. Dostopno na:  
[http://www.europarl.europa.eu/summits/tam\\_en.htm](http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_en.htm). (5. januar 2007)
- Fukuyama, Francis (2001): »*The West has won. Radical Islam can't beat democracy and capitalism. We are still at the end of history.*« Dostopno na:  
<http://www.guardian.co.uk/waronterror/story/0,,567333,00.html>. (21. november 2006)
- Human Rights Watch (2006): *Croatia: Plight of Returning Serb Refugees May Slow EU Bid*. Dostopno na: [http://hrw.org/english/docs/2006/09/01/croati14114\\_txt.htm](http://hrw.org/english/docs/2006/09/01/croati14114_txt.htm) (6. september 2006)  
Lenkova, Mariana (1998): *'Hate Speech' in the Balkans*. Dostopno na:  
<http://www.greekhelsinki.gr>. (3. avgust 1999)
- International Humanitarian Law (2007): *Convention (IV) relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (1949)*. Dostopno na:  
<http://www.icrc.org/ihl.nsf/FULL/380?OpenDocument> (5. januar 2007)
- Kalčić, Špela (2003): *Religija kot aktivnost skupine, ki postane izraz etnične identitete*.

Dostopno na: <http://www.ish.si/~ljish8/files/PDF2002-2004/Kalcic-S-Religija-2003.pdf>  
(20. januar 2007)

- Ministrstvo za zunanje zadeve (1999): *Deklaracija o zunanji politiki Republike Slovenije (1999)*, št. 007-01/90-2/45. Dostopno na: <http://www.sigov.si/mzz>. (5. oktober 2006)
- Ministrstvo za zunanje zadeve (2001): *Deklaracija primerna zunanja politika*. Dostopno na: <http://www.sigov.si/mzz>. (5. oktober 2006)
- Official Journal of the European Communities (2000): *The Schengen Acquis*. Dostopno na:

[http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/site/en/oj/2000/l\\_239/l\\_23920000922en00010473.pdf](http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/site/en/oj/2000/l_239/l_23920000922en00010473.pdf).

(5. januar 2007)

- Register predpisov Slovenije (1991): *Ustava Republike Slovenije, ur.l. 33I/1991-I*. Dostopno na: [http://zakonodaja.gov.si/rpsi/r01/predpis\\_USTA1.html](http://zakonodaja.gov.si/rpsi/r01/predpis_USTA1.html) (5. oktober 2006)
- RTV Slovenija (2006): *Djogić registriral novo skupnost*. Dostopno na: [http://www.rtvlo.si/modload.php?&c\\_mod=rnews&op=sections&func=read&c\\_menu=1&c\\_id=108225](http://www.rtvlo.si/modload.php?&c_mod=rnews&op=sections&func=read&c_menu=1&c_id=108225) (8. september 2006)
- STA (2005): *Le Pen in evropska debata*. Dostopno na: <http://www.sta.si/vest.php?id=641880>. (21. november 2005)
- STA (2006): *Nizozemski ne evropski ustavi*. Dostopno na: <http://www.sta.si/vest.php?id=1007355>. (28. februar 2006)
- STA (2006): *Benedikt XVI. Izrazil obžalovanje, a se ni opravičil*. Dostopno na: (<http://www.sta.si/vest.php?id=1088468>)
- Stokes, Gale (1996): *Doing Something About Nationalism*. Dostopno na: [URL:http://chico.rice.edu/projects/reno/speeches/19960214\\_Stokes-scinetia.html](http://chico.rice.edu/projects/reno/speeches/19960214_Stokes-scinetia.html). (3. avgust 1999)
- UN Treaty (2007): *Protocol relating to the Status of Refugees (1967)*. Dostopno na: <http://untreaty.un.org/English/TreatyEvent2006/Treaties/English.pdf>. (5. januar 2007)
- Vilovič, Gordana (2005): *Govor mržnje u hrvatskim medijima: Odsustvo novinarskog senzibiliteta za osjetljiva pitanja*. Dostopno na: <http://www.mediaonline.ba/ba/?ID=407/> (6. september 2006)
- Wikipedia (2007): *Automatom*. Dostopno na:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Automaton> (12. januar 2006)

- Wikipedia (2006): *Colonial history of the Netherlands*. Dostopno na: [http://en.wikipedia.org/wiki/Colonial\\_history\\_of\\_the\\_Netherlands](http://en.wikipedia.org/wiki/Colonial_history_of_the_Netherlands) (28. februar 2006)
- Wikipedia (2007): *Schengen Agreement*. Dostopno na: [http://en.wikipedia.org/wiki/Schengen\\_Agreement](http://en.wikipedia.org/wiki/Schengen_Agreement). (5. januar 2007)

### 8.3. Viri in dokumentacija

- Vir 1: Tavčar, Borut: Presenetljivo mirna razprava. Delo, 13. 11. 2003, str.2.
- Vir 2: Vodovnik, Dejan: Sredi noči o džamiji. Delo, 9. 12. 2003, str. 2.
- Vir 3: Tavčar, Borut: Podpisi se kopičijo. Delo, 7. 1. 2004, str. 2.
- Vir 4: Tavčar, Borut: Nov izbruh strahu. Delo, 22. 1. 2004, str 7.
- Vir 5: Vodovnik, Dejan: Referendum zamrznjen. Delo, 5. 3. 2004, str. 2