

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Azra Mujkanović

Pripoved neke paranoje: analiza odklonilnega medijskega diskurza o vahabizmu v Bosni in
Hercegovini

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Azra Mujkanović

Mentorica: doc. dr. Ksenija Šabec

Pripoved neke paranoje: analiza odklonilnega medijskega diskurza o vahabizmu v Bosni in
Hercegovini

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

Hvala mentorici za strokovno pomoč in tople besede podpore.

*Hvala staršem za razumevanje in navdušenje,
ki sta ga z menoj delila ob vsakem koraku.*

*In predvsem hvala mojemu Metodu,
ki mi s svojo ljubeznijo vliva pogum, da zmorem vse.*

Med drugim tudi zaključiti študij.

Priповed neke paranoje: analiza odklonilnega medijskega diskurza o vahabizmu v Bosni in Hercegovini

Vahabizem je puritansko in konservativno islamsko gibanje, ki je na prostore Bosne in Hercegovine prišlo v več valovih, časovno strnjjenih okrog vojne v devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Prihod vahabitske miselnosti je bil zaznamovan z ambivalentnim odnosom družbe do tega gibanja. Medtem ko je na eni strani vahabizmu vztrajno rasla priljubljenost med muslimanskimi verniki, se je na drugi strani do gibanja krepil odklonilni odnos širše bosansko-hercegove družbe. V pričujočem delu smo se ukvarjali z medijskim diskurzom, ki odraža ta odklonilni odnos, in ga kritično analizirali. Razvijali smo namreč tezo, da odklonilni medijski diskurz o vahabizmu v Bosni in Hercegovini zrcali značilnosti politične paranoje. Najprej smo se seznanili s teoretičnim ozadjem paranoje, od freudovske klinične rabe, sodobnih psihoanalitičnih pristopov, področja političnih mitologij, ki nagovarja ideološke implikacije paranoje, do koncepta Bližnjika in Freudovega narcizma majhnih razlik, ki nam pomaga pri razumevanju konstrukta sovražnika. Teoretično analizo paranoje smo uporabili kot vstopno točko v kritično diskurzivno analizo medijskega diskurza o vahabizmu v Bosni in Hercegovini. V empiričnem delu smo izpostavili najizrazitejše in najpogostejše elemente odklonilnega medijskega diskurza, ki smo jih razdelili v štiri tematske sklope: opredelitve vahabitov, konstrukt groženj, ki jih predstavljajo vahabiti, odnos do tradicionalnega islama v Bosni in Hercegovini in teorije zarote, ki poskušajo odgovoriti na vprašanje, zakaj so vahabiti (ravno) v Bosni in Hercegovini. Delo zaključujemo z ugotovitvijo, da medijski diskurz o vahabizmu izraža sovražen in odklonilen odnos, v katerem jasno prepoznavamo značilnosti politične paranoje.

Ključne besede: vahabizem, množični mediji, diskurz, paranoja.

A tale of a paranoia: analysis of the negative media discourse about wahhabism in Bosnia in Herzegovina

Wahhabism is a puritan and conservative Islamic movement which came to Bosnia and Herzegovina during the Bosnian war. The arrival of Wahhabi thinking was marked with ambivalent acceptance in the society. While the Wahhabism steadily gained popularity with Muslim believers, negative attitude of the wider society had strengthened. In this paper we will look into media discourse, which reflects this negative attitude. Throughout our critical analysis we will develop thesis statement that media discourse on Wahhabism in Bosnia in Herzegovina reflects characteristic of the political paranoia. First part of the paper will provide an insight into theoretical background of paranoia, from Freudian clinical uses to modern psychoanalytical approaches, from the field of political mythologies to the concept of Neighbour and Freud's narcissism of minor differences, which outlines how can we understand the construction of an enemy. The theoretical analysis of paranoia will introduce us to critical discourse analysis of media discourse on Wahhabism in Bosnia and Herzegovina. In the empirical part of the paper we will attempt to single out the most distinctive and the most frequent elements of the negative discourse on Wahhabism. Media representations of Wahhabism are divided into four thematic segments: definitions of Wahhabis, construction of threats, embodied in Wahhabis, attitude towards traditional Islam in Bosnia and Herzegovina, and the conspiracy theories, which aim to illuminate why Wahhabis live (exactly) in Bosnia and Herzegovina. The findings from the research provide support for the key arguments and we conclude that media discourse on Wahhabism reflects hostile and negative attitude with distinctive characteristics of political paranoia.

Key words: Wahhabism, mass media, discourse, paranoia.

KAZALO

1	Uvod	6
2	Vahabizem v Bosni in Hercegovini.....	8
2.1	Kaj je vahabizem?	8
2.2	Islam v Bosni in Hercegovini pred zadnjo vojno in med njo	9
2.3	Vahabizem v Bosni in Hercegovini	13
3	Kako misliti paranojo?.....	17
3.1	Politična paranoja in politične mitologije.....	17
3.2	Neznosna bližina bivanja.....	22
3.2.1	Bližnjik	22
3.2.2	Narcizem majhnih razlik.....	24
3.3	Prežeči sovražnik.....	26
3.4	Plodne ruševine vojne ali paranoja drugič.....	27
4	Kritična diskurzivna analiza	33
4.1	Diskurz in paranoja	33
4.2	Kdo so vehabije?.....	38
4.3	Skrite grožnje.....	41
4.4	Paranoidna fantazma kot lastna identiteta.....	44
4.5	Zarotniško kazanje s prstom ali Zakaj so vahabiti prišli (ravno) v Bosno in Hercegovino?.....	47
4.6	Sklep.....	50
5	Namesto zaključka ali začarani krogi v odčaranem svetu.....	53
6	Literatura.....	57

1 UVOD

Vojna, ki je v devetdesetih letih XX. stoletja pretresla države nekdanje Jugoslavije, je močno spremenila vlogo religije v vsakdanjem življenju. Religija je v Bosni in Hercegovini postala iztočnica za osmišljanje narodne pripadnosti, dnevnapolitičnih dogajanj in lastne identitete. Posebno vlogo pri tem ima vahabizem, ki je kot puritanska in konservativna različica islama sovpadel z globalnim strahom pred islamom in terorizmom. Tako je vahabizem v Bosni in Hercegovini prevzel mesto fantomskega sovražnika, od katerega se vsi distancirajo in ga hkrati nekritično uporabljajo za sovražno etiketiranje drugačnosti. Ta neizbežna opazka še posebej velja za množične medije, katerih odklonilni odnos do vahabizma je tema naše magistrske naloge. Vahabizem predstavlja namreč pereč družbeni problem v Bosni in Hercegovini, kar se odraža predvsem v sovražnem in paranoidelem ideološkem diskurzu o tem religijskem gibanju.

Diskrepanca med pomembno vlogo religije v Bosni in Hercegovini, ki je neredko ključen faktor dnevnapolitičnih dogajanj, kot poročajo množični mediji, in siromašnim znanstvenim preučevanjem tega fenomena pomeni odlično iztočnico za svež pristop k znanemu raziskovalnemu problemu. Obstoječa znanstvena literatura o vahabizmu je praviloma deskriptivna in zgolj malo pozornosti posveča povratnemu razmisleku o načinu, kako družba osmišlja vahabizem. Tudi dosedanja diplomska in magistrska dela¹ na različnih univerzah v Sloveniji odpirajo vprašanja vahabizma zlasti v kontekstu terorizma in (ne)varnosti islamizma,² zgodovinskega ozadja³ ali sodobnega delovanja vahabitske skupnosti v Bosni in Hercegovini.⁴

Zato je primerna opazka, da medtem ko družboslovna znanost skoraj ignorira predmet vahabizma na Balkanu, se ga lakomno lotevajo mediji, pristranski akademiki in poznavalci terorizma. Vsi skupaj ustvarjajo sovražno definicijo vahabizma, ki jo delno reproducira tudi znanstvena srenja. Zato se mi (skoraj) ne bomo ukvarjali z vprašanjem, kaj je vahabizem, temveč z vprašanjem, kako lahko razumemo in pojasnimo odgovore na to vprašanje. Predmet naše analize *ne* bo vahabizem, temveč sovražni medijski diskurz, ki izraža tudi širši odnos bosansko-hercegove družbe do vahabizma. To bo povsem svež, reflektivni pristop k znanemu in pomembnemu družbenemu problemu, s čimer želimo zapolniti vrzeli v znanstveni obravnavi vahabizma.

¹ Doktorskih del, ki neposredno obravnavajo predmet vahabizma, do septembra 2016 nismo našli.

² Robert Mesar (*Vahabizem: pojavnost oblika islamizma: diplomsko delo*, 2001).

Andrej Beljan (*Vpliv vahabizma kot grožnja na Balkanu: diplomsko delo*, 2010).

Milan Bigović (*Sodobni terorizem kot asimetrična grožnja varnosti Črni gori: magistrsko delo*, 2012).

³ Suzana Kovše (*Vahabitski vpliv na afganistanske talibe: diplomsko delo*, 2010).

⁴ Luka Bršan (*Analiza sodobnega delovanja vahabitov v Bosni in Hercegovini: diplomsko delo*, 2012).

Skozi nalogo nas bo vodilo raziskovalno vprašanje, **kako lahko razumemo odklonilni medijski diskurz o vahabizmu v Bosni in Hercegovini**. Zametek odgovora že predstavlja osrednja hipoteza, ki se glasi: **V odklonilnem medijskem diskurzu o vahabizmu se zrcalijo značilnosti politične paranoje**. Predvidevamo, da sovražni diskurz proti vahabizmu odraža družbeno potrebo po obstoju fantomskega sovražnika, na katerega lahko družba lepi svoje notranje neprimerne vsebine in jih v drugem koraku vidi kot zunanje. Ta projekcija vzbuja paranojo, ki se v primeru bosansko-hercegovske družbe kaže kot strah pred vahabizmom in se *zdravi* z oblikovanjem sovražnega ideološkega diskurza proti vahabizmu. Tako je sporni diskurz poskus razrešitve notranjega družbenega konflikta, ki ima z vsebino vahabizma zgolj malo skupnega.

V konkretnih manifestacijah odklonilnega diskurza proti vahabizmu bomo zato poskušali osvetliti značilnosti, na katere opozarjajo raziskovalci, ko pišejo o psihoanalitičnem konceptu politične paranoje. Vendar v magistrski nalogi ne bomo zgolj izpostavljali problematičnega diskurza, temveč ga bomo znotraj izbranega teoretskega okvira tudi interpretirali. Pri tem se bomo opirali zlasti na kritično diskurzivno analizo. Želja po preverbi, ali se izbrani predmet raziskave sklada z obstoječim teoretskim konceptom paranoje, ki ga bomo orisali v tretjem poglavju magistrskega dela, je botrovala tudi odločitvi za strukturo dela. V teoretskem delu naloge bomo razdelali, kako deluje politična paranoja, in v empiričnem delu svoje ugotovitve primerjali s konkretnimi primeri sovražnega diskurza. Pri raziskovanju bomo uporabili dve kvalitativni metodi, in sicer sekundarno analizo obstoječih (znanstvenih) virov in primarno kritično diskurzivno analizo, ki bo predstavljala ključni vir podatkov za drugi, empirični del magistrske naloge. V analizo odklonilnega medijskega diskurza zoper vahabizem smo zajeli prispevke, objavljene v bosansko-hercegovskih dnevnikih časopisih *BH Dani*, *Nezavisne novine*, *Oslobođenje* in *Slobodna Bosna*, ki so s svojo vsebino izražali odklonilen odnos do vahabitov in vahabizma. Omenjene časopise smo izbrali, saj v primerjavi z ostalimi bosansko-hercegovskimi časopisi vsebujejo bistveno več negativne in odklonilno usmerjene vsebine, ko poročajo o vahabitih in vahabizmu. Preučevali smo prispevke od novembra 2005 do avgusta 2015. Začetek preučevanega obdobja sovpada tudi s povečanjem pozornosti bosansko-hercegovske družbe za predmet vahabizma.

2 VAHABIZEM V BOSNI IN HERCEGOVINI

2.1 KAJ JE VAHABIZEM?

Vahabizem je sunitsko islamsko gibanje, ki se zavzema za očiščenje islama in vrnitev k načinu življenja preroka Mohameda in prvih treh generacij muslimanov za njim. Sklicujejo se na hadis preroka Mohameda, v katerem pravi, da »najboljši med ljudmi so ljudje moje generacije, potem tisti, ki pridejo za njimi, in potem tisti, ki pridejo za njimi« (Oliver 2003, 1).

Vahabiti želijo vero očistiti vseh novosti, praznoverij, idolatrij in politeizma, v katerih vidijo oddaljevanje od enosti boga. Dva doktrinarna postulata, na katerih vahabizem gradi svoj nauk, sta *idžtihad* in *tovhid*. Idžtihad v najširšem smislu pomeni svobodno odločanje, medtem ko v kontekstu vahabizma označuje individualno in samostojno tolmačenje pravnih in verskih virov za upoštevanje spoznanih norm v konkretnih situacijah in vprašanjih. Pri tem se držijo rigidnega in striktnega legalističnega pristopa, saj koran in hadise razumejo v njihovi izvorni obliki (Potežica 2007, 42–43; Glassé 2006, 249–250).

Poleg idžtihada vahabiti doktrinarno najbolj poudarjajo *tovhid* ali monoteizem v najstrožjem smislu. Vsi verski obredi in verska praksa so namreč posvečeni enotnosti boga. Vsako odstopanje od najvišjega verskega čaščenja edinega boga vahabiti označujejo za politeizem in bogoskrunstvo. V molitvah je tako prepovedano omenjati preroka Mohameda, (sufijske) svetnike ali angele, saj so take omembe po vahabitih politeistične. Vse molitve morajo biti namenjene izključno bogu, v molitvi ne smejo omenjati nobenega drugega imena razen božjega in samo bogu smejo izkazovati posvečenost. Njihov molitveni obred se tako nekoliko razlikuje od muslimanov na Balkanu.⁵ Čeprav se njihovi verski obredi med muslimani v svetu ne razumejo kot posebni ali vsebinsko različni, so izzvali velike in žolčne razprave, prepire in polemike med muslimani na Balkanu. Vahabitski način prakticiranja vere označujejo kot *novo vero* ali *sekte* (Potežica 2007, 56).

Zaradi zavzemanja za očiščenje islama, vrnitvi k verskim temeljem in verski praksi, kot je obstajala v zgodnji fazi razvoja islama, lahko vahabizem označimo kot konservativno, puritansko in fundamentalistično versko gibanje. Sami se sicer ne opredeljujejo kot vahabiti, saj v vahabizmu ne vidijo posebnega nauka v okviru islama, temveč zgolj izvorni islam, islam, očiščen vsega, kar mu ne pripada in mu je naknadno dodano. »Sami sebe imenujejo muvahidun (tisti, ki so pokorni

⁵ Pri skupni molitvi v *džematu* vahabiti ponavljajo »Amin«, ko imam konča z uvodno koransko suro Fatiho, kar ni praksa v hanefijskem mezhebu, kateremu pripada osrednja islamska struja na Balkanu. Tako tudi dvigujejo roke pred pregibi pri *namažu* ali molitvi, dvigujejo roke po dveh sekvencah molitve ali *rekatih*. Obstajajo tudi razlike v *salamu* pri *farđ-namažu* in druge podobne majhne razlike (Potežica 2007, 56).

enemu Bogu) ali pa ihvan (bratje)« (v Valenčič 2008). Na Balkanu je v uporabi izraz *vehabije*, ki je turcizirana verzija naziva *vahabiti* (v arabskem jeziku *vahabijun*), ki se v islamskem svetu uporablja za sledilce in zagovornike idej Muhameda ibn Abdel Vahaba (Potežica 2007, 23). Kako so si njegovi sledilci našli mesto v bosansko-hercegovski družbi, si bomo ogledali v nadaljevanju. Pred tem se bomo ozrli še v devetdeseta leta, ko je bil islam v Bosni in Hercegovini na veliki preizkušnji.

2.2 ISLAM V BOSNI IN HERCEGOVINI PRED ZADNJO VOJNO IN MED NJO

Če pogledamo zgodovino islama v Bosni in Hercegovini, zlahka uvidimo, da so dogajanja v devetdesetih letih XX. stoletja tista, ki so po islamizaciji v Otomanskem imperiju morebiti najbolj vplivala na spremembe, ki so se dotaknile islama v tej državi. Mnogi avtorji namreč poudarjajo, da je bil predvojni islam *toleranten bosanski islam*, *mirni islam* (Vrcan v Velikonja 1998, 332), *evropski islam* (Bougarel 2007) ali *evroislam* (Debeljak 2011). Bil je predvsem izjemno sekulariziran. Z obujanjem narodnega v identiteti Muslimanov se je v času Jugoslavije porazgubila verska praksa. S postopnim priznanjem Muslimanov kot naroda je malo začetnico termina musliman, ki označuje vernika islamske veroizpovedi, vedno pogosteje zamenjevala velika začetnica,⁶ ki govori o pripadnikih muslimanskega oziroma pozneje bošnjaškega naroda.

V času pred vojno naj bi tako bilo vernikov zgolj med 17 % in 37,32 % (Abazović 2012, 116; Malcolm 2011, 380; Velikonja 1998, 332). Temu je botrovalo tudi pozahodnjenje družbe in vedno večja urbanizacija. Konec osemdesetih let je bilo 30 % zakonskih zvez v urbanih področjih »mešanih«. Mnogi muslimani so upoštevali zgolj določene kulturne tradicije pri praksi islama. To so bila muslimanska imena, obrezovanje dečkov, baklava in praznovanje ramadanskega bajrama,

⁶ Ves čas obstoja komunistične Jugoslavije se je pojavljalo vprašanje, kaj pomeni biti musliman v Bosni. Ali je to religijska, etnična ali nacionalna identiteta? Komunisti in ostali sekularizirani muslimani so se v iskanju odgovora na to vprašanje zavzemali, da se muslimanska identiteta v Bosni razvije v nekaj izrazito nereligioznega. Motila jih je celo neposrečna raba verskega imena za narod, zato so se zavzemali, da se izraz Musliman kot oznaka nacionalne pripadnosti piše z velikim M in ne več musliman kot v verskem smislu. Ta sekularizirani »muslimanski nacionalizem« je bil tudi zaslužen za priznavanje Muslimanov kot naroda. Ravno oni so dosegli spremembe v dojemanju Muslimanov konec šestdesetih in v začetku sedemdesetih let, kar je vidno predvsem po možnostih izražanja etnične in nacionalne pripadnosti v popisih prebivalstva Bosne in Hercegovine. Spremembe so tekle od kategorij »neopredeljeni muslimani« (popis 1948) in »neopredeljeni Jugoslovani« (popis 1953) preko prvega premika skozi uvedbo kategorije »Muslimani v etničnem smislu« (popis 1961) do končnega priznanja z uvedbo kategorije »Muslimani v nacionalnem smislu« (popis 1971). Slednja je posledica tudi širšega napredka v sprejemanju politične in nacionalne identitete bosanskih muslimanov/Muslimanov. V preambuli bosansko-hercegovske ustave je bilo namreč 1963 zapisano, da so bili »Srbi, Hrvati in Muslimani v preteklosti združeni v skupnem življenju«. To je pomenilo, da je bilo potrebno Muslimane razumeti kot enakopraven narod. Tudi v materialu za volitve funkcionarjev v Zvezo komunistov Jugoslavije 1965 so se posamezniki lahko enostavno opredelili kot Srbi, Hrvati ali Muslimani. Centralni komite Zveze komunistov Bosne in Hercegovine je v začetku 1968 Muslimane razglasil kot poseben, šesti konstitutivni narod, kar je bilo dokončno potrjeno v začetku 1969 na 5. kongresu ZK BiH. Tako se je na omenjenem popisu iz 1971 39,6 % prebivalstva lahko izjasnilo, da so po nacionalnosti Muslimani.

ki pomeni konec enomesečnega posta, *kumovanje* ali botrstvo, ko boter ostriže pramen las enoletnemu otroku, pitje kave iz fildžanov ali majhnih skodelic brez ročaja, sočustvovanje s pajki in drugi tradicionalni običaji (Malcolm 2011, 381). Debeljak poudarja še eno plat sekularizacije, ki je po njegovem mnenju v Bosni in Hercegovini dolgotrajen proces, ki se je začel s priključitvijo Bosne k Avstro-Ogrski in kasneje z vzpostavitvijo kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki se preimenuje v Jugoslavijo. Ni bilo namreč potrebno čakati na ateistično oziroma komunistično Jugoslavijo 20. stoletja. Vendar tisto, kar želimo na tem mestu poudariti, je njegov argument, da je v bosanskem islamu prihajalo do prehajanj, prepletanj med različnimi religijskimi in etničnimi skupnostmi. »Meje so veliko bolj porozne, kot bi jih želeli ideologi« (Debeljak 2011). Ta ohlapen odnos do religioznih norm je v neskladju s kakršnim koli fundamentalizmom ali islamizmom.

Na prelomu iz osemdesetih v devetdeseta leta se je Bosna in Hercegovina kot mnogokrat prej v zgodovini znašla v primežu sosedov. Njeno ozemlje sta si tokrat želela razdeliti velikosrbski režim iz Beograda in velikohrvaški režim iz Zagreba. Muslimani, ki so bili ujeti med hrvaškim in srbskim nacionalizmom, so ustanovili glavno bosansko muslimansko stranko, ki se je poimenovala Stranka demokratske akcije (SDA). Ustanovljena je bila maja 1990 in vodil jo je Alija Izetbegović, ki je bil 1988 izpuščen iz zapora. Kot glavni obtoženi v sojenju leta 1983⁷ je bilo skoraj samoumevno, da ravno on vodi prvo postkomunistično in nekomunistično muslimansko stranko v Bosni in Hercegovini.

Muslimani so se na sosedska nacionalizma odzivali na dva načina. Okrepili so nacionalizem s poudarjanjem komponente svoje identitete, po kateri so se najbolj razlikovali od ostalih. To je seveda religija. Vendar so hkrati poudarjali, da se zavzemajo za ohranitev enotne Bosne in Hercegovine kot večnacionalne in večkonfensionalne republike. V slednji težnji so ostali osamljeni in nemočni, saj so srbski in hrvaški militantneži najprej uničili zgodovinski spomin, ki se je manifestiral v obeležjih sožitja, skupnega spomina, večstoletnega mirnega skupnega življenja različnih narodov, ver in kultur. Tako so v Sarajevu najprej zagoreli Narodna knjižnica,

⁷ Sojenje, ki ga poznamo tudi kot »sarajevski proces« lahko razumemo kot najznamenitejšo ostro mero zoper islamske aktiviste v Bosni in Hercegovini. Aprila 1983 so Izetbegoviću in drugim 10 muslimanskim aktivistom sodili zaradi »sovražnih in protirevolucionarnih dejanj s pozicije muslimanskega nacionalizma«. Glavni obtoženi je bil Alija Izetbegović, ki so ga bremenili za Islamsko deklaracijo, ki je napisal pred 13 leti, ko je bila drugačna uradna politika do muslimanskega vprašanja. Objavljena je bila sicer šele 1990, tik pred demokratičnimi volitvami v Bosni in Hercegovini. Med obtoženimi so bili tudi trije, ki so bili nekoč člani organizacije Mladi muslimani, ki se ob koncu druge svetovne vojne zoperstavila komunističnim napadom na islam. To so izbrskali iz preteklosti in jih obtožili za oživiljanje teroristične organizacije. Izetbegovića so sicer obtožili, da se je zavzemal za uvedbo parlamentarne demokracije zahodnega tipa. Glavni dokaz naj bi bilo besedilo Islamske deklaracije, ki naj bi bilo po mnenju glavnega tožilca manifest za ustvarjanje etnično čiste islamske države v Bosni in Hercegovini. Izetbegović je poudaril, da v besedilu sploh ni omenjena Bosna, vendar takšni detajli niso preprečili sodišča, da ga obtoži na 14 let zapora in mu kazen šele po pritožbi zniža na 11 let.

Orientalški inštitut in Narodni muzej, v Mostarju pa so hrvaške sile zrušile znameniti most. Seveda so bili uničeni tudi zgodovinski, kulturni in religijski spomeniki drugih dveh narodov. Uničenih je bilo med 1000 in 1100 mošej, 450 rimskokatoliških in 154 pravoslavnih cerkva (Malcolm 2011, 254; Velikonja 1998, 309).

V nekaterih mestih so bili načrtno ubiti izobraženi muslimani in ugledneži lokalnih skupnosti, kot so učitelji, zdravniki in advokati. Poleg muslimanskih elit so bili med prvimi načrtnimi žrtvami tudi muslimanski duhovniki. Do srede junija 1992 jih je bilo ubitih 54, v vojni je umrlo 97 duhovnikov in učencev medres (Omerdić 2005; Velikonja 1998, 332). V razmerah, ki so velik del bosansko-hercegovskega prebivalstva soočile z brutalno agresijo in vojno, množičnimi zločini in genocidom nad muslimanskim prebivalstvom, pa tudi s poskusi sistematskega uničevanja islamske kulturne dediščine, lahko vedno močnejše poglobljanje v religijo razumemo skoraj kot neizbežen družbeni proces (Abazović 2012, 13). Tudi Velikonja (1998, 333) poudarja, da se je vernost muslimanov pojavila kot posledica in ne vzrok vojne. Močna reislamizacija nacionalne, politične in kulturne identitete se celo zoperstavlja nekaterim poskusom nacionalizacije islama (Abazović 2012, 13).

Obuditev religijske identitete Muslimanov je pomenila tudi uporabo tradicionalnih religijskih simbolov v ikonografiji osrednje muslimanske politične stranke. Simboli SDA so postali vedno bolj prežeti z religijo, kar je posebej vidno v zeleni zastavi, polmesecu in kampanji za volitve poleti 1996, ko so plakate zelene barve opremili z geslom *U svojoj vjeri i na svojoj zemlji*. Njen voditelj Izetbegović je tudi zatrjeval, da so bosansko-hercegovski muslimani *religiozni narod*. Abazović (2012) opozarja, da je za zgodnje postsocialistično obdobje v Bosni in Hercegovini značilna močna etnizacija svetega in sakralizacija etničnega. V tako imenovani etnokonfensionalni simbiozi so nacionalne ideologije iskale podporo v religijskih doktrinah, kar drži za vse tri največje religijske skupnosti v Bosni in Hercegovini.⁸ V skupščini sarajevskega kantona so tako muslimanski poslanci vsak petek opoldne skupno izvajali svoj verski obred, *džumo*. Ikonografija tudi drugih vladnih enot, ki so jih sestavljali izključno muslimani, je bila izrazito islamska. Uporabljali so zeleno barvo, arabsko pisavo, pozdrave in gesla (Velikonja 1998, 335). Pri tem Srđan Vrcan opozarja, da islamski simbolizem, ki je bil v Bosni in Hercegovini politično mobiliziran, ni bil tradicionalni bosansko-hercegovski islamski simbolizem, temveč da je bil sodobni islamski simbolizem, uvožen iz nekaterih arabskih držav (Vrcan 2003, 317).

⁸ Glej Velikonja 1998, 312–337.

V takem vzdušju so bila očitna prizadevanja za reislamizacijo Muslimanov oziroma Bošnjakov, kar je jasno vidno v izjavi Džemaludina Latića, ki je opozarjal pred sekulariziranimi muslimanskimi intelektualci, ki naj bi bili *za muslimanske vernike nevarnejši od četnikov*. Istočasno se je razvil kult Alije Izetbegovića, saj so nekateri v njem videli *očeta domovine, borca za islam, edinega našega vodjo*. Nekateri lokalni imami so širili govornice, da naj bi bil prvi za Mohamedom, ki bo razodel in uresničil zadnjo resnico. Tudi savdski kralj Fahd mu je podelil odlikovanje za zasluge, ki naj bi jih imel pri širjenju islama. Vendar vsako postavljanje na piedestal poleg podpornikov zbuja tudi množico nasprotnikov, zato so srbski mediji Izetbegovića označili za *muslimanskega terorista* in celo *največjega borca za džihad na svetu* (Velikonja 1998, 335).

Kljub temu je potrebno opozoriti, da so se takrat začeli pojavljati tudi znaki fundamentalizma in panislamizma. Pri nekaterih verskih skrajnejših so se pojavljale posamezne fundamentalistične ideje, kot so nezaželenost versko mešanih zakonov, uvajanje šeriatskega prava, arabščine kot prvega tujega jezika v šolah, poligamija, zakonska prepoved svinjine in prohibicija alkohola ter reislamizacija nekaterih prej laičnih elementov življenja Muslimanov. Nove poglede so deloma prinesli bosansko-hercegovski študentje, ki so študirali v muslimanskih državah, in deloma tuji islamski borci, muslimanski prostovoljci, ki so delovali v ekskluzivno muslimanskih vojaških enotah. Več pozornosti jim bomo posvetili v naslednjem podpoglavju.

Vzporedno s krepitvijo muslimanske komponente so Bošnjaki intenzivno oblikovali mite o svojem poreklu (še posebej znana je sicer napačna teorija, da so potomci *bogomilov*) in lastni superiornosti, ki se je presenetljivo v določenih primerih stikala s pluralistično politiko SDA. Tako je na primer Izetbegović izjavil, da se Bošnjaki zavzemajo za večnacionalno in večversko, vsestransko pluralno Bosno in Hercegovino, v kateri naj bi bili Bošnjaki, muslimanski narod Bosne, *predestinirani za vodnike nove integracije Bosne* (Velikonja 1998, 335). V času vojne je prišlo med Muslimani tudi do samopreimenovanja naroda, in sicer do *vračanja imena Bošnjaki*, ki je v različicah obstajalo že v srednjem veku, pod Otomani in Avstro-Ogrsko.

Kljub temu so Bošnjaki ostali tisti, ki so med vsemi tremi narodi najbolj poudarjali enakopravnost in konstitutivnost vseh treh bosansko-hercegovskih narodov. Celo tedanji reis Jakub Selimovski je spomladi 1992 izjavil, da je privilegiranje katerega koli naroda nad drugimi, da bi dosegli prevlado in podreditev, tuja islamu, saj koran uči, da so ljudje razdeljeni v narode in plemena zgolj zato, da bi se bolj spoznali (prav tam, 336). Vendar med vojno pride do menjave vodstva bosansko-hercegovske islamske verske skupnosti in mesto reisa je prevzel versko radikalnejši

Mustafa Cerić. Zamenjava še nekaj reisovih najožjih sodelavcev je po Bougarelu prinesla prevlado radikalnega političnega trenda v bosansko-hercegovskem islamu (prav tam).

Omenjena revitalizacija religije v Bosni in Hercegovini je prinesla svobodnejše in celo zaželeno izražanje religijskih občutkov, naraščajočo udeležbo v religijskih aktivnostih in poudarek na religijski pripadnosti. Zato ni nenavadno, da so religijske skupnosti dobile ustaljeno mesto v političnem in javnem življenju (Abazović 2012, 15). V primerjavi s sekulariziranim islamom v osemdesetih letih, ko se je zgolj dobra tretjina Muslimanov (37,32 %) opredelila, da so verniki, je presunljiv podatek iz raziskave leta 1999, ko je bilo religioznih kar 78,3 % Bošnjakov (prav tam, 117). Te znatne spremembe islama v Bosni in Hercegovini so bile prežete s prihodom vahabitskih idej, zato si bomo v nadaljevanju podrobneje ogledali, kako se vahabizem umešča v bosansko-hercegovsko družbo.

2.3 VAHABIZEM V BOSNI IN HERCEGOVINI

S krepitvijo islamističnih idej v muslimanskem svetu in na Balkanu v sedemdesetih letih časovno in domnevno vsebinsko sovpadajo tudi prve omembe vahabizma v Bosni in Hercegovini. Ahmed Smajlović je leta 1976 v Glasniku IVZ (Islamske verske skupnosti) poudaril, da je Mohamed ibn Abdel Vahab pozival ljudi, naj se vrnejo k prvotnemu islamskemu nauku. Smajlović je v srbohrvaški jezik tudi prevedel dve Vahabovi deli, in sicer *Knjigo o monoteizmu* in knjigo *Trije osnovni principi in njihovi dokazi* (Nekoliko pozneje, 1978, je efendi Husein Đozo Mohameda ibn Abdel Vahaba v časopisu *Takvim* omenil kot enega največjih verskih reformatorjev, ki so se kadar koli pojavili v islamskem svetu. Vahabizem je bil že v zgodnjih fazah prihoda na Balkan zaznamovan z mešanjem pojmov z drugimi islamskimi gibanji. Tako je Hasan Sušić, muslimanski intelektualec komunistične opredelitve, leta 1984 opozoril, da vahabiti spodbujajo muslimane izven arabskega sveta, naj se ne sprijaznijo z religioznim statusom v državah, kjer so manjšina, in posredno zagovarjajo celo oborožene spopade. Pri tem poznavalci opozarjajo, da je Sušić najverjetneje napačno interpretiral takratno delovanje Alije Izetbegovića in drugih muslimanskih intelektualcev, ki so začeli v osemdesetih letih močneje izražati svojo muslimansko identiteto in islamistična politična stališča (Potežica 2007, 167–170).

To so bili prvi stiki z vahabizmom, ki so predhodili sistematskemu prodoru vahabitskih idej v Bosno in Hercegovino. Pri preučevanju posameznih dogodkov smo opazili, da jih lahko razdelimo v štiri faze, ki jih je okvirno razdelal tudi Potežica (2007, 170–181).

Prva faza je trajala od prve polovice osemdesetih let prejšnjega stoletja do leta 1992, ko se je začela vojna v Bosni in Hercegovini. V tej fazi so bili nosilci vahabitskih naukov predvsem študentje islamskih ved z Balkana, ki so se šolali v Savdski Arabiji in na islamskih univerzah pod vahabitskim vplivom v drugih državah. V tem času se povečajo tudi donacije iz islamskih držav, ki so omogočile gradnjo in otvoritev islamskih centrov, mošej, verskih šol ali obnavljanje ali širitev dela obstoječih verskih institucij. Z znatnim prilivom vahabitskih idej se v zadnjih letih te faze pojavijo tudi napetosti med lokalnimi muslimani in nosilci vahabitskih idej, pri čemer so prvi vahabizem videli kot tujek in celo nevarnost lastni identiteti. Arabske misijonarje in lokalne muslimane, ki so bili njihovi sledilci, so opredelili kot fundamentalistični islam, ki ni v skladu z njihovo tradicijo.

Vendar je tovrstne napetosti kmalu prekinila vojna, ki sovпада z **drugo fazo** prihoda vahabitskih idej. Nesporazumi med tradicionalnim islamom na Balkanu in vahabizmom so bili nepomembni, kajti v Bosno in Hercegovino je prišlo na tisoče prostovoljcev iz celega islamskega sveta, med katerimi so mnogi bili sledilci vahabitskih naukov. Med prostovoljnimi vojaki (*mudžahidi*), ki so se borili na strani bosanske vlade, so še posebej znani tisti iz vojaške enote *El Mudžahid*.⁹ Ocene o številu prišlih islamskih borcev variirajo med tisoč in tri tisoč (Velikonja 1996, 334; Moe 2004, 16). Poleg prihoda mudžahedinov je za drugo fazo značilno tudi delovanje številnih dobrodelnih, humanitarnih in nevladnih organizacij. S svojimi ogromnimi finančnimi sredstvi so imele ključno vlogo pri širitvi vahabitskih idej v Bosni in Hercegovini tekom vojne. Zgolj iz Savdske Arabije naj bi prišlo na stotine milijonov dolarjev. Istočasno se je zvišalo število mladih ljudi iz nekdanje Jugoslavije, ki so se šolali v islamskih izobraževalnih institucijah v Savdski Arabiji (Potežica 2007, 173).

Tu smo dolžni opozoriti na posebne vojne razmere, v katerih so se znašli Bošnjaki. Medtem ko sta mednarodna skupnost in Evropa gledali proč, je bosanska vlada pod Izetbegovićevim vodstvom iskala načine, kako se rešiti pred zločini in obleganjem zlasti srbskega agresorja. Neodzivnost Evrope je po mnenju Debeljaka (2011) gnala bosansko vodstvo v to, da je sprejelo pomoč od kjerkoli. Nadalje pravi: »Če bi bil sam svetovalec bosanskega predsednika ali vlade, bi svetoval isto. Evropa je pustila bosanske muslimane na cedilu in jih je bila pripravljena žrtvovati na oltarju krhkega regionalnega miru« (prav tam). Tako so se Bošnjaki začeli obračati k tistim, ki so jim med vojno pomagali: Turčija, Savdska Arabija in Iran.

⁹ Beseda je izpeljanka iz besede *džihad* in tudi mudžahidi so odkrito izjavljali, da bojujejo *džihad*.

Konec vojne in odhod mnogih prostovoljcev ali mudžahedinov je odprl priložnost za uvid, da se je v **tretji fazi** med leti 1996 in 2002 povečalo število sledilcev vahabitskih idej med lokalnimi muslimani v Bosni in Hercegovini. Oblikovali so tudi prve lokalne organizacije, med katerimi je najbolj znana *Aktivna islamska mladina* (AIO), ki so jo leta 1995 ustanovili bosanski muslimani, ki so se borili skupaj z arabskimi mudžahedini. Ustanovitelji so se zavzemali za vzpostavitev islamske države v Bosni in Hercegovini, ki bi po zgledu Savdske Arabije delovala po šeriatskem pravu. Ustanovljeno je bilo tudi nekaj drugih gibanj in organizacij vahabitskega predznaka (na primer *Džemalijet Furkan, Nedva, Vahabiti, Elbard Bosna*). Najmočnejša vahabitska središča so bila zgoščena v področju srednje Bosne, pri čemer so zanimive predvsem njihove zaprte kolonije ali skupnosti (najbolj znani sta Donja Bočinja in Gornja Maoča). V takih kolonijah naj bi bile organizirane paravojaške vadbe in učenje borilnih veščin (Potežica 2007, 173–175). Kontroverznost omenjenih vahabitskih skupnosti je bila odlično prikazana tudi v bosanskem filmu *Na poti* (2010) režiserke Jasmile Zbanjić.

Delovanje islamskih dobrodelnih in misijonarskih organizacij v Bosni in Hercegovini se je v tistem času celo okrepilo. Vložili so ogromno sredstev za gradnjo mošej (med katerimi nedvomno najbolj izstopa mošeja Kralja Fahda v Sarajevu, ki je z otvoritvijo leta 2000 postala največja mošeja v Evropi), islamskih centrov in izobraževalnih institucij, delovanje mladinskih centrov, javnih kuhinj in drugih dobrodelnih institucij, športnih klubov, institucij za štipendiranje šolanja v tujini in podobno. Tudi v tej fazi je veliko število študentov in dijakov odšlo na šolanje v tujino, predvsem v Savdsko Arabijo, Katar in druge islamske izobraževalne institucije po svetu. Največ finančnih sredstev je prihajalo iz Savdske Arabije, koordiniral jih je Savdski visoki komite za pomoč Bosni in Hercegovini (prav tam, 177–179).

Četrta in še tekoča faza je bila zaznamovana z napadom na ZDA 11. septembra 2001, ko je upadla podpora velikih sil širitvi vahabitskih idej in naukov. Še več, velike sile so se začele sistematično boriti proti vahabizmu. Tako so vlade zahodnih držav in organi Združenih narodov začeli radikalneje preprečevati delovanje tujih islamistov v Bosni in Hercegovini. Najprej sta bila izgnana dva Egipčana, nato je bila zaprta šesterica Alžircev, ki so bili v januarju 2002 izročeni ameriškim oblastem v Gvantanamu, kar je izzvalo proteste in demonstracije v podporo alžirski skupini (prav tam, 180).

Dogodki so sovpadli z upadom aktivnosti humanitarnih in dobrodelnih islamskih organizacij v Bosni in Hercegovini, med katerimi so bile mnoge prepovedane. Prav tako so upadle finančne in

materialne donacije iz islamskega sveta, medtem ko je število študentov in učencev, poslanih na šolanje v Savdsko Arabijo in druge islamske države, ostalo približno enako.

V tem času so se začeli pojavljati incidenti z interreligioznim in celo intrareligioznim muslimanskim predznakom. Muslimanski ekstremist Muamer Topalović, ki je bil povezan z AIO, je na božič leta 2002 ubil tri člane hrvaške družine Anđelić v vasi Kostanjevica pri Konjericu (prav tam, 180). Leta 2005 je sedmerica vahabitov, ki so bili državljani Bosne in Hercegovine in Avstrije, na cesti blizu Brčkega napadli in huje poškodovali Srba Mihajla Kisića (Tanasić 2006). Junija 2010 je šesterica vahabitov izvedla bombni napad na policijsko postajo v Bugojnom, ko je umrl policist Tarik Ljubunčić in je bila huje poškodovana policistka Edina Hindić. Verjetno je bila najodmevnejša novica oktobra 2011, ko je mladenič Melvid Jašarević, pripadnik vahabitskega gibanja v Srbiji, streljal na ambasado ZDA v Sarajevu. Temu je sledilo še nekaj napadov. Leta 2014 je Zikrija Krkić, domnevni pripadnik vahabitskega gibanja v Prijedoru, v gostinskem objektu v vasi Trnopolje ubil dva sovaščana. Leta 2015 je sledil napad v Zvorniku, ko je Nerdin Ibrić ob vzklikih »Allahu Akbar!« streljal na policijsko postajo Zvornik. V napadu je ubil enega policista, dva sta bila ranjena. Mediji predvidevajo, da je bil Ibrić pripadnik vahabitskega gibanja.

Vendar zadnja faza vahabizma v Bosni in Hercegovini ni zaznamovana zgolj z napadi na nemuslimane, saj so radikalni muslimani, med katerimi naj bi bili vahabiti najagresivnejši, pogosto napadali tudi druge muslimane in celo imame IZ v Bosni in Hercegovini. Potežica (2007, 181) radikalen in agresiven nastop vahabij razlaga kot povraten učinek strožjega nastopa države in družbe do vahabizma, ki se je manifestiral predvsem v aretacijah lokalnih muslimanov, ki so bili obtoženi terorizma ali povezanosti z njim. Združitev obeh vidikov, ki se sklene v krožno vzročnost, bomo v okviru teorije o paranoji poskušali pojasniti v naslednjem poglavju.

3 KAKO MISLITI PARANOJO?

3.1 POLITIČNA PARANOJA IN POLITIČNE MITOLOGIJE

Misliti paranojo v okvirih družbe ali kulture ne pomeni (nujno) kliničnih ali psihoanalitičnih definicij patologij ali bolezni. Čeprav ne moremo popolnoma zanikati ali potrditi psihičnih motenj posameznih ustvarjalcev in nosilcev paranoidnih iluzij, je potrebno poudariti, da se je koncept kulturne in politične paranoje dodobra odmaknil od freudovske individualne rabe in začetnih psihoanalitičnih kontekstov (Vezjak 2011, 3). Analiza paranoidnih in zarotniških narecij je vzniknila na dveh različnih pristopih, kot poudarja Harper (2008, 7–8). Tradicionalno je paranoja predmet obravnave učenjakov s področja psihologije in psihiatrije, kar pomeni, da pozornost posvečajo zlasti intrapsihični in družbeno-psihološki dinamiki, ki posameznika vodi k oblikovanju paranoidnih predstav. Vendar zapuščina, ki jo mi želimo na tem mestu osvetliti, svojo premiso gradi na temeljih zgodovinskega, družbenega, kulturnega in (geo)političnega pomena paranoje in zarotniškega diskurza. Paranoja se iz osebne motnje prelije v societalni fenomen, fenomen v domeni kulturnih in družbenih teoretikov ali zgodovinarjev. Pristop svoje korenine išče v delu Richarda Hofstadterja, ki je presegel klinični kontekst paranoje in v šestdesetih letih preteklega stoletja paranoidni stil v ameriški politiki opisal na primeru razlike med kliničnim paranoikom in paranoidnim političnim govorcem. Tako klinična raba koncepta paranoje podaja klinično anamnezo posameznika, ki okoli sebe opazuje sovražen in konspirativen svet, medtem ko paranoidni ustvarjalci naše realnosti opozarjajo na nevarnost, da se je svet obrnil proti narodu, kulturi, načinu življenja (Harper 2008, 7–8; Vezjak 2011, 5).

Poglavitno razliko med obema pristopoma pomeni predpostavka, da namesto posameznika v fokusu izostrimo širšo sliko družbe in kulture. Tako tudi ključno spremembo paradigme predstavlja premik patološkega s paranoje na družbeni okvir, v katerem ta nastane. Paranoja ne označuje družbene patologije ali bolezni, temveč novi pogled na svet, ki je mogoč zgolj skozi paranoidna očala. Paranoja je postala stil mišljenja in življenja (Vezjak 2013, 32). Nekateri avtorji gredo še korak dlje in pišejo o kulturi paranoje (v Harper 2008).

Pri raziskovanju razlogov za porast paranoidnega mišljenja v sodobni družbi se ne smemo ujeti zgolj v preučevanje psihodinamike v ozadju. Potrebno je razumeti, da se je občost paranoidnega mišljenja uveljavila v konkretnih družbenih okoliščinah, ki jih Harper (prav tam) strne v dveh točkah. Paranoja naj bi bila posledica foucaultovske družbe nadzora in javnega skepticizma o dogodkih, ki močno sovpadajo z razvojem interneta. V takem mišljenjskem ustroju paranoja ni

patološka marginalija vsakdanjega življenja, temveč je simptom (nove) subjektivitete in družbenih razmerij. Že Freud v svoji zgodnji teoriji o paranoji pojasnjuje, da paranoja sama po sebi ni patološka, da blodnje predstavljajo del procesa ozdravitve in ne toliko simptom bolezni (Freud v Lešer 1999). Če misel razširimo na družbeni okvir, zlahka uvidimo, da ni paranoja patološka, temveč je patološko to, da smo ujeti v paranooidno-fantazmatski okvir, znotraj katerega organiziramo svoj lastni užitek, ki je vedno zrcalni odraz zaznavanja družbene realnosti, ta pa je po Lacanu sama v sebi že »bolna« oziroma patološka (Vezjak 2011, 4). Lacan namreč svojo slovito tezo o zrcalnem stadiju posameznika utemeljuje z imaginarnim odnosom, ki se razvije iz človekove identifikacije samega sebe z drugim. Posameznik se prepozna v odnosu do drugega in se poistoveti z njim. Lacan to imenuje *meconnaissance* ali napačno spoznanje, kar pomeni, da se posameznikova samoidentifikacija splete okrog trditve »Jaz je drugi« (Lacan v Dunst 2011, 127). Otrok se na koncu zrcalnega stadija namreč identificira z imago drugega subjekta. Ker mu je drugi podoben (kot prej zrcalna podoba) in mu je posledično konkurent, posameznik do njega vzpostavi paranooidno razmerje (Vezjak 2013, 33).

Tako je vsak objekt določen izključno s sposobnostjo svojega odseva v egu in obratno, kar pomeni, da je Lacanova definicija te imaginarne povezave paranooidna sama po sebi ali, povedano drugače, paranoja je »najbolj splošna struktura v človekovem znanju« (Dunst 2011, 127). Glede na to, da nas zrcalni stadij določa s tem, da drugi vpliva na naše misli in dejanja, smo vsi ljudje paranooidni. Lacan v svojem razlikovanju med razumom in nerazumom pravi, da se logika paranoje ne razlikuje od zdravega razuma. Njegova drzna teza je nasprotna tudi sami etimologiji pojma paranoja, saj *paranoia* izhaja iz grškega jezika in je sestavljena iz *para* (mimo) in *nous* (mišljenje, razum). Tako naj bi skovanka paranoja označevala tisto, kar je mimo ali nasprotno zdravemu razumu (Kecmanović 1989, 917). Lacan trdi ravno nasprotno. Še več. Paranoja predstavlja namreč mehanizem prvotne konstrukcije znanja in »sestavni del človekove stvarnosti« (Dunst 2011, 127). To ima v mislih tudi Vezjak (2010, 39), ko gre korak dalje in Lacanovo pisanje o paranoji izpelje v trditev, da »paranooidna iluzija torej ni bolezen, ampak je že poskus ozdravitve, je poskus postavitve sveta pomenov«.

Zadnja sintagma odlično nagovarja ideološko implikacijo paranoje. Sklada se namreč z značilnostjo sodobnih političnih mitologij, ki ponujajo »totalni pogled na svet« (Velikonja 1996, 11) in delujejo kot »povsem samostojna in neodvisna celota« (Girardet 2000, 10). Kolektivne paranooidne iluzije in politične mitologije posamezniku osmišljajo svet, katerega ravni se popolno sklenejo okrog njega samega. V trenutku narcisističnega spoznanja, da se svet vrti okrog posameznikove osi, se v althusserjanskem jeziku zgodi interpelacija. Raoul Girardet piše, da pride

do rojstva mita v trenutku, ko družbene travme postanejo psihične (Girardet 2000, 206). Ko družbeno, politično, razredno, nacionalno postane osebno. Ko posameznik postane predstavnik splošnega (Velikonja 1996, 22). Poblížji pogled pokaže, da je ta izhod zgolj povratni učinek procesa, ki žene paranoidne blodnje.

V klasifikacijah sodobne psihiatrije se je namesto izraza paranoja uveljavil izraz blodnjava motnja, ki so ga prvič vpeljali v priročnikih DSM-III-R (1987) in ICD-10 (1992). Čeprav se bomo sami zaradi doslednosti z družboslovno in humanistično literaturo držali izraza paranoja, to ne predstavlja nobene vsebinske ovire pri vpogledu v psihiatrične vire o dotični motnji. Psihiatrija blodnjavo motnjo opredeljuje kot duševno motnjo, kronično psihozo z eno ali več sistematičnih, nebizarnih blodenj (Laplanche in Pontalis 1992, 315; Lešer 1999). Slednje so »zgrešene miselne konstrukcije, sklepi ali ocene realnosti, ki se jih bolnik trdno oklepa in verjame vanje, ne oziraje se na to, kaj misli večina ostalih in ne glede na očitne dokaze o nasprotnem,« kamor ne sodijo prepričanja, ki utegnejo biti splošno sprejeta v bolnikovem kulturnem okolju, kot so na primer verska prepričanja (Lešer 1999).

Čeprav Laplanche v svojem Slovarju psihoanalize (1992, 314) omenja, da v angleškem jeziku ločnica med pridevnikoma *paranoid* in *paranoic* ni tako izrazita in se oba izraza lahko nanašata tako na paranojo kot tudi paranoidno shizofrenijo, je razlikovanje v slovenskem jeziku nekoliko oprijemljivejše. Lešer (1999) se pri tem zgleduje po avtorjih, ki vsebinsko ločujejo izraza, in pravi, da se pridevnik *paranoičen* nanaša na strukturo blodnjavosti z visoko sistematiziranostjo, ki je neomajna v svojem ideoafektivnem sklopu in nedostopna korekciji ali samokritičnemu dvomu, medtem ko se pridevnik *paranoiden* nanaša na strukturo blodnjavosti, ki jo srečamo pri paranoidnem tipu shizofrenije in se razlikuje od paranoične strukture po tem, da označuje nesistematizirane blodnje, ki imajo rahlo ideoafektivno vez in so mobilne, lažje spremenljive. V družboslovni in humanistični literaturi prihaja do zamenjav med pojmom, ki najbrž niso utemeljene v vsebinski ločnici, kot jo predvideva psihiatrija. Naša opažanja nam dovoljujejo odločitev, da se držimo pridevnika *paranoiden*, ki jo lahko utemeljimo v dveh točkah. V uporabljeni literaturi s področja družboslovja, humanistike in predvsem teoretske psihoanalize, ki obravnava pojem paranoje, je moč zaznati prevlado izraza *paranoiden*. Hkrati nas v sledenje tej uveljavljeni praksi vodi prvo ključno delo o paranoji izven kliničnih okvirjev, in sicer že omenjena Hofstadterjeva kulturna knjiga o paranoidnem stilu v ameriški politiki (1964).

Kljub vsebinski razpršenosti¹⁰ in mnogoterosti paranoidnih iluzij lahko sprejmemo tezo, da je geneza paranoje vedno zasnovana na obrambnem mehanizmu projekcije. Freud je mehanizem projekcije odkril ravno v paranoji, vendar v širšem psihoanalitičnem smislu projekcija označuje dejanje, s katerim subjekt iz sebe izloči lastnosti, čustva, želje in celo objekte, ki jih ne želi videti ali jih ne sprejema v sebi, ter jih lokalizira v drugem, osebi ali stvari (Laplanche in Pontalis 1992, 375). Freud je pri pojasnitvi projekcije poudarjal normalnost tega mehanizma in ga prepoznaval v vraževerju, mitologiji in animizmu (prav tam), vendar se bomo sami ustavili pri njegovem pomenu v teoriji paranoje. Kako točno poteka projekcija v psihičnem ustroju paranoika?

Paranoidni posameznik projicira nesprejemljivi vzgib želje ali gona navzven na druge osebe ali stvari, pri čemer vidi tisto, kar mu povzroča neugodje od znotraj, kakor da prihaja od zunaj. Nekaj, kar pripada jazu, je pripisano objektu, mentalne vsebine iz naše notranjosti prenašamo v zunanost (Lešnik 2009, 181–182; Vežjak 2013, 34). Freud se je z vprašanjem projekcije ukvarjal zelo skromno in razpršeno (Laplanche in Pontalis 1992, 376–377), vendar morebiti lahko poiščemo strnjen smisel v tem znanstvenem minimalizmu in idejo projekcije najbolje povzamemo z njegovo trditvijo, da pri projekciji »resnična vsebina torej ostane nedotaknjena, ampak spremeni se nekaj v položaju cele stvari« (prav tam).

Zelo podobno deluje tudi paranoidna skupina, ki pozunanja svoje projekcije na Drugega.¹¹ Tesnobne občutke, ki jih ustvarja neka neprimerna želja, skupina odvaja v ideološko podobo Drugega, okrog katere zgradijo konstrukt sovražnika in grožnje. To je lahko kateri koli posameznik ali družbena skupina, ki jo paranoidna skupina označi za notranjega ali zunanjega sovražnika. Pri tem Drugi, na katerega skupina lepi svoje projekcije, ni v svojem bistvu nikakor povezan z njimi. Kot pravi Slavoj Žižek (2011, 54): »Antisemitska ideja Žida nima z Židi nobene zveze; ideološka figura Žida je način prešitja nekonsistentnosti našega lastnega ideološkega sistema.« Zato lahko ovržemo času primerno instant rešitev, da se bomo rešili vseh fobij, če premagamo eno samo fobijo, epistemofobijo. Spoznavanje objekta lastnega sovraštva se ponuja kot ultimativna rešitev istega. Vendar kot nadaljuje Žižek (prav tam), četudi se navidez osvobodimo antisemitskih predsodkov in se naučimo videti Žide takšne, kakršni so, ostajamo

¹⁰ Lešer navaja preganjalne, nanašalne, grandiozne, depresivne, nihilistične, hipohondrične, ljubosumnostne, religiozne, pomilostitvene in bizarne motnje. Za opredelitev in pojasnitev še bolj specifičnih motenj glej Lešer 1999.

¹¹ Razlikovanje med zapisoma *drugi* in *Drugi* ni naključno in vpeljuje vsebinsko razliko med izrazoma. Izraz *drugi* označuje različnost in drugačnost v odnosu do tistega, iz katerega se izhaja, medtem ko izraz *Drugi* ali veliki *Drugi* predstavlja označevalca, ki v simbolnem redu zavzema mesto predpogoja za konstrukcijo subjekta. Če ni Drugega, ni subjekta. Zato bomo v delih besedila, kjer se naslanjamo na filozofsko in psihoanalitično tradicijo uporabljali izraz, zapisan z veliko začetnico, medtem ko bomo v vseh ostalih primerih, ko pišemo o tistih, ki niso matična skupina, uporabljali splošni izraz, zapisan z malo začetnico.

ujetniki teh istih predsodkov. Kaj se namreč zgodi, če ugotovimo, da so predsodki resnični? Kaj se zgodi, če ugotovimo, »da Židje dejansko eksploatirajo ostalo populacijo, da včasih dejansko zapeljujejo hčerke, da se nekateri med njimi dejansko ne umivajo redno?« V tem primeru bi morali dojeti, da to nima nič skupnega z realnim izvorom antisemitizma in se je za pravo presejanje antisemitskih predsodkov potrebno soočiti z investicijo ideološke podobe »Žida« v našo nezavedno željo, s tem, da smo ustvarili figuro »Žida«, da se lahko izognemo soočenju z vsebino naše nezavedne želje (prav tam).

Tako nobeno realno spoznanje o Drugem ne more zamajati paranoidnih iluzij, kajti te z njim nimajo nobene zveze. Še več. Spoznavanje značilnosti svojega sovražnika lahko paranoidne občutke celo okrepi. Ne glede na to, kaj Drugi počne, naj bi ga pri tem vedno vodila težnja po uničenju naše skupine. Tako si uspešna paranoidna skupina razlaga vsako dodatno informacijo o svetu. Paranoja je kot ideologija uspešna ravno takrat, ko celo dejstva, ki ji na prvi pogled nasprotujejo, pričnejo delovati kot argumenti v njeno korist (Žižek 2011, 55). Z drugimi besedami: išče dokaze za svojo pravilnost in jih tudi najdeva (Velikonja 1996, 24). Uspešnost paranoje je torej zmožnost oblikovanja totalne slike sveta, ki se predstavlja kot zunanja, objektivna, znanstvena oziroma »racionalnost sui generis« (Vezjak 2010, 15). Med ideologijo in realnostjo ne čutimo nobenega nasprotja, ideologiji uspe določitev načina našega vsakdanjega izkušanja realnosti same (Žižek 2011, 55). Subjekt nagovarja v svoji veličastnosti nepremagljive Resnice, v katero ni dovoljeno niti dvomiti. Kajti tudi dvom v paranoidno iluzijo je sovražnikov produkt, s katerim nas bo uničil. Zato je nova nestabilna subjektiviteta pozicija biti v šahu. Vsak korak, ki ni v skladu z zahtevami paranoje, pomeni sovražnikovo zmago in naše uničenje.

Fantomizacija sovražnika, ki ogroža paranoidno skupino, se ne utemeljuje vedno na občutku lastne ogroženosti. Vrzel med nami samimi in našo paranoidno skupino odlično zapolnjujejo politične mitologije. Girardet govori o mitih kot mostovih med individualnim in kolektivnim (Girardet 2000, 209).¹² Ustvarijo namreč občutek, »da je slabo in zlo namenjeno našemu narodu, državi, kulturi« (Vezjak 2010, 21). Operirati z abstraktnimi pojmi, kot so narod, nacija, etnija, religija ali nemara politična stranka, pomeni ustvarjati tudi zavest o pripadnosti. Slednja temelji na manihejski, binarno-opozicijski delitvi med nami in njimi. V tej hierarhični shemi mesto ultimativno dobrega vedno zaseda naša skupina, pri čemer je lahko namišljeno zlo drugega eksplicitno izrečeno ali zgolj nakazano skozi poudarjanje dobrot naše skupine. Kot opisuje

¹² Tu gre za dvosmerno komunikacijo med individualnim in kolektivnim, ki se zrcali v mitu. Girardet piše, da veliki politični miti sodobnih družb praviloma izgledajo kot samo ena od oblik, ki odražajo množico osnovnih psiholoških značilnosti človekove osebnosti. Tako lahko razumemo mit odrešitelja kot odgovor na praznino; iskanje odsotnega očeta ali njegovo idealizirano podobo, ki nadomešča oslABLJENO očetovo avtoriteto (Girardet 2000, 212).

Sampson (v Harper 2008, 14), z negativno diskurzivno pozicijo do drugega ustvarjamo uporabnega drugega (*serviceable other*), ki ravno s svojim manjkom definira naše posestvo zelenih lastnosti.

Vzemimo za primer pregovorno slovensko pridnost, delavnost. Slovenski odvod neprimerne lastne lenobe v konstrukt lenega Neslovenca se lahko realizira v predsodkih do lenega Bosanca ali v že pregovornem poudarjanju svoje pridnosti. Nastala ideološka konstrukta zasedeta skrajni vrednosti kontinuuma, ki ima zgolj eno nalogo. Razrešiti neprimerno željo po lenobi v družbi, ki časti delo. Domača mizanscena močno spominja na akademski diskurz Karla Marxa in njegovega zeta Paula Lafarguea. Marxovemu idealu dela je Lafargue z esejem *Pravica do svobode* (1883) zoperstavil lenobo kot edino priložnost, da človek zares postane človek. Vendar slovenska ideologija delavnosti presega vprašanje, ali je delo ali morda lenoba tisto, kar iz živali ustvari človeka. Celotno vprašanje sprevrže v konstrukt neslovenstva, na katerega nekritično lepi oznake lenobe, živalske narave in vsega, kar naj slovenstvo ne bi bilo.¹³ Ampak je. Brez problematičnih vsebin notranjega ustroja matične skupine ne bi bile mogoče niti fantazmatske vsebine, ki jih projicira v zunanji konstrukt drugega. Dinamika, ki matično skupino žene v oblikovanje konstrukta drugega, ustvari med njima poseben odnos, ki ga bomo поблиže ogledali v nadaljevanju.

3.2 NEZNOSNABLIŽINABIVANJA

3.2.1 BLIŽNJI

»Ne preverjam več nabiralnika. Čestitke so pisemske bombe.« To sta verza, s katerima Stephen King v svoji pesnitvi *Paranoja: molitev* (1985) uspešno zgosti blodnje paranoika.¹⁴ Preganjavica je namreč najmočnejša, ko moč črpa iz bližnjih, iz ljudi, ki poznajo naše naslove in nam (lahko) pošiljajo čestitke. Kaj ni to tudi sporočilo Žižkove krilatice »boj se svojega bližnjega kakor samega sebe«?¹⁵ Njegovo predrugačenje krščanske zapovedi »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« se nanaša na Bližnjika, na bližino Reči, »ki je ne glede na svojo fizično oddaljenost po definiciji 'preblizu'« (Žižek 2007, 45). To v jeziku današnje liberalne tolerantne države pomeni, da spoštujemo Drugost in hkrati ohranjamo primerno distanco do Drugega, ki je pogojena z našim obsesivnim

¹³ O ogroženosti slovenske identitete, konstrukt lenobe tujcev in njihovi dehumanizaciji sijajno piše Tonč Kuzmanič *Bitja s pol strešice: slovenski rasizem, šovinizem in seksizem* (Ljubljana: Open Society Institute Slovenia (Mediawatch), 1999).

¹⁴ Stephen King, *Paranoja: molitev*, prev. Davorin Lenko. Dostopno na: <http://www.airbeletrina.si/knjiga/e-branje-esej/1059> (2. januar 2012).

¹⁵ Glej na primer Žižek 2007, 41–71. Za sklic na isto zapoved v obliki »Ljubi svojega bližnjega? Ne, hvala!« glej Slavoj Žižek, *Kuga fantazem* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2003), 65–129.

strahom pred nadlegovanjem. »Drugi je čisto v redu, če njegova prezenca ni vsiljiva,« »če nismo soočeni z neko (za nas) travmatično razsežnostjo« (Žižek 2007, 45; 2011, 355). Takrat je s toleranco konec. Kot Žižek (2007, 42; 2011, 355–356) nadalje razvije misel, »toleranca je toleranca do Drugega samo v toliko, kolikor ta Drugi ni 'nestrpen fundamentalist'«, »če Drugi ni zares Drugi« (Žižek 2007, 42). Ko pa začutimo nadlegovanje Drugega, njegovo prevečno bližino samo po sebi, postane Bližnjik travmatični vsiljivec.¹⁶

V ZDA so domnevno nevarnost Bližnjika in strah pred njim pragmatično poimenovali z izrazom *toksični subjekti*. Toksičnost ne označuje več samo nevarnosti medsebojnih odnosov, temveč pokriva mnoge ravni - naravno, kulturno, psihološko, politično. Toksični subjekt je lahko priseljenec s smrtonosno boleznijo, terorist s pogubnimi načrti, fundamentalistični ideolog ali starš, učitelj ali duhovnik, ki zlorablja otroke (Žižek 2009, 45–46). Zakaj je izraz tako priljubljen, da mnogi avtorji pišejo knjige o načinih, kako se zaščititi pred toksičnimi subjekti?¹⁷ Razloga ne gre iskati v samem ideološkem konceptu, ki je vsekakor nekorekten, temveč v današnji politiki strahu, ki se zateka k strahu kot svojemu lastnemu ultimativnemu mobilizacijskemu načelu (Žižek 2007, 41). Primer tovrstnega strahu je nedvomno ameriški strah pred muslimani kot Bližnjiki, ki so ga ZDA dobro izkoristile tudi za dobesedno mobilizacijo državljanov. Zato se Žižek večje poigra z Bushevimi pozivom k integraciji ameriške družbe in ljubezni do bližnjega. Pravi namreč, da »zanj /za Busha/ in za vse Američane zapoved 'ljubi svojega soseda' danes pomeni 'ljubi muslimane', ali pa ne pomeni nič« (Žižek 2001). Muslimani so torej postali ameriški Bližnji, neizbežni vsiljivci, toksični subjekti, ki bi jih Američani morali ljubiti, če bi želeli ostati zvesti svojim krščanskim načelom.

Vprašajmo se, zakaj ravno muslimani zasedajo posebno mesto v teoriji paranoje. V zgodovini so se teorije zarote kot najopaznejše izrazne oblike paranoje najpogosteje oklepale jezuitov, čarovnic, rozenkruzerjev, komunistov, prostožidarjev, judovskega kraljestva in vitezov templjarjev. Omenjene skupine so v družbi predstavljale drugega, mesto katerega po 11. septembru 2001 zelo uspešno prevzamejo muslimani. Ta »nesrečni drobec zgodovinskega prahu« je v ZDA spodbudil tako državne ukrepe za krepitev varnosti kot tudi strah pred terorizmom, ki uspešno napaja mnoge teorije zarote (Harper 2008, 17). Nemara bi razlog za priljubljenost muslimanov v teorijah zarote iskali ne le v zgodovinskih okoliščinah, temveč tudi v njihovi religioznosti ali natančneje strahu pred bogom. Žižek (2011, 72–73) vpelje primerjavo med

¹⁶ O nasilju nad Bližnjikom in nevtralizaciji prevečne bližine z nasiljem glej Žižek 2007, 41–45.

¹⁷ Popularnost koncepta lahko preverite z iskalnikom katere koli mednarodne ali ameriške spletne knjigarne. Vtipkajte gesla, kot so *toxic people*, *toxic parents*, *toxic coworkers*, *toxic workplace* itd., in se sami prepričajte o bogati izbiri čtiva na temo toksičnosti.

strahom pred bogom in ostalimi zemeljskimi strahovi. Bogaboječnost postavlja namreč vse ostale strahove v perspektivo in posledično inferioren položaj, kajti noben drug strah se ne more primerjati s tistim pred bogom. Vednost, da se za tuzemskimi grozotami skriva neskončno grozljivejši božji srd, se steka v prepričanje, da se je potem vredno bati le boga samega (prav tam). Dovolimo si misel razviti nekoliko dlje. Kaj to pravzaprav pomeni za kontekst islamskega terorizma in strah pred njim? Medtem ko muslimanski teroristi žrtvujejo lastno telo in ob tem vzklikajo »Allahu Akbar!« oziroma »Bog je velik!«, lahko opazujemo precej dobesedno analogijo Žižkovih misli. Ko strah za lastno preživetje in življenje nadomesti ultimativni strah pred bogom, pomeni, da je vsaka izguba brezpredmetna, posameznik nima ničesar več izgubiti. Še več. Če isti posameznik veruje, da bo nagrajen za lastno žrtev v imenu boga, potem je odločitev za terorizem podana na dlani oziroma dlaneh, obrnjenih proti nebu in v katere zre pogled vase prepričanega vernika. Drznost zadnje trditve nas ne postavlja na stran apologetov islamskega terorizma, temveč zgolj pojasnjuje, kako muslimanski strah pred bogom napaja strah pred terorizmom in muslimani na splošno. Tisti, ki strahujejo, se v omenjenih primerih razlikujejo. Žižek (2011, 267) tu nariše ločnico med življenjem v »prvem« in življenjem v »tretjem svetu«, ki jo strne v presenečenosti povprečnega Američana po napadih 11. septembra: »Kako je mogoče, da ti ljudje izkazujejo in udeležujejo tolikšen prezir do našega življenja?« Žižek v tem prepoznava razcep med »prvim in tretjim svetom«, kjer kategorija prvega sovпада z dolgim zadovoljujočim življenjem, polnim materialnega in kulturnega bogastva, vendar brez neke javne ali obče Stvari, za katero bi bili pripravljene žrtvovati svoje življenje, medtem ko »tretji svet« pomeni posvečanje lastnega življenja neki transcendentalni Stvari. Zahodnjaki smo potopljeni v plitka vsakdanja ugodja, medtem ko so muslimanski fundamentalisti pripravljene žrtvovati vse in se vključiti v boj celo za ceno lastnega samouničenja. Morebiti gre strah pred terorizmom zato iskati v pričujočem razhajanju in ideološkem antagonizmu med zahodnim potrošniškim načinom življenja in muslimanskim fundamentalizmom (prav tam).

Vendar dejstvo, da nam iskanje razlik med skupinami »mi« in »oni« povzroča nemalo zagat, ko poskušamo odkriti skrita razhajanja, ki bi pojasnila nenaklonjenost in celo sovraštvo med skupinami, ustvarja občutek, da so si pripadniki mogoče bolj podobni, kot sprva izgleda. Kako misliti omenjene razlike in podobnosti, bo osrednja tema našega naslednjega poglavja.

3.2.2 NARCIZEM MAJHNIH RAZLIK

V psihoanalitični zapuščini obstaja še ena vstopna točka za razmislek o bližnjem. To je Freudov narcizem majhnih razlik. Ponovno se kot izhodišče postavlja zahteva »ljubi svojega bližnjega tako kot samega sebe«, katere popolna realizacija je po Freudovem mnenju nemogoča. V

pesimističnem videnju človekove narave, vodene z agresivnim nagonom, poudarja, da »ne samo, da je to tuje /tujec kot bližnji/ v splošnem nevredno ljubezni, pošteno moram priznati, da prej zahteva mojo sovražnost in celo moje sovraštvo« (Freud 1991, 72). V skladu s tem nadaljuje, da je medsebojna povezanost skupine prek ljubezni do bližnjega mogoča, zgolj »če za izražanje agresivnosti preostanejo drugi« (prav tam, 75). Zato je izražanje agresivnosti do drugih pravzaprav pogoj identifikacije in povezave med člani skupine. Na tem mestu Freud omenja zanimiv fenomen vzajemnega spopadanja sosednjih in bližnjih skupnosti, kot so Španci in Portugalci, severni in južni Nemci, Angleži in Škoti. Tovrstne agresivne odnose med podobnimi skupinami je poimenoval narcizem majhnih razlik (prav tam). To je bil Freudov zadnji prispevek k razmeroma nerazvitemu konceptu, v katerem je poudaril zlasti povečanje notranje kohezije skupine z usmerjanjem agresije proti drugim, nečlanom skupine.¹⁸ Pri tem ni posebej opredelil vloge majhnosti ali velikosti razlik med vzajemno agresivnima skupinama. Ni trdil, da so spopadi med skupinama verjetnejši, če sta si skupini podobni ali različni. Freud je zgolj delil svojo opazko o fenomenu.¹⁹

Uporabnost koncepta je drugje. V opozorilu, da je konstrukt sovražnika dejansko konstrukt. Turško-ciprski psihoanalitik Vamik Volkan to idejo strne v sintagmi »sovražnik je kot mi« (Volkan 1985, 243). Sovražnik je kot mi, ker sami vanj projiciramo svoje slabe podobe, da razrešimo notranje konflikte in ohranjamo kohezijo skupine. Boris Vezjak (2013, 34) piše, da se zdi, da se paranoidni akterji borijo z lastno senco, da bičajo natanko tiste lastnosti na drugih, ki jih imajo sami v izobilju, in da so navsezadnje zelo podobni svojemu sovražniku. Zato ohranitev naše skupine zahteva poudarek, da *mi* nismo kot sovražnik. Na tej točki vstopi narcizem majhnih razlik. Poudarjanje medsebojnih razlik služi ohranjanju sovražnika na varni razdalji. V trenutku, ko zaznamo, da smo si pravzaprav podobni, da nam je sovražnik blizu, pride do konflikta (Volkan 1985, 243).

»Idealni sovražnik ali zarotnik je namreč absolutna razlika idealiziranega pripadnika matične skupine: nima nikakršne kulture, zgodovine, vere, morale, je kužen, neumen, zloben in

¹⁸ Zelo podobno ugotavlja Eric Hobsbawm, ko pravi, da »ni bolj učinkovitega načna povezovanja nezdržljivih delov nezadovoljnega ljudstva kot njihovega združevanja proti tistim zunaj« (Hobsbawm 1995, 91 v Velikonja 2003, 11).

¹⁹ Nekatero sodobno uporabo koncepta iščejo vzroke za konflikte ravno v majhnih razlikah. Glej na primer Türküya Ataöv, »Narcissism Of Minor Differences' Nurturing The "Clash Of Civilizations,« *Studies in International Relations* 26 (1998): 31–49. In Anton Blok, »The Narcissism of Minor Differences,« *European Journal of Social Theory* 1 (1998): 33–56. V skladu z njimi se je koncept po razpadu Jugoslavije v devetdesetih celo populariziral (Kolsto 2007, 159). Avtorji so iskali vzroke za spopade med navidez enakimi narodi. Za kritike študij, ki konflikte pojasnjujejo z majhnimi razlikami, glej Kolsto 2007 in Michael Ignatieff, *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience* (New York: Henry Holt & Co, 1998).

nečloveški« (Velikonja 2003, 11). Zatorej bližino sovražnika razrešujemo v potenciranju razlik med nami in njimi.

3.3 PREŽEČI SOVRAŽNIK

Nosilci političnih mitologij vehementno tvorijo podobo nasprotnika, ki ni zgolj njihovo absolutno nasprotje, temveč je povsem izvzet iz sistema vrednot. »Konstrukcija mitskega sovražnika poteka preko mehanizmov najprej politične delegitimacije in diskreditacije (razvrednotenja drugosti, ki je razglašena za *neznano*, *tuj*, v vsakem primeru pa *grozečo*, *nevarno*), potem depersonalizacije (razosebljanja) in dehumanizacije (animalizacije, bestializacije, demonizacije itn.) do dokončnega obračuna« (Velikonja 2003, 11, poudarek v izvirniku). Nasprotniki so tako izenačeni s sodrgo odpadnikov, tujcev, demonov in pošasti. Vendar če se smelo sprehodimo po tej poti, da bi ugotovili, kaj je res tako grozovitega na nasprotnikih, kmalu uvidimo, da smerokazi svoje puščice molijo v neoprijemljivo temo. Tam ni nikogar. Zeva zgolj praznina, ki jo dosledno polnijo ustvarjalci in nosilci političnih mitologij s svojim mitskim imaginarijem. Dejstvo, da paranoidne mitologije ne opisujejo resničnega sovražnika, temveč ustvarjajo imaginarnega, pomeni priložnost, da podoba nasprotnika pridobi mitske razsežnosti, k čemur pritiče tudi njegova skrivnostnost in neujemljivost. Sovražnik vedno nastopa v ozadju, v temi. Ta lastnost odpira dve koristi, ki jih tvorca mitologij pridoma koristijo.

Mitski konstrukt neopredeljenega sovražnika je najprej zelo priročno orodje za pojasnjevanje vseh težav v družbi. Na vprašanje, zakaj gre nekaj narobe, vedno obstaja odgovor, da je dana situacija produkt (zarote) nasprotnika. Hkrati pa se skozi tovrsten lik grozovitega in izmuzljivega sovražnika matična skupina zlahka prepozna v svoji dobroti, trdnosti in varnosti. Zatorej ni nerazumljivo, zakaj tvorca mitologij praviloma ne pokažejo s prstom na posameznika ali skupino, ki bi manifestiral podobo sovražnika. S tem bi se namreč sesula mizanscena političnega mita. Resnični in konkretni sovražnik je vselej zgolj drobec popolnega, vsemogočega mitskega sovražnika. Deluje slabotno in smešno v primerjavi s prejšnjo podobo (prav tam, 62). Ta razplet lahko pomeni dve bridki posledici za matično skupino. Z izgubo popolnega sovražnika skupina izgubi tudi oporo za svojo idealizirano podobo. Če ne obstaja grozeče ultimativno zlo, ne more obstajati niti tolažeče ultimativno dobro. Druga posledica je osmešenje mitskega imaginarija, ki spodbuja tvorce mitologij, da ohranjajo podobo vseprisotnega in strašljivega sovražnika.

Skrivnostnost sovražnika, ki hkrati je in ga ni, odpira priložnost za naslednjo domnevo. Če ne moremo pokazati na konkretnega sovražnika, to pomeni, da isti preži od vsepovsod, izza vsakega vogala. S tem se ustvarja nelagodni občutek stalne ogroženosti, ki ga odlično povzema primer

druge Jugoslavije, ki je svoje meje delila z *BRIGAMA*, s skrbmi z vseh koncev. Vendar nevarnost bližnjih sovražnikov neredko pomeni zgolj utrjevanje teorij o širših, celo svetovnih zarotah proti matični skupini. Domači izdajalci in zarotniki so zgolj lutke v rokah močnejših, »/b/ližnji nasprotniki naj bi bili le podaljšani prsti oz. emancipacije peklenskih nakan pravih, velikih sovražnikov, ki so bolj daleč« (Velikonja 1996, 146–147). Tako vahabizem, ki v Bosni in Hercegovini predstavlja tarčo nešteti teorij zarot, v sovražnem ideološkem diskurzu zaseda zgolj manifestacijsko obliko zarot večjih sovražnikov. Napad na ambasado ZDA v Sarajevu, ki se je zgodil oktobra 2011, je spremljala množica teorij zarot. Dotični napad naj bi bil dejanje širše zarote vehabij, Bošnjakov, *balij*, Milorada Dodika, Republike srbske, Republike Srbije, *četnikov*, *ustašev*, agencije SIPA (State investigation and protection agency), samih ZDA, Velike Britanije, *sarajevske bele Al Kaide*, Libije, Gadafijeve žene (ki prihaja iz Mostarja), Rusije in cionistov.

Svetovne razsežnosti zarote proti matični skupini tako upravičujejo brezkompromisen spopad, brutalni obračun. Vendar »ta boj se nikoli ne konča: le tako lahko ohranja skupnost v nenehni napetosti, ki zahteva odločno ravnanje, brezpogojno podreditev politiki oblasti, ki *že ve kaj dela*« (prav tam, 80, poudarek v izvirniku). Grožnja nevarnosti napaja tudi konstrukt absolutne razlike med sovražnikom in skupino, ki predstavlja temeljni del paranoidnega mitskega imaginarija. Za to ni nenavadno, da mnogi tvorci mitoloških vsebin delujejo po načelu Felixa Dzeržinskega, ustanovitelja ČEKE, prve sovjetske varnostno-obveščevalne službe. Dejal je namreč, da »/s/veta luč terorja ne sme ugasniti nikoli. Ljudi mora biti strah« (Pirjevec v prav tam, 80; kurziva dodana). V nadaljevanju si bomo ogledali, kako se to prepričanje zrcali v klasični teoriji paranoje in njenih kolektivnih izraznih oblikah, ki so završale v zadnji vojni v Bosni in Hercegovini.

3.4 PLODNE RUŠEVINE VOJNE ALI PARANOJA DRUGIČ

Opazovati pripovedi paranoje, ki jih sodobna družba večje uprizarja na odru družbene realnosti, bi bilo nemogoče, če za trenutek ne bi pokukali tudi v psihoanalitsko zaodrije preteklosti in svoj pogled umirili na slovitem paranoiku Danielu Paulu Schreberju. Klasična teorija paranoje nam poda smeli vpogled v izjemno tesnobo, ki jo čuti paranoidni posameznik. Nekje v srži njegove bolečine pridemo do spoznanja, da sovraštvo ni naključen element paranoidnih fantazem. Še več. Sovraštvo je osrednja poteza paranoje, ki ji v svoji krožni vzročnosti sploh omogoča obstoj.

Čeprav Schreber nikoli ni bil Freudov pacient, je slednji ravno na njegovem primeru razvil svojo teorijo paranoje. Začetki Schreberjeve paranoje se pogosto iztekajo v leto 1893, ko se je v polsnu prvič srečal s predstavo, »da bi moralo biti pravzaprav prav lepo biti ženska, podvržena spolnemu odnosu« (Troha 2005, 12). Oktobra istega leta se krepijo njegove težave z nespečnostjo, zato z

ženo običčeta Leipzig in psihiatra Paula Flechsiga, ki takrat načeluje univerzitetni kliniki za živčne bolezni. Kljub Flechsigovemu optimizmu, da bodo težave minile po enkratnem izdatnem spancu, se Schreberjevo stanje vztrajno slabša in »kmalu se začnejo kazati prva znamenja 'občevanja z nadčutnimi silami', kar bo temelj celotne Schreberjeve neo-konstitucije sveta« (prav tam, 14). Schreber naj bi imel homoseksualno zanimanje za svojega očeta²⁰ in brata, ki se je pozneje izrazilo v odnosu do Flechsiga, ki naj bi ga spominjal na njiju. Emocionalne investicije do svojega brata so bile usmerjene na Flechsiga in se potem vrnilo k očetu, kar je v Schreberju spodbudilo svojevrsten konflikt. Schreber je imel namreč ženske (ali pasivno homoseksualne) fantazije, katerih objekt je postal Flechsig. Vendar se je po Freudovi interpretaciji del Schreberjeve osebnosti tem fantazijam uprl, zato se je vsebina fantazij prelila v idejo o preganjavici. Flechsig ni več zelena oseba, temveč preganjalec. Schreber mu očita »dušemor« in izdajstvo.

Zaradi interpretativnih vzporednic, ki tečejo med Flechsigom in očetom, je potrebno poudariti, da je Schreber verjel, da ima njegov oče močno vez z bogom, katere znak naj bi bila njegova zgodnja smrt. Tako tudi Flechsig postane božji zastopnik, kar nadalje pomeni, da omenjeni notranji konflikt med objektom fantazij in preganjalcem v končnih fazah Schreberjeve paranoje zavzame mesto konflikta z bogom. Bog naj bi ga namreč izbral za odrešenika sveta in Schreber naj bi zaplodil novo človeštvo. Vendar da bi bil možen prevzem vloge odrešenika, ga je bog želel spremeniti v žensko, da bi z njim užival in zaplodil novo človeško vrsto. To je v Schreberju vzbudilo omenjeni konflikt z bogom in posledično paranoidne blodnje. Freud je v svojem triletnem preučevanju primera Schreber prišel do dognanja, da je Schreber paranoidne blodnje uporabljal kot obrambo pred homoseksualno željo. S paranoidnim obrambnim mehanizmom proti homoseksualnosti in ženskim seksualnim fantazijam naj bi razreševal nezavedne homoseksualne želje (Freud 2005, 355).

Četudi je Freudova teorija dokaj pomanjkljiva in služi predvsem in zgolj kot odskočna deska za poznejše teorije o paranoji, odpira priložnost za nadaljevanje naše razprave. Freudova analiza primera Schreber je pokazala namreč štiri oblike paranoje, ki izhajajo iz oporekanja posameznim enotam stavka »jaz (moški) ljubim njega (moškega)« (Freud 2005, 355). Ljubosumje nasprotuje osebkju (*ne ljubim jaz moškega, temveč ga ljubi ona*), preganjavica nasprotuje povedku (*ne ljubim ga, temveč sovražim, ker me preganja*), erotomanija nasprotuje predmetu, objektu (*ne ljubim njega, temveč ljubim njo, ker me ona ljubi*) in megalomanija nasprotuje sami trditvi (*jaz sploh ne ljubim in ne ljubim*

²⁰ Njegov oče je bil Daniel Gottlob Moritz Schreber, znan pedagog in gimnast in eden izmed najbolj prodajanih avtorjev tistega časa.

nikogar, ljubim zgolj samega sebe) (gl. Freud 2005, 355–356; Lešnik 2009, 152–153; Troha 2007, 165–168; Vezjak 2010, 33).

Četudi se Freudova utemeljitev homoseksualnosti kot izvora paranoje pri moškem ni prijela, je nasprotovanje povedku *ljubim z uvedbo glagola sovražim* zelo zanimivo za našo analizo. Freud pravi, da stavek »jaz ga ne ljubim, temveč ga sovražim« pri paranoiku v tej obliki ne more postati zavest. »Mehanizem tvorbe simptomov pri paranoji terja, da notranjo zaznavo, občutek, zamenja zunanja zaznava. Stavek 'jaz ga sovražim' se tako s projekcijo pretvori v drugega: *On je tisti, ki me sovraži* (preganja), kar mi tudi daje pravico, da ga sovražim« (Freud 2005, 355–356 poudarek v izvorniku). Stavek »jaz ga ne ljubim, temveč ga sovražim, ker me preganja« (prav tam, poudarek v izvorniku) močno spominja na fantomizacijo sovražnika, ki ogroža nas in ki nas želi »sprva diskreditirati, potem likvidirati« (v Vezjak 2010, 17), kot pogosto slišimo v slovenskem politično-paranoidnem diskurzu. Paranoja v tem smislu upravičuje in zahteva preventivno uničenje sovražnika, preden on dobi priložnost za uničenje nas. Paranoidna fantazma preprečitve našega uničenja je nazorno prikazana v filmu *Minority Report* (2002) Stevena Spielberga. Film pripoveduje zgodbo o posebni elitni enoti *Precrime*, ki je zadolžena za prerokbo in preprečitev bodočih zločinov. Vodja skupine John Anderton, ki ga igra Tom Cruise, in trije nadarjenci, imenovani *Precoqs*, z obilico tehnologije vidijo v prihodnost in lovijo zločince, preden ti storijo nameravani zločin. Zgodba je postavljena v leto 2054, vendar je osrednja fantazma že danes izjemno aktualna. Manifestira se predvsem v želji po povečanem nadzoru, da bi (lahko) preprečili kateri koli zločin, in v pripravljenosti za eliminacijo sovražnika, ki nam grozi. Sodobna subjektiviteta je nedvomno odraz občega pomanjkanja kontrole in izbire, zato je potrebno poudariti, da si skozi paranojo lahko izborimo drobec zelene kontrole. Tako tudi paranoidni bolniki z zamenjavo notranje nevarnosti z zunanjo pridobijo občutek kontrole (Lešer 1999).

Podobna logika viktimizacije je bila izjemno izrazita v politično-ideološkem diskurzu v ZDA po 11. septembru 2001. Žižek (2011, 317) ugotavlja, da sta jo spremljali dve ideji. Avtoriteta je prenesena (le) na tiste, ki govorijo s pozicije žrtve, in tisti, ki govorijo s pozicije žrtve, imajo legitimnost govoriti in delovati s pozicije avtoritete (prav tam). Ko viktimizaciji in želji po obrambi pred sovražnikom, ki v paranoidni fantazmi vselej pomeni eliminacijo istega, dodamo ekonomsko in družbeno prikrajšanost prebivalstva ter močan strah, dobimo popolno mobilizacijsko sredstvo. Posameznikova izkušnja sveta postane sovražnikova krivda, kar upravičuje njegovo diskreditacijo in končno tudi likvidacijo. »Za izkoreninjenje nasprotnikove mračne organizacije so dovoljena vsa sredstva« (Velikonja 1996, 80). Mit ima v tem smislu

pojasnjevalno in pobudniško funkcijo (Girardet 2000, 13). Posamezniku ponudi razlago trenutnih slabih razmer (viktimizacijo) in izhod (sovraštvo).

Vzemimo primer zadnje vojne v Bosni in Hercegovini, natančneje srbski ideološki diskurz o rodnosti.²¹ Dejstvo, da so imeli Muslimani v Bosni in Hercegovini višjo stopnjo rodnosti od njih, so srbski ideologi interpretirali kot *demografsko atomsko bombo za srbski narod* (Velikonja 1996, 297) in kot grožnjo *namerne islamizacije* (Cigar 1998, 39).²² Muslimansko rodnost so razumeli kot dokaz o zaroti proti Srbom, ki so jih v svoji preganjavici reševali s spodbujanjem rodnosti srbskih žensk pod sloganom *srbska rodnost se mora zvišati, da bi narod obstal* (Bracewell 2002). Povedano drugače, nizka rodnost je bila znak, da srbskemu narodu grozi izumrtje. Pri tem je svojo pristransko vlogo odigrala tudi Srbska pravoslavna cerkev, ki je podpirala prepoved pravice do splava. Pravoslavni škof Tuzle in Zvornika Vasilija Kačevende je leta 1993 zahteval zakonsko prepoved splava zaradi množičnega *izumiranja* srbskega naroda, biblične zapovedi »ne ubijaj« in božje zapovedi »razmnožuj se« (v Bracewell 2002). Dostojanstveniki Srbske pravoslavne cerkve so tudi nagrajevali srbske matere z več kot štirimi otroki. Podelili so jim medalje, imenovane po materi Jugovičev, ki je izgubila devet sinov v borbi s Turki na Kosovem. Podobno so tudi ženske nacionalistične desnice promovirale dolžnosti Srbkinj, ki *morajo kot srbske ženske ustvarjati male Srbe, z rojevanjem otrok in vojakov bodo lahko rešile Srbe* (prav tam). Hkrati se legitimacija etničnega čiščenja nad Bošnjaki vzpostavlja na točki preprečitve realizacije širše islamsko fundamentalistične zarote proti Srbom. Lastna ogroženost upravičuje uničenje sovražnika. Pravoslavni Srbi naj bi se samo borili proti »rojstvu [sic] radikalnega islama med bosansko-hercegovskimi muslimani« (Hromadžić 2006, 10; kurziva dodana).

Četudi primer bosansko-hercegovske vojne nudi neverjetno veliko materiala za raziskovanje političnih mitologij, navdahnjenih s politično paranojo, je teorija zarote islamskega fundamentalizma (proti Srbom in Hrvatom) za našo analiza najbolj zanimiva. Odkriva ključno zanimivost časovne in prostorske umeščenosti ideološkega diskurza proti vahabizmu v Bosni in Hercegovini. Ta se namreč v veliki meri gradi na ruševinah starih mitologij, pri čemer je zanimivo, da so tudi Bošnjaki subverziral diskurz, ki je bil v zadnji vojni uporabljen proti njim.

²¹ Da je spodbujanje srbske rodnosti v Srbiji tudi danes prisotno, kaže priljubljenost oddaje na Radio-televiziji Srbija (RTS) z naslovom *Vreme je za bebe* (Čas je za otroke). V vsaki oddaji predstavijo eno srbsko družino in njihovo pričakovanje novega člana družine. Gledalci jih spremljajo v zadnjem mesecu nosečnosti, pri porodu in prvih tednih novorojenčka. In kot vsaki oddaji, prežeti s tradicionalnimi vrednotami srbstva in številčne družine, pritiče, jo spremlja začetna špica z besedilom *daću zadnji groš da nas ima još i da našom zemljom puno dece boda*.

²² Izjemno podoben diskurz so uporabljali pri artikulaciji narodove ogroženosti s strani Albancev. Na visoko rodnost kosovskih Albancev so se odzivali s svarili o *izumirajoči srbski naciji*, o *Albancih, ki bodo preplavili Srbe*, in *genocidu v obliki demografskega pritiska na Srbe na Kosovem* (Macura 1989 v Bracewell 2002, gl. tudi Velikonja 1996, 80; 1998, 297).

Diskurz je ostal enak, tarča sovraštva je tista, ki se je spremenila. Ne gre več za teorijo islamske zarote zgolj proti Srbom in Hrvatom, temveč za teorijo vahabitske zarote proti Bosni in Hercegovini.

Vzporednice med bosansko-hercegovsko vojno in sodobnim odnosom bosansko-hercegovske družbe do vahabizma lahko povzamemo v treh točkah. Temeljna značilnost je uporaba enakih diskurzivnih elementov. Medtem ko je bila v devetdesetih letih *zelená transverzala Carigrad-Sarajevo* dokaz zarote islamskih fundamentalistov, je danes *zelená transverzala Kosovo-Sandžak-Bosna in Hercegovina* dokaz vahabitske zarote, ki temelji na želji vzpostavitve *islamske republike po vzoru Irana in Savdske Arabije*. Združili naj bi se vsi vahabiti iz Bosne in Hercegovine, Srbije ter s Kosova. Ministrstvo za notranje zadeve Republike srbske celo ugotavlja, da vahabije *asfaltirajo nove široke ceste v smeri zelene transverzale, ki jih povezuje s Sandžakom v Srbiji in Kosovom*.

Naslednja značilnost je uporaba ažurnega svetovnega diskurza proti islamu in muslimanom. Islamski fundamentalizem²³ je izraz, ki je bil znanstveno dolgo poznan, a se je populariziral šele po iranski revoluciji (Čaušević 1990, 49). Zlorabljen je bil kot propagandno politični instrument za označbo vseh kritiziranih vidikov Muslimanov v Jugoslaviji. Srbi in Hrvati so opozarjali in se *branili* zlasti pred ustanovitvijo *islamske fundamentalistične države*. Danes se na podoben način uporablja pojem islamski terorizem, pri čemer se v Bosni in Hercegovini nekritično enači vse vahabije in teroriste.

V skladu s fantazmo prevencije sovražnikove zmage se v paranooidni dinamiki uporabljajo posledice lastnih dejanj kot retrospektivna legitimacija paranooidnih fantazem. Čeprav Jerrold M. Post piše o destruktivnih karizmatičnih voditeljih, so njegove ugotovitve uporabne tudi za opis splošnega delovanja politične paranoje. »Ključni vidik dinamike, ki vodi paranoika na oblasti, je ta, da se s tem, ko se pobijanje namišljenih sovražnikov vse bolj širi, ustvarjajo resnični sovražniki, ki samo potrjujejo zle slutnje paranoičnega voditelja« (Post 2011, 13). Drugače rečeno, »oblast rešuje tisto, kar je sama zapletla« (Velikonja 1996, 81).

Izjemno podobno dinamiko lahko opazimo na primeru odnosa družbe do vahabizma v Bosni in Hercegovini. Ko se je po napadu 11. septembra 2001 zaostрил državni nadzor in se je okrepila senzibilnost za islamski radikalizem, so oblasti aretirale več vahabitov, ki so bili domnevno vpleteni v terorizem in celo sodelovanje z Al Kaido. Pri tem se je potrdilo dejstvo, da politična

²³ Bošnjaški islamski akademiki so leta 1990 organizirali okroglo mizo z naslovom *Islamski fundamentalizem – Šta je to?*, kjer so iskali odgovore na vprašanja islamskega fundamentalizma in njegove nekritične uporabe, ko se govori o Muslimanih na Balkanu. Prispevke z zbornika so objavili v istoimenskem zborniku.

dinamika nikoli ni enoznačna in hitro sproži kontraindikacije, kajti namesto zagotovila državne in družbene varnosti so se potencirale vahabitske dejavnosti, ki so izzvale prvotni sum o enačenju vahabizma in terorizma. Odklonilne razmere do vahabizma so namreč botrovale, da so vahabiti nastopili izrazito agresivneje. Paranoidne fantazme o terorističnem sovražniku so ponovno predhodile in celo ustvarile dejanska teroristična dejanja proti bosansko-hercegovski družbi. Tako ne gre zanikati vahabitskih terorističnih napadov v Bosni in Hercegovini, ki so se vsekakor zgodili.²⁴ Vendar moramo hkrati opozoriti na nekritično enačenje terorizma in slehernega vahabitskega vernika. Tudi med samimi vahabiti vlada deljeno mišljenje o upravičenosti uporabe nasilja v imenu religije. Po Potežici je sicer večina vahabitov prepričana, da je uporaba verskega nasilja v določenih situacijah upravičena. Vendar v manku jasne definicije teh situacij ostaja širok prostor za različne interpretacije. Vahabiti, ki so proti nasilju v imenu vere, poudarjajo, da je vero potrebno širiti z misijonarskimi aktivnostmi, socialnim delom in morebiti s političnim delovanjem, vendar ne z nasiljem. Po njihovem zagovorniki verskega nasilja niso pravi verniki. Na drugi strani vahabiti, ki so prepričani, da je versko nasilje nujno, poudarjajo, da vahabiti, ki se zoperstavljajo uporabi takega nasilja, zavračajo svojo odgovornost, ki jo imajo kot muslimani. Če se dotaknemo še sodobnega terorizma, moramo poudariti, da večina vahabitov verjame, da terorizem kot oblika uporabe nasilja proti civilnemu prebivalstvu po islamu ni dovoljen. Obsojajo take oblike političnega nasilja v imenu vere, medtem ko so neki drugi muslimani prepričani, da so takšne vahabitske izjave zgolj *maska in javna predstava* (Potežica 2007, 141). Kot poudarja John Esposito, ne moremo sprejeti stališča, ki izenačujejo vahabizem z nasiljem ali terorizmom (v Potežica 2007, 142). Vahabiti sami po sebi ne predstavljajo nevarnosti za kogar koli. Nihče jim ne more dati terorističnega predznaka brez dejstev. In vendar se to počne. Niso redka stališča, vzporedna tistim Stephena Schwartza, ki je dejal, da *ni vsak musliman samomorilski napadalec, je pa vsak samomorilski napadalec vahabit* (Schwartz 2001). Enako v časopisu BH Dani trdi Dževad Galijašević, izvedenec za radikalni islam, češ da niso vse vehabije teroristi, vendar v isti sapi dodaja, da *so bili do sedaj vsi teroristi tudi vehabije*. Gre celo tako daleč, da pripadnike vahabitskih skupnosti imenuje za *potencialne teroriste* (Hadžović, 2006). Tu je problematična uporaba izraza terorizem samo za muslimanske teroriste, pri čemer teroristi drugih ali brez verskih pripadnosti ostajajo zaščiteni tovrstnega poimenovanja. Po odkritju zveze med kvazihumanitarnimi organizacijami, namenjenimi financiranju vahabitskih dejavnosti v Bosni in Hercegovini, in Al Kaido se tudi sedaj pojavljajo očitki, da so (vse) *vehabije tesno povezane z Al Kaido*. Pogosto jih tudi imenujejo bosanska *bela Al Kaida* (Nezavisne novine 2011č).

²⁴ Za kronološki pregled vahabitskih napadov glej poglavje 2.3 Vahabizem v Bosni in Hercegovini.

4 KRITIČNA DISKURZIVNA ANALIZA

4.1 DISKURZ IN PARANOJA

Diskurz se v svoji konceptualni izmuzljivosti ne dovoli ujeti v toge okvire definicij in vsebina njegovega pomena se preliva preko meja posameznih ved in paradigem. Vendar ne bomo preveč poenostavljali, če rečemo, da diskurz v družbenih vedah zaznamujeta zlasti dve opredelitvi. Prva izhaja iz uporabne vrednosti diskurza, zato se osredotoča predvsem na rabo jezika za sporočanje ali razumevanje svoje realnosti. Diskurz nastopa kot družbeno dejanje in interakcija, kjer ljudje delujejo v realnih družbenih situacijah. Vendar se bo naša analiza oprla na ožjo opredelitev diskurza, ki prevladuje v poststrukturalistični družbeni teoriji. Osvetljuje predvsem odnos jezika in družbenega reda. Začetke tovrstnega pojmovanja diskurza lahko vsebinsko in kronološko iščemo v Foucaultovi uvedbi ideje, da diskurz odraža in hkrati oblikuje družbeni red. Zanj je diskurz mesto, kjer se skozi nastajanje vednosti in moči vzpostavljajo in reproducirajo razmerja oblasti. Diskurz tako priča o družbeni strukturi, katere tkivo neizogibno tvorijo neenaki odnosi moči. V okvirih diskurzivne analize to pomeni, da diskurz zrcali družbeni red. To premiso lahko nekoliko poglobimo in sprejmemo definicijo, da je diskurz temeljni koncept, skozi katerega je mogoče interpretirati družbene procese in prakse (Vezovnik 2008, 87). Diskurz postane hrbtina stran družbenega reda.

To izhodišče odlično dopolnjuje naš prehod od teorije paranoje k njeni izrazni obliki, to je paranoidnemu diskurzu. Paranoidni diskurz lahko namreč razumemo kot jezik, ki ga paranoidna skupina uporablja za komunikacijo s svetom, in hkrati kot sredstvo, s katerim paranoidna skupina reprezentira in hkrati ustvarja svoj svet. Paranoidna skupina izreka občutek ogroženosti in nevarnosti, ki jo prepoznava okoli sebe, in hkrati to izrekanje razume kot potrditev lastnih občutkov. Žižek (2011, 223) v tej dinamiki prepoznava resnico paranoidne države: »/O/na sama je tista grožnja, pogubna zarota, proti kateri se bori«.

Absurdnost tovrstne »samonanašalne se negativnosti« (prav tam) je tako zelo čezmerna in pretirana, da nas v svoji razvratni, cirkuški veličastnosti povsem zaslepi in hitro se spozabimo, da nas v svoji ognjevitosti nagovarja prav paranoidni diskurz. Njegove značilnosti tako zelo presegajo vse meje, da se skrije za svojo bizarnostjo in si zagotavlja vztrajno učinkovitost, ko se predstavlja kot pojasnjevalec in razlagalec sveta.

Vzemimo primer zarotniškega diskurza, ki je najizrazitejša pojavna oblika paranoje. V njem zlahka opazimo vzporednost temeljnih značilnosti paranoidne psihodinamike, kot smo jo

spoznali v prejšnjem poglavju, in paranoidnega diskurza. Slednjega namreč prečijo enake zakonitosti, kot vplivajo na nastanek, pojav in obstoj paranoidnih fantazem. Kaj to pomeni za konkretne, manifestne razsežnosti paranoje? Avtorji v zarotniškem diskurzu prepoznavajo nekatere ponavljajoče se vzorce, ki nedvomno pričajo o paranoidnem miselnem ustroju. Vežjak (2011, 4) piše, da teorije zarote pogosto vsebujejo **manihejski pogled na svet**, katerega vsebine se pretakajo iz večnega spopada med dobrim in zlim v delitve na *naše* in *njihove*. V svetu, kjer prihaja do takega spopada nasprotnih si sil, ni nenavadno, da vlada tudi **prepričanje o vsesplošno navzočih apokaliptičnih razsežnostih dejanskega stanja**. Kako torej misliti tako realnost? Vprašanje je vstopna točka za značilnost, ki morebiti najbolj definira paranoidni ali zarotniški diskurz. Ta namreč zahteva ustvarjanje miselnih sistemov, ki so sicer lahko logično izpeljani in racionalni, vendar **v želji vzpostavitve vzročne povezave vsega z vsem** povsem neverjetni (prav tam). Harper (2008, 17–23) to težnjo paranoidne naracije nekoliko natančneje razčleni. Najprej v paranoidnem diskurzu prepoznavna privzem **diskurza suma**. Sum je lahko tako poganjalec destruktivne sile, ki spodkopava prevladujočo kulturo zaupanja, kot tudi nosilec novih oblik znanja in interpretacij. Vendar kaj hitro se lahko paranoidna skupina ujame v vrtinec nezaupanja in suma, ki spodbudi ustvarjanje sveta, kjer nikomur in ničemur ne moremo zaupati. V takem svetu paranoidna skupina poskuša razumeti in si pojasniti dogodke z medsebojno rabo konceptov **namernosti** in zarote. Zarotniški dogodki naj bi se tako zgodili, ker za njimi stoji namernost. Harper dodaja, da obtožba nekoga, da je namerno sprožil niz očitno nepovezanih dogodkov, jasno priča o paranoidnem mišljenju. V omenjeni bizarnosti paranoidni diskurz utegne izgledati neškodljivo in celo zabavno, vendar spodkopavanje zaupanja in optimizma ima lahko daljnosežne učinke, ki se rezultirajo tudi v **dejanjih**. Tako prepoznavanje zunanje ali notranje nevarnosti, ki jo upravljajo zunanji posredovalci, in projekcija slabih naklepov na njih lahko v praksi prožita različna dejanja. Podpora zarotniški ideologiji se lahko sprevrže v mobilizacijo prebivalstva, spodbudi lahko komercialne namene, kar se pozna predvsem pri prodaji naprav za nadzor, in podpira lahko težnje po krepitvi državne varnosti. Vendar ne glede na retorično rabo zarotniškega diskurza paranoidna skupina vselej ohranja pozicijo subjekta, ki *ve*. Neredko s svojim diskurzom dosega razsežnosti **razodetja**, ko pojasnjuje in prepričuje druge. Harper ugotavlja, da je pri tem nemogoče govoriti o kompleksni vzročnosti, na katero je vplivalo veliko število tekmujočih ali konfliktnih interesnih skupin. Ne, vpliv neke organizacije na zgodovinske dogodke je viden kot enosmerna zadeva o tem, kdo vleče niti in kdo plačuje. Tako zarotniška interpretacija služi kot združevalna, poenostavljajoča in paradoksalno tako mistificirajoča kot tudi demistificirajoča razlaga (prav tam). Ta značilnost je povsem skladna z že omenjenimi ideološkimi

implikacijami paranoidnih fantazem, ko paranoidna skupina z mesta ustvarjalca sodobnih mitologij ustvarja celovito sliko o svetu, ki je nevaren in nam grozi.

In ravno na tej točki se srečamo s ključno problematiko zarotniškega diskurza, ki nas privede nazaj do diskurza o vahabizmu v Bosni in Hercegovini. Poudariti moramo, da se v bosansko-hercegovski javnosti pojavljata zlasti dva antagonistična diskurza o vahabizmu, zagovorniški in odklonilni. Zagovorniški diskurz uporabljajo zlasti vahabiti sami in nekateri pripadniki Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini, ki z zagovorniškimi diskurzom ohranjajo simbiotičen odnos s premožnimi islamskimi državami, ki Islamski skupnosti nudijo materialno in logistično pomoč. Tu seveda ne gre spregledati problematike ideološke obarvanosti tega diskurza, ki v svojem bistvu očitno nosi interes za ustvarjanje ali ohranjanje neenakih odnosov moči. Vendar sami se bomo posvetili zlasti odklonilnemu diskurzu, saj ostaja v veliki meri neproblematiziran in se prenaša celo v znanstveno literaturo. Odločitvi so botrovali predvsem izbrana tema paranoje, dosleden fokus na negativnem odnosu družbe do izbranega fenomena vahabizma in omejen obseg magistrskega dela, ki terjaja visoko stopnjo preudarnosti pri izbiri preučevanega predmeta.

V množici časopisnih člankov smo v analizo zajeli zgolj prispevke, objavljene v bosansko-hercegovskih dnevnikih časopisih *BH Dani*, *Nezavisne novine*, *Oslobođenje* in *Slobodna Bosna*, ki so s svojo vsebino izražali odklonilen odnos do vahabitov in vahabizma. Naše vodilo pri izbiri časopisov je bil delež člankov, ki je ustrezal kriterijem odklonilnega diskurza. V podrobnem pregledu vsebine večine bosansko-hercegovskih časopisov smo namreč ugotovili, da zgoraj omenjeni časopisi v primerjavi z ostalimi vsebujejo bistveno več negativno in odklonilno usmerjene vsebine, ko poročajo o vahabitih in vahabizmu. Zato je bila izbira časopisov skoraj samoumevna. Na podoben način se je definiralo tudi obdobje izhajanja prispevkov, ki smo jih vključili v analizo. Preučevali smo namreč prispevke od 2005 do avgusta 2016. Začetek preučevanega obdobja sovпада tudi s povečanjem pozornosti bosansko-hercegovske družbe za predmet vahabizma.

Na tem mestu smo dolžni opozoriti, da smo poleg primerov iz časopisov *BH Dani*, *Nezavisne novine*, *Oslobođenje* in *Slobodna Bosna* v besedilo vpletli tudi primere (ne nujno odklonilnega diskurza) iz drugih časopisov. Prispevki iz časopisov *Saff* in *Preporod* služijo zlasti boljšemu razumevanju konteksta, na katerega se neredko nanašajo preučevani primeri odklonilnega diskurza. Objave iz drugih časopisov bralcu nudijo oris širšega dogajanja v bosansko-hercegovski družbi in/ali vpogled v pretekle objave, ki utegnejo biti povezane s preučevanimi primeri diskurza. Kljub temu, da nekateri primeri iz časopisov *Saff* in *Preporod* ravno tako ustrezajo

kriterijem odklonilnega diskurza o vahabitih in vahabizmu, jih nismo neposredno vključili v analizo, saj gre praviloma za osamljene primere, ki se po svojem vsebinskem deležu ne morejo primerjati z objavami v časopisih *BH Dani*, *Nezavisne novine*, *Oslobođenje* in *Slobodna Bosna*. V izbranih štirih časopisih se namreč odklonilni diskurz o vahabitih in vahabizmu pojavlja v mnogo ostrejši in bolj razširjeni obliki. Analiza in vključitev primerov iz drugih člankov potrjuje naše opozorilo, da nikakor ne izhajamo iz premise, da se v bosansko-hercegovskih medijih pojavlja izključno negativen odnos. Želimo zgolj poudariti, da so nas v tem trenutku zanimale značilnosti odklonilnega medijskega diskurza. Zato smo prednost dali primerom, ki zrcalijo ja sen odklonilni in celo sovražni diskurz. V nadaljevanju tako želimo osvetliti te lastnosti in izluščiti najpogostejše elemente, ki se pojavljajo v izbranem diskurzu.

Analiza zelo razpršenih in raznolikih drobcev diskurza v posameznih časopisih zahteva posebno stopnjo sistematičnosti in strukturiranosti, da ohrani vsebinsko povezanost in celovitost, zato bomo na tem mestu vpeljali dve metodološki načeli, ki nas bosta vodili skozi analizo. Sledili bomo lastnemu zanimanju za diskurz v odnosu do ostalih družbenih praks in si tako odklonilni medijski diskurz o vahabizmu ogledali skozi prizmo diskurzivne analize ali natančneje kritične diskurzivne analize (KDA), kot jo je utemeljil Norman Fairclough (1995). KDA presega preučevanje semantične vloge jezika in okvire tekstualne analize, saj poskuša analizirane jezikovne prakse umestiti v obstoječo družbeno strukturo in jih interpretirati v odnosu do diskurzivnih in družbenih praks. Pri tem KDA motivacijo črpa iz političnih ciljev, saj poskuša še posebej osvetliti diskurze, ki pričajo o odnosih moči, družbeni neenakosti in marginalizaciji družbenih skupin. S takim zanimanjem se hitro znajdemo v trikotniku, kjer oglišča podpirajo diskurz, ideologija in mediji.

Fairclough (1995, 14) ideologijo razume kot implicitne podmene v tekstih, ki prispevajo k produkciji ali reprodukciji neenakih odnosov moči, odnosov oblasti. V okvirih diskurza to pomeni, da diskurz pomaga pri reprodukciji neenakih odnosov moči, saj se ideologije manifestirajo in materializirajo ravno skozi jezikovni znak. Pri tem je potrebno poudariti, da ima medijski diskurz posebej pomembno vlogo, saj kot eden ključnih diskurzov, ki v sodobni družbi vzpostavljajo in reproducirajo družbeno realnost, reproducira tudi ideologije. Utrjuje in reproducira obstoječe odnose v družbi. Zato nas ne bo zanimala zgolj semantična vloga medijskega diskurza o vahabizmu in ne bomo zgolj navajali primerov paranoidnega diskurza, temveč bomo poskušali podati možne interpretacije odnosov med analiziranim diskurzom in družbeno strukturo. Spraševali se bomo, kaj pomenijo različni elementi medijskega diskurza o vahabizmu, kako posredno krojijo družbeno realnost in kako zrcalijo marginalizacije družbenih

skupin. Medijski diskurz o vahabizmu bomo tako postavili v konkreten sociopolitični položaj in ga interpretirali znotraj njega.

Drugo načelo, ki nam bo omogočilo sistematičen pregled analiziranih diskurzov, je povezano z dejstvom, da bomo v analizo vključili veliko število člankov in diskurzivnih drobcev, ki si jih bomo natančneje ogledali. Da ohranimo preglednost in smotrnost analize, bomo potegnili vsebinske ločnice in posamezne primere diskurzov razdelili v tematske sklope, kot se najpogosteje pojavljajo v odklonilnem medijskem diskurzu o vahabizmu. Pogledali bomo, kako se najpogostejši elementi medijskega diskurza umeščajo v širše družbene prakse, in jih poskušali interpretirati v manirah kritične diskurzivne analize.

Zasnova analize temelji na štirih tematskih sklopih, ki si jih bomo poglobljevali v naslednjih poglavjih. Ideološki diskurz o vahabizmu v Bosni in Hercegovini ima morebiti najostrejšo potezo v prvem sklopu, kjer smo zbrali primere medijskega diskurza, ki poskušajo definirati vahabite ali vahabizem. Poskusi opredelitev, kdo so vahabiti, se vsebinsko stikajo z medikalizacijo, bestializacijo, posmehovanjem in behaviorističnim posploševanjem. Sovražen odnos do vahabitov se pretaka tudi v drugem sklopu, kjer smo si poglobljevali primere diskurza, ki pojasnjujejo grožnje, ki jih vahabizem domnevno predstavlja za bosansko-hercegovsko družbo. Diskurz se tukaj steka v moralna opozorila, zaskrbljenosti za prihodnost in naraščaj ter ustrahovanje. Grožnje vsebino črpajo iz vahabitskih osvajalskih ambicij, kriminalizacije in terorizma. Domnevne grožnje navdihujejo tudi naš tretji vsebinski sklop, ki pojasnjuje, kako se pripadnost matične skupine vzpostavlja na temeljih paranoidne fantazme. Zajeli smo primere diskurza, ki vahabizmu dajejo predznak tujka in prišleka v Bosni in Hercegovini. Avtorji časopisnih prispevkov, ki smo jih analizirali, neredko poudarjajo kratko zgodovino vahabizma v Bosni in Hercegovini, radikalizacijo islama in drugačen molitven obred. V zadnjem sklopu smo zajeli najbolj razširjene teorije zarote, ki iščejo odgovor na vprašanje, zakaj so vahabiti prišli (ravno) v Bosno in Hercegovino. Na kratko smo poskušali orisati širši politično-ideološki kontekst, v katerem se nasprotniki medsebojno krivijo za prihod vahabizma in si recipročno pripisujejo odgovornost, da niso omejili ali celo ustavili delovanja vahabitov.

Na tem mestu želimo opozoriti, da smo načrtno ustvarili štiri vsebinsko ohlapne tematske sklope, znotraj katerih smo smiselno povezali izjemno raznolike primere antivahabitskega diskurza. Želeli smo namreč ohraniti strnjeno in pregledno besedilo, zato namerno nismo sledili vsebinski razdrobljenosti odklonilnega diskurza o vahabitih. Ta bi nas zagotovo peljala v nevrotično razčlenjevanje sklopov, dokler ne bi prišli do skrajne točke, kjer bi skoraj vsak primer diskurza

dobil svoj tematski sklop. Namesto vsebinski fragmentaciji smo sledili predvidenemu obsegu magistrskega dela in zlasti konsistenci, ki ga od tovrstnega dela pričakujemo. Zato smo izbrali samo štiri sklope, ki smo jih definirali glede na najpogostejše skupne značilnosti diskurzivnih primerov.

4.2 KDO SO VEHABIJE?

Paranoja s svojim temeljnim obrambnim mehanizmom projekcije v srž svoje dinamike postavlja sovražnika, ki nas ogroža in ga moramo uničiti. Ta temeljna značilnost paranoidnega ustroja ni zaobšla niti ideološkega diskurza o vahabizmu v Bosni in Hercegovini. V odnosu do vahabizma je viktimizacija matične skupine in diskreditacija vahabitskega sovražnika²⁵ opravljena v enem koraku, navideznem poskusu definicije vehabij.

Medtem ko družboslovna znanost praktično ignorira predmet vahabizma na Balkanu,²⁶ se ga lakomno lotevajo mediji, pristranski akademiki in poznavalci terorizma. Množično vznikajo kvaziznanstvene, laične in medijske definicije vehabij, ki se najpogosteje začenjajo z vprašanjem »Kdo so vehabije?«

Medikaliziranemu diskurzu ustrezno mediji odgovore najprej iščejo v opredelitvah, kot so *novi fatalni virus*, ki je okužil bosanske muslimane, ali *usodni virus*, kot piše Rešid Hafizović za časopis *Oslobođenje*. V istem časopisu lahko zasledimo tudi izraz *epidemija vahabizma* (Šefko 2006), ki je domnevno *zajela Bosno in Hercegovino* (Nezavisne novine 2011c). V časopisu BH Dani lahko zasledimo tudi opredelitev *bolezni bosansko-hercegovske družbe oziroma znanosti neznan bolezni, laično imenovana vahabižem* (Selimbegović 2006c). Zato ni neobičajno, da v istem časopisu tudi pripadnike

²⁵ Osovraženi nasprotnik niso vselej vahabiti. To so lahko tudi drugi nasprotniki, ki se jih diskreditira z dokazovanjem zveze med nasprotnikom in vahabizmom. Tako je v splošnem nezaupanju politiki, ki vlada med bosansko-hercegovskim prebivalstvom, izjemno enostavno diskreditirali političnega nasprotnika, če ga povežete z vahabizmom. Medtem ko predsednik stranke SBB BiH (Stranka za bolju budućnost BiH), Fahrudin Radončić, vehementno trdi, da je sama SDA (Stranka za demokratsku akciju) inštalirala vehabije v Armijo BiH, mediji poročajo, češ da je Bakir Izetbegović, podpredsednik stranke SDA in sin pokojnega predsednika Alije Izetbegovića, imel neposredno vahabitsko podporo, ker je na volitvah leta 2010 zmagal tudi v vahabitski skupnosti Maoča. Na omenjenih volitvah je v Maoču Izetbegović dobil 490 glasov, Željko Komšić 409, omenjeni Radončić 102 in Haris Silajdžić 96. Razlika med Izetbegovićem in Komšićem je resnično premajhna, da bi potrdila kakršno koli protekajočo Izetbegovića pri vehabijah.

Na sumljivo navezo opozarja tudi Senad Avdić, glavni in odgovorni urednik časopisa *Slobodna Bosna*, ki dokazuje Izetbegovićeve interes in zvezo z enoto El Mudžahid. Dokaz naj bi bil Munib Zahiragić, nekdanji voznik Alije Izetbegovića in nekdanji uslužbenec v AID (Agencija za informisanje i dokumentaciju). Izetbegović je Avdiću ponudil pisanje knjige o mudžahidih v Bosni in Hercegovini, ki jo je Avdić zavmil. Ker naj bi ta ponudba nastala na pobudo AID in so Zahiragića leta 2002 obtožili izdaje zaupnih podatkov AID, naj bi to dokazovalo neposredno vez med mudžahidi, vehabijami in Izetbegovićem. Svoje mnenje o Izetbegoviću izraža tudi Milorad Dodik, predsednik Republike Srbije. Obtožuje ga, da z nadaljevanjem politike svojega očeta Izetbegović ustvarja atmosfero, ugodno za razvoj radikalnih islamističnih krogov v Bosni in Hercegovini (Novosti.rs 2013).

²⁶ Po podatkih Oliverja Potežice (2007, 12) ne obstaja nobena znanstvena študija, članek ali knjiga v srbskem jeziku. Enako ugotavljamo tudi za področje Bosne in Hercegovine.

vahabizma imenujejo za *bolnike*, samega začetnika gibanja Muhammeda ibn Abdulvehaba pa za *brezumneža iz Nedžda* ali *človeka plitve pameti in patoloških ambicij* (Selimbegović 2011, 33). Strokovnjak za terorizem, Dževad Galijašević, je za časopis Nezasvisne novine ponudil še eno definicijo vahabitov, ki temelji na primeru Huseina Bosnića, v vahabitski skupnosti bolj znanega kot Bilal Bosnić. "Biti musliman tipa Bilala Bosnića znači *živjeti u kalendaru koji kasni 700 godina*« (Sladojević 2013a; kurziva dodana).

Vzporodno z medikaliziranim se pojavlja tudi odklonilni diskurz, ki jasno izraža gnus do vahabitov. V časopisu Nezasvisne novine se v več primerih pojavlja izraz *vahabitsko leglo*, ki ga avtorji dosledno uporabljajo kot glavno opredelitev vahabitov v posameznih prispevkih. Pozoren bralec bi utegnil pripomniti, da gre morebiti za pomen besede *leglo*, ki, enako kot v slovenščini, označuje »kraj, kjer se kaj pojavlja v veliki meri in od koder se širi« (ISJ ZRC SAZU: *Slovar slovenskega knjižnega jezika*). Zato je vsekakor smiselno pogledati, v kakšnem kontekstu se beseda *leglo* pojavlja v drugih člankih v časopisu Nezasvisne novine (glej primer Sladojević 2016b). Očitno gre za priljubljen izraz avtorjev tega časopisa, saj izraz najdemo v marsikaterem naslovu prispevkov. Vsem pa je skupno, da ima termin vselej negativno konotacijo. Beremo lahko o *leglu 300 kač*, *leglu tigrastih komarjev*, *leglu bakterij in virusov*, *leglu spolnih zlorab otrok*, *leglu korupcije*, *leglu ruske mafije* in nenazadnje tudi o *leglu fundamentalizma* ter *leglu džihadistov*, če naštejemo samo nekatere izmed zapisanih besednih zvez, v katerih nastopa izraz *leglo*. Našli nismo prav nobenega primera, kjer bi se izraz *leglo* uporabljal kot popolnoma nevtralna oznaka. Zato lahko brez dvoma sklenemo, da poimenovanje *vahabitsko leglo*, kot ga uporabljajo v časopisu Nezasvisne novine, nosi izključno slabšalen pomen.

Diskurz o vahabitskem sovražniku neredko prečijo tudi definicije pravljčnih dimenzij, ki odlično napajajo čustvene razsežnosti strahu. Rešid Hafizović (2006), profesor s Fakultete za islamske vede iz Sarajeva, v časopisu Slobodna Bosna piše o vahabizmu kot o *strašni pošasti našega časa* ali kot o *arogantni, namrščeni, agresivni in za ta prostor in čas anahroni prikazni*, ki se imenuje vahabizem. Tudi časopis Slobodna Bosna jih imenuje te *nove pošasti* (Slobodna Bosna 2007). Pri taki diskreditaciji je jasen manihejski pogled na svet, kjer matična skupina vselej zavzema mesto dobrega, medtem ko sovražniku pripisuje mnoga (svoja) nasprotja. Zato ni nenavadno, da se bosansko-hercegovska družba poskuša od vprašanja vahabizma distancirati, ko jih Dževad Galijašević v časopisu Nezasvisne novine opredeli kot *prišleke* (Sladojević 2012), Mustafa Sušić v časopisu BH Dani kot *novovernike* (Selimbegović 2006b) in isti časopis ob drugi priložnosti kot *nevernike* (Tatarević 2013). V istem tonu jih časopis Nezasvisne novine poimenuje kot *sporno gibanje* (Sladojević 2013b), Jasmin Merdan v časopisu Nezasvisne novine pa kot *največjo novotarijo, ki se je*

kadar koli pojavila v islamskem ummetu ali skupnosti (Nezavisne novine 2011c), medtem ko časopis Slobodna Bosna o vahabitih piše kot o *šeriatski policiji v Sarajevi* (Slobodna Bosna 2013a).

Neredko se v medijskem diskurzu pojavljajo tudi posmehljiva poimenovanja vahabitov. Publicistični jezik, ki narekuje pestrost in raznolikost besedila, nedvomno botruje dejstvu, da izrazi *bradati* v časopisu Nezavisne novine (2005) ali *braća* oziroma bratje (Hadžović 2006), kot zasledimo v časopisu BH Dani, zavzemajo mesto primarnih sopomenk bolj korektnega izraza *vehabije*. Izraz *braća* je neredko zapisan v narekovajih, kar dodatno poudarja avtorjevo distanco, da bralec slučajno ne pomisli na dejansko bratstvo z vehabijami.

Pri nekaterih drugih poskusih definicije vahabitov se avtorji oklepajo njihovega drugačnega videza. Tako v časopisu Nezavisne novine (2011c) poudarjajo, da vehabije lahko prepoznamo po tem, da nosijo dolge brade, široke hlače do gležnjev (in se ne rokujejo z ženskami). V istem časopisu so Gornjo Maočo v občini Srebrenik, kjer je domnevno največje število pripadnikov vahabizma, označili kot naselje, *kamor se redkokdo upa napotiti brez dolge brade in kratkih hlač* (Sladojević 2015). V zgoraj navedenem članku (Nezavisne novine 2011c) so se avtorji poskušali dotakniti tudi vedenjske dimenzije opredelitve vahabitov, ko pravijo, da vahabiti »pogosto delajo težave v mošejah, ovirajo verske obrede in poskušajo vsiliti svoj način molitve«. V drugih dveh člankih avtorji istega časopisa dodajajo, da imajo vahabiti *verjetno tudi nekaj lahkega orožja* (Vlajki 2010) in da poznavalci islama trdijo, da na vehabije ni potrebno gledati kot na religijsko, temveč *kriminalno skupino, ki zlorablja religijo za uresničitev svojih ciljev* (prav tam). Tudi v časopisu Oslobođenje so (prav tako diskurzivno problematično) izjavo predsednika Obveščevalno-varnostne službe Bosne in Hercegovine Almirja Džuva parafrazirali v naslovu prispevka *Vahabiti so kriminalci in narkomani* (Terzić 2012).

Omenjene medijske opredelitve vahabitov neredko segajo onkraj domišljije in zvenijo neresnično, vendar to ne pomeni, da diskurz o njih živi zgolj v idejnem svetu. Ima namreč povsem praktične posledice. Kot smo pokazali, so diskurzi dominantne označevalne in vedenjske prakse, ki podpirajo, legitimirajo odnose oblasti (Ule 2005, 34). V primeru vahabitov to pomeni predvsem marginalizacijo in njihovo izločitev iz družbe, ki je večplasten cilj odklonilnega diskurza o njih. Prvič, oddaljevanje (od) sovražnika pomeni manjšo nevarnost za dominantno skupino. Drugič, z marginalizacijo in izločitvijo vahabitov dominantna skupina prepreči njihovo možnost javnega glasu in si pridobi primat pri oblikovanju družbene realnosti skozi diskurz. Tretjič, marginalizacija in izolacija vahabitov ima povratni učinek na reprezentacije njih samih. Pušča zelo odprt prostor, ki napaja imaginarij neskončnih možnosti, kako jih prikazati. Kot piše Vesna Leskošek, v interesu

dominantne skupine je, da marginalna skupina ne dobi javnega glasu in ne participira v javnosti, kajti »le izolirana je lahko na voljo za izkoriščanje« (2005, 93). V primeru vahabizma gre morebiti za še učinkovitejšo strategijo, saj se zaradi komunskega načina življenja že sami umikajo na margine družbe. To za dominantno skupino zgolj potrjuje, da je izključevanje iz družbe upravičeno. In še več, da so upravičene tudi vse grožnje, ki jim jih pripisuje.

4.3 SKRITE GROŽNJE

Antivahabitski avtorji ohranjajo poetičnost in dramatičnost jezika tudi pri opisu groženj, ki jih vahabizem predstavlja za Bosno in Hercegovino. Tako lahko v časopisu BH Dani beremo o *skriti grožnji za bosanske muslimane* (Selimbegović 2006c), o *vahabitskem plazu, ki se je usul z bosanskih planin* (Selimbegović 2011a), o *vehabijski pošasti* (prav tam) in v časopisu Slobodna Bosna o *Balkanu v krempljih vehabij* (Slobodna Bosna 2007), o *vahabitski pošasti* (prav tam) ter *vahabitskem peklu* (Slobodna Bosna 2013b). V časopisu BH Dani pišejo tudi o dramatični situaciji *ako nešto ne preduzmemo, vehabije će nas koštati života* (če nečesa ne spremenimo, nas bodo vahabiti stali življenja) (Mihajlović 2001).

Tudi moralizirajoča opozorila ne zaostajajo. V časopisu BH Dani nas seznanjajo, da je vahabizem *izprijena religija* (Selimbegović 2006b) in *ideologija vojne in ubijanja* (Selimbegović 2011a, 33), medtem ko časopis Nezavisne novine vahabizem opredeli kot *ideološko platformo za terorizem* (Sladojević 2012). Pri širjenju groženj je zelo uspešen in viden že omenjeni Rešid Hafizović. Pred leti je v časopisu Oslobođenje opozarjal, da so vahabiti *falanga ljudi, želnih plena, krvi in ubijanja, ki prihajajo po naše otroke, ki prihajajo po krvni davek, da nam vzamejo srce in dušo kot plačo za drobtinice, ki so nam jih prinesli sumljivi humanitarci s končnimi, nečastnimi nameni* (Hafizović 2006). Istega leta je za časopis BH Dani izrazil izdatno skrb za *naše otroke*, saj je zaključil, da so *naši otroci postali plen nepovabljenih vehabijskih emisarjev* (Selimbegović 2006č). Novembra 2011 je za isti časopis dodal, da vehabije *prihajajo tudi po našo državo in njene institucije* (Selimbegović 2011).

Tudi sicer Hafizovićeve izjave najbolj zgoščujejo domnevne vahabitske grožnje, kajti ravno on opozarja, da *so vahabiti med nami in da širijo prakso incestnih porok po naših vaseh, selih in mestih, oni so že dodobra načeli naše tradicionalno družbeno tkivo* (Hafizović 2006). Tovrstne izjave nagovarjajo razmere moralne panike, ki jih opazimo tudi pri politiku Bakirju Izetbegoviću, ki za časopis BH Dani pravi, da je *vse to eno in isto zlo, isti odklon, ki iz svetlobe dela temo, ki vero usmiljenja spreminja v nasilje* (Selimbegović 2011b), in pri profesorju s Fakultete za islamske vede v Sarajevu, Adnanu Silajdžiću, ki je za časopis Oslobođenje dejal, da je *vahabizem resno ločil starše in otroke, duhovnega*

poglavarja in imame, profesorje in študente, džemate,²⁷ ulice in soseske (Hodžić 2006). V časopisu BH Dani profesor Mustafa Sušić svari, da so *vehabije že zbrale svoje pristaše po džematih* (Selimbegović 2006b). Hkrati novinarka istega časopisa v nekem drugem članku opozarja, da *v Bosni in Hercegovini vznikajo nova vehabijska oporišča* (Tatarević 2013). Tudi že omenjeni Adnan Silajdžić v časopisu BH Dani omenja *prognozo, da bo vahabizem v njihovi državi še močnejši in agresivnejši* (Selimbegović 2006c).

Dušanka Majkić, poslanka Stranke neodvisnih socialdemokratov (SNSD) in nekdanja predsednica Skupne komisije za obrambo in varnost v parlamentu Bosne in Hercegovine, je za časopis Nezavisne novine podelila generalizirajočo in nekritično definicijo vehabij, ki *ne spoštujejo tega sistema, te države* (Sladojević 2013a). Mehmed Bradarić, član Skupne komisije za obrambo in varnost v parlamentu Bosne in Hercegovine, je za Nezavisne novine (Šajinović 2012a) dejal, da je samo *vprašanje časa, kdaj bo vahabitska skupnost začela delovati protiustavno*, in da ni nobene dileme, da *vahabitsko gibanje predstavlja grožnjo za ustavni red Bosne in Hercegovine*. V nadaljevanju ponudi celo svojo rešitev, ko pravi, da bi se »ravno zato morali Bošnjaki najbolj odločno upreti temu.« Po njegovem mnenju *bi moral vsak narod v Bosni in Hercegovini obračunati z ekstremisti v svojih vrstah* (prav tam).

Dejstvo, da vahabizem ostaja ovit v skrivnostne tančice, ki ne dovoljujejo pretoka točnih podatkov o številu pripadnikov vahabitskega gibanja, dodatno krepi in spodbuja diskurz o domnevnih grožnjah vahabitov, saj ostaja ogromen prostor za špekulacijo o njihovi moči in ciljih. Zato ni nenavadno, da Mehmed Bradarić, član Skupne komisije za obrambo in varnost Bosne in Hercegovine, v časopisu Nezavisne novine poudarja, da imajo vahabiti v Bosni in Hercegovini *svoja legla* in da presegajo zanemarljive številke (Sladojević 2012). Zelo podobno opozarja Predrag Čeranić, strokovnjak za varnost, ko je za isti časopis dejal, da je *vahabitsko progresivno širjenje zaskrbljujoče* in da lahko govorimo o *permanentni nevarnosti* (Sladojević 2011).

Pri teh napovedih širitve vahabitskega gibanja avtorje še posebej skrbijo vahabitski seminarji in srečanja. Dževad Galijašević je za časopis Nezavisne novine dejal, da je bil seminar z naslovom »Naš izbor je islam«, ki je potekal spomladi 2011 v Bihaću, ideološke narave in da je bil njegov cilj *radikalno islamizirati druge Bošnjake* (Sladojević 2011). Novinar istega časopisa domneva, da *kontroverzni* vahabitski vodja Husein Bilal Bosnić svojim slušateljem lahko *opere možgane*, in novinar

²⁷ Džemat je temeljna organizacijska enota v islamskem družbenem življenju. Združuje gospodinjstva, ki živijo na enem področju in so medsebojno povezana v praktičranju skupnih verskih obveznosti. V Bosni in Hercegovini so tako džemati praviloma ločeni po soseskah, kar pomeni, da je več džematov v enem mestu, medtem ko v Sloveniji obstaja 17 džematov, ki združujejo muslimane na nekoliko širšem geografskem področju.

strahuje, da lahko kdo izmed *teh ljudi* poseže za eksplozivom, kot je oktobra 2011 Mevlid Jašarević streljal na veleposlaništvo ZDA v Sarajevu (Sladojević 2014).

Stanje, ki ga oklepata močna tesnoba in strah, so dobro izkoristili pri časopisu Nezavisne novine, ko so priročno naslovili sosledje dveh člankov. Prvi nosi naslov *Vehabije sejejo strah* (Šarac 2007) in je bil objavljen leta 2007 po vahabitskem kaljenju miru v zaselku Barčiči v Kalesiji. Drugi članek je bil objavljen štiri leta pozneje, in sicer po grozljivem pismu, ki ga je prijel Doboječan od dobojskega vahabitskega gibanja. Članek je bil naslovljen *Vehabije ponovno sejejo strah v Bosni in Hercegovini* (Sladojević 2011), pri čemer beseda *ponovno* izraža neprestano prisotnost vahabitske nevarnosti in kljub časovnemu razmaku štirih let med člankoma konotira, da vahabiti stalno prežijo na bosansko-hercegovsko družbo. Tudi Jasmin Merdan, eden izmed avtorjev knjige *Vehabizam/Selefizam* (2005), jih za časopis Nezavisne novine opredeljuje kot *skrito grožnjo v Bosni in Hercegovini* (Muminović 2006), medtem ko gre novinar istega časopisa nekoliko dlje (Šajinović 2012b). Vahabite najprej opredeli kot *grožnjo Balkanu*, vendar nevarnost presega regionalne meje, saj naj bi vehabije iz BIH preko Islamskega kulturnega in izobraževalnega centra v Stuttgartu v Nemčiji prežali na tamkajšnje muslimane. V istem časopisu (Nezavisne novine 2013b) leto pozneje opozarjajo na še širšo grožnjo, saj so prispevek o odhodu državljanov Bosne in Hercegovine na svetovna bojišča naslovili *Vahabiti iz BIH grozijo Evropi*. Bosansko-hercegovski časopisi se ne omejujejo samo na nevarnost za Bosno in Hercegovino in Evropo, temveč izražajo tudi skrb za Slovenijo. Časopis Slobodna Bosna je tako naslovil prispevek o vahabizmu v Sloveniji kot *Vehabije v deželi: Bilal Bosnić rekrutira pristaše v Ljubljani* (Slobodna Bosna 2014).

Vendar to ni edina pot groženj, ki jih vahabiti domnevno predstavljajo za Bosno in Hercegovino in okolico. Njihovo delovanje naj bi bilo še posebej aktivno na spletu. Časopis Nezavisne novine v dveh prispevkih opozarja na to: vehabije grozijo na portalih (Lingo-Demirović 2014) in dve leti prej, da *vehabije na družbenem omrežju Facebook novačijo tisoče mladih* (Šajinović 2012b). Skrb za mlade izraža tudi omenjeni Jasmin Merdan, ko pravi, da ne smemo pasivno gledati, *kaj vehabije delajo in kako pobirajo naklonjenost naše mladine, želne vere* (Hadžović 2006).

Po pisanju Dragana Sladojevića (2016c) v časopisu Nezavisne novine se grožnje ne prenehajo niti, ko so vahabiti obsojeni in zaprti v zaporu. Članek, objavljen julija 2016, nosi nazoren in neposreden naslov: *Terorist Jašarević med zaporniki v KPZ Zenica rekrutira vahabite*. Mevlid Jašarević, ki je obsojen na 15 let zopora zaradi terorizma, domnevno v Kazensko-popravnem zavodu Zenica novači nove zapornike Bošnjake. Nezavisne novine navajajo izjavo enega izmed kaznjencev v KPZ Zenica, ki pravi, da Jašarević *preži na nove zapornike, jih rekrutira in jih spreobrača v vahabite*. »Po

10 do 15 dneh lahko opazite, da isti zapornik /ki ga Jašarević rekrutira/ pusti dolgo brado.« (prav tam). Avtor prispevka zaključuje, da *Jašarević ne izgublja časa med prestajanjem zaporne kazni* (prav tam).

Grožnje vahabitov v Bosni in Hercegovini odlično povzemajo tudi njihove domnevne osvajalske ambicije. Nezavisne novine pišejo, da *gredo vahabiti nad Sarajevo* (Nezavisne novine 2011a). Medtem Dževad Galijašević v istem časopisu opozarja na širši problem, saj naj bi *vehabije osvajale entitetno mejo* (Sladojević 2012). Novinarica časopisa BH Dani, Vildana Selimbegović, gre še korak dlje in opozarja, da *vehabije osvajajo Bosno in Hercegovino* (Selimbegović 2006a).

Iz navedenega je vidno, da vehabijam pripisujejo predvsem dve grožnji. Terorizem in izgubo lastne tradicije, *pridobitve večstoletne dubovne kulture in vrednot islama v Bosni in Hercegovini* (Hodžić 2006), kot grožnjo izražajo v časopisu Oslobođenje. Močan kritik vahabizma Hasan Ali Sekaf očita vehabijam, da so nosilci dveh vrst terorizma: ideološkega terorizma, ko ljudi obtožujejo mnogoboštva, neverništva in novotarij, in praktičnega terorizma, ko izvajajo nasilje nad idejnimi nasprotniki (v Potežica 2007, 187). Zato se zdi tudi ostalim nasprotnikom vahabizma v Bosni in Hercegovini, da bodo vse težave rešene, če obrzdajo vahabizem v Bosni in Hercegovini ali celo izženejo vehabije.²⁸ Antropolog in sociolog Hajrudin Hromadžić (2006, 10) piše, da je obrzdanje vahabizma v Bosni in Hercegovini ne samo borba zoper trenutno prisotni *virus zla*, temveč tudi *dejanje odgovornosti do svoje zgodovine in tradicije* (prav tam).

4.4 PARANOIDNA FANTAZMA KOT LASTNA IDENTITETA

Tradicija je pomembna iztočnica za izražanje lastne pripadnosti. Z neprestanim ponavljanjem, da je vahabizem vera prišlekov, sovпада tudi bošnjaško poudarjanje večstoletne islamske tradicije v Bosni in Hercegovini, ki je lastna samo njim. Tako so neredka bošnjaška sklicevanja na mit o bosanskih bogomilih. Bošnjaki naj bi bili potomci pripadnikov bosanske cerkve iz srednjega veka, ki jih je hrvaški zgodovinar Franjo Rački napačno poimenoval *bogomili* (Velikonja 2002, 197; Malcolm 2011, 85). Navkljub diskrepancam med dokumenti, simboli in obredi bosanske cerkve in bogomilov se v bošnjaški mitologiji etnogeneze pojavlja teza, da so »korenine muslimanskega etnosa v glavnem v bosanskih bogomilih« (Duraković 1994, 15). Mitologijo bosanskih bogomilov uspešno promovira tudi tako imenovani »nacionalni« islam,²⁹ katerega večinska zastopnica je

²⁸ Tudi omenjeni komentatorji na novičarskih spletnih portalih so jasno pozivali k izgonu vehabij, *zražiganju njihovih brad* ali k njihovemu množičnemu pomoru.

²⁹ Izraz *nacionalni islam* uporablja Christian Moe (2004), ko imenuje prevladujočo islamsko smer v sodobni Bosni in Hercegovini. Zoperstavlja ga izrazu *panislamizem*, s katerim Xavier Bougarel (2002) imenuje prevladujočo ideologijo verske skupnosti in stranke SDA. Moe (2004, 13–14) piše, da pojem panislamizem sicer ustrezno opisuje

Islamska verska skupnost v Bosni in Hercegovini. Nekdanji *reis-ul-ulema*, vodja Islamske skupnosti, Mustafa Cerić je med vojno dejal, da je *njegov ded Kulin-ban, njegov oče Gazi Husrev-beg* (Moe 2004, 19). S tem poudarja korenine bosanskega islama, ki ga enači z *narodno kulturo Bošnjakov* (prav tam). Toda preveč bi poenostavljali, če bi rekli, da se Islamska skupnost drži samo nacionalnega, tradicionalnega islama. Preden si ogledamo njeno posebno vlogo v odnosu do vahabizma v Bosni in Hercegovini, se ustavimo pri vprašanju, kakšno grožnjo naj bi vahabizem predstavljal za tradicionalni bosanski islam.

Avtorji izhajajo iz kritik, ki jih vahabiti naslavljajo na bosanski islam. Ebu Hamza, eden izmed utemeljiteljev vahabitskega gibanja v Bosni in Hercegovini, je dejal, da muslimani v Bosni in Hercegovini ne živijo avtentičnega islama, da so avtentičen islam spoznali šele z njihovim prihodom in da muslimani živijo komunistični in reducirani islam. Adnan Silajdžić v časopisu *Oslobođenje* tej kritiki zoperstavlja tradicionalni bosanski islam, ko pravi, da je nesprejemljivo, da vahabiti matični tok tolmačenja islama v Bosni in Hercegovini razglašajo za krivoverje, medtem ko so bili *muslimani v Bosni in Hercegovini do njih ves čas več kot tolerantni* (Hodžić 2006). Podobno je za časopis *Nezavisne novice* dejal Esad Hećimović, publicist, ki se ukvarja z vprašanjem radikalnega islama v Bosni in Hercegovini. Po njegovem mnenju sledilci vahabizma *spreminjajo in radikalizirajo zmerni islam v Bosni in Hercegovini* (*Nezavisne novine* 2010). Poleg tolerance in zmernosti se v diskurzu o bosansko-hercegovskem islamu neredko pojavlja argument avtentičnosti. Rešid Hafizović (2006) v časopisu *Oslobođenje* piše o *evropskih muslimanib* v Bosni in Hercegovini in o Bošnjakih kot o *avtohtonem evropskem narodu*, iz česar nadalje razvije misel, da *vahabiti ne tolerirajo njihovega tradicionalnega, avtentičnega islama, ki je pretkan z najbolj razkošnimi duhovnimi toni sufizma, poduhovljene tefsirske literature in modreslovne gnostične, irfanske književnosti* (prav tam). Hafizović dodaja, da so *vahabiti prišli v Bosno in Hercegovino izključno z namenom, da zatrejo še najmanjšo sled bosansko-hercegovskega tradicionalnega islama* (prav tam).

Pri tem naj bi imelo posebno vlogo versko obredje, saj se molitveni obred vahabitov nekoliko razlikuje od ostalih muslimanov na Balkanu. Čeprav se njihovi verski obredi med muslimani v svetu ne razumejo kot posebni ali vsebinsko različni, so izzvali velike in žolčne razprave, prepire ter polemike med muslimani na Balkanu. Vahabitski način prakticiranja vere označujejo kot *novo vero* ali *sekto* (Potežica 2007, 56). Podoben odnos lahko spremljamo tudi v Bosni in Hercegovini. Mustava Sušić v časopisu *BH Dani* pravi, da so vahabiti verski obred reducirali na rigidno formo, ki je *povsem neskladna z islamskimi estetskimi in vsemi drugimi kriteriji* (Selimbegović 2006b).

Izetbegovićevo držo v sedemdesetih, vendar ne povzema trenutnega stanja osrednje islamske smeri v Bosni in Hercegovini.

Dramatično in karikaturno opiše vahabitsko versko obredje. Če na molitev prihajajo v dvojicah, je eden kapitan, drugi mu sledi in počne vse kot prvi, vedno se morajo zrinuti v prvi saf,³⁰ da bi vznemirili čim več ljudi. »To je nasilno bitenje, da vsi vidijo, kaj oni počnejo« (prav tam; kurziva dodana).

Kako na to dogajanje gleda Islamska skupnost? Zaradi vojne obubožano prebivalstvo, ki ne more dati *zakata* (letne dajatve premožnejših muslimanov, ki imajo presežke), in potreba po obnovi uničenih verskih objektov spravlja Islamsko skupnost v kočljivo izbiro med praktično nemogočo finančno avtonomijo in sredstvi, ki jih prejema iz muslimanskega sveta. Islamska skupnost izbira dotok finančnih sredstev, vendar tudi ohranja islamski monopol v Bosni in Hercegovini. Pragmatično namreč negira obstoj vehabij. Če ni vehabij, ni nasprotnikov Islamske skupnosti in hanefitskega mezheba, islamske šole, ki ji sledi večina bosanskih muslimanov. Zato je nekdanji reis Cerić pogosto poudarjal, da »skupina, ki bi sebe uradno poimenovala za vahabite, ne obstaja. To ime jim je dano« (Saopćenje Službe za odnose s javnošču). Ko govori o različnih islamskih smereh v Bosni in Hercegovini, uporablja zgolj ločnico »stari« in »novi« muslimani. Slednji so problematični samo, če delujejo zoper Islamsko skupnost oziroma ne v skladu z objavljeno *fatvo*, ki zapoveduje »spoštovanje hanefitskega mezheba pri izvajanju verskih obredov v mošejah, molilnicah, tekijah in na drugih muslimanskih zborovanjih« (v Bougarel 2002, 211), ali poznejšo resolucijo o tolmačenju islama, ki je odgovor na »neprimerne agresivnosti nekaterih posameznikov in skupin v tolmačenju islama, ki vznemirja muslimane« (v Potežica 2007, 188).³¹ Skladno s takim stališčem Islamske skupnosti je Cerić komentiral napad na ameriško ambasado oktobra 2011. V bajramski *hutbi* (nagovoru vernikom pred molitvijo) novembra 2011 je dejal, da »nihče nima pravice ogrožati miru in varnosti naroda« (Cerić 2011). Vernike je ponovno pozval k enotnosti in obsodil vse *odpadnike iz Islamske skupnosti*. Pravi, da z njimi *šejtan kolo vodi* (prevzel jih je hudič) in da ni nobenega drugega pojasnila za odpadnike iz skupnosti, kot da so se ujeli v *šejtansko* (hudičevo) *mrežo, kjer človek nima izbire*. Poleg demonizacije sovražnika Cerić ne pozablja omeniti niti grožnje, da so *novotarije odpadnikov zabloda, ki jih zagotovo vodi v pekel* (Bajramska hutba reis ul uleme 2011).

Kot smo že omenjali, je eden izmed ključnih znakov prepoznavnosti vehabij njihov zunanji izgled. Okolico domnevno vznemirjajo z dolgimi bradami, prekratki hlačami in ostalimi oblačili, ki so zmes arabskih, hiphopskih in kamuflažnih oblek (Moe 2004, 18). Tudi njihova

³⁰ Saf je vrsta, v katero se muslimanski verniki postavijo pri molitvi.

³¹ Resolucija (Rezolucija o ustavnim promjenama i o tumačenju islama), ki je bila sprejeta marca 2006, poziva verske uslužbenca v Bosni in Hercegovini, da ostanejo dosledni institucionalnemu tolmačenju islama na temeljih korana. Ker dokument ni preprečil razhajanj in sporov med bosanskimi muslimani, je novembra 2006 Rijaset Islamske skupnosti sprejel dopolnitev resolucije (Rijasetova dopunjena rezolucija o tumačenju islama), v kateri poziva muslimanek enotnosti in obsoja »vse, ki z izgovorom izvajanja prave 'vere' prinašajo nemir v mošeje«.

podoba v javnem diskurzu se pogosto reducira na opise, kot so *ekstremisti z dolgimi bradami in skrajšanimi hlačami* (Hafizović 2006), *bradonje* in *bradate spodobe* (Nezavisne novine 2005). Zato je Cerić v omenjeni *hutbi* posebej poudaril, da oblačila in izgled nista merilo za vero in moralo. S tem je pragmatično obsodil napad na ameriško ambasado, ki ga je enostavno poimenoval »napad na ameriško ambasado in napad na nas«, ter hkrati pozval muslimane k strpnosti do tistih vehabij, ki so del Islamske skupnosti (Bajramška hutba reis ul uleme 2011).

Kritiki vahabizma očitajo Islamski skupnosti, da ni dovolj učinkovita pri svojem delu in da se izogiba realnim težavam, ko ne uporablja izrazov vahabizem, vehabije ali vahabiti. Islamska skupnost in tudi vahabiti poudarjajo, da ima izraz negativne konotacije in se ga zato izogibajo. Vendar Hafizović vidi v tem zgolj še eno vahabitsko zvijačo. Za časopis BH Dani je izjavil: »Kadar koli pokažejo na njih z enim imenom, se hitro skrijejo pod neko drugo ime. Zdaj so vehabije, drugič so selefije, tretjič tekfirlije, predstavniki čistega islama in podobno« (Selimbegović 2011, 33). Zdi se, da je njihovo poimenovanje vsaj toliko izmuzljivo kot namen njihovega obstoja v Bosni in Hercegovini.

4.5 ZAROTNIŠKO KAZANJE S PRSTOM ALI ZAKAJ SO VAHABITI PRIŠLI (RAVNO) V BOSNO IN HERCEGOVINO?

Grožnja pred izgubo tradicije se zrcali tudi v neprestanem iskanju odgovora na vprašanje, zakaj se to dogaja ravno bosansko-hercegovski družbi. To je tudi področje najbogatejšega paranoidnega imaginarija. Sleherni tvorec protivahabitskega diskurza omenja sovražnika, ki je bodisi poslal vehabije nad njih bodisi ima neposredno korist od njihovega obstoja.

Adnan Silajdžić je za časopis *Oslobođenje* dejal, da vidi razlog za pojav in naglo širjenje vahabizma v tujih vohunskih in obveščevalnih centrih, ki so poskušali relativizirati položaj bosansko-hercegovskih muslimanov v postdejtonski rekonpoziciji Bosne in Hercegovine. Vahabitski integritet naj bi bil izredna pretveza za nadaljnjo destabilizacijo in delitev Bosne in Hercegovine (Hodžić 2006). Rešid Hafizović za časopis BH Dani izpostavlja več teorij zarote. V večkrat omenjenem članku *Oni dolaze po našu djecu* (Selimbegović 2011a, 33) je dejal, da Bošnjaki niti ne potrebujejo zunanjega sovražnika, ker se bodo zaradi radikalizacije islama uničili kar med seboj. Odgovornost za samo radikalizacijo islama pa pripisuje Islamski skupnosti (prav tam). Vendar obstoj vahabizma v širšem smislu pripisuje predvsem *britansko-vahabitski antimuslimanski zvezi*, ki v Bosni in Hercegovini uspeva zaradi *dediščine karadžićevsko-mladičevskega načrta in njihovega zarotniškega scenarija* (Hafizović 2006). Zaključuje, da so *vahabiti med nami, da bi uspeli v tistem, česar ni končala omenjena hudodelska dvojica in njihovi mentorji v času agresije v Bosni in Hercegovini*. Ampak po

njegovem mnenju to ni samo njihova dediščina, temveč tudi dediščina *škodoželjnih vahabitskih mentorjev* z Vzhoda in Zahoda, iz Savdske Arabije in nekaterih političnih centrov moči v Evropi, ki so v vojni Bošnjakom odvzeli pravico do samoobrambe in danes v Bosno in Hercegovino pošiljajo in na vse možne načine stimulirajo vehabije, da bi razgrizli samo substanco bosansko-hercegovskih muslimanov (prav tam).

Iskanje krivca se odlično umešča v nekoliko širši politično-ideološki diskurz o vahabizmu, znotraj katerega se politični nasprotniki medsebojno krivijo. Neredko argument krivde za prihod in obstoj vahabitov v Bosni in Hercegovini zavzema pomembno mesto v medijskem diskurzu o vahabizmu. Stranka za boljšo prihodnost Bosne in Hercegovine (SBB BiH) tako obtožuje vrh že omenjene Stranke demokratske akcije (SDA), da je *inštaliral vehabije* v Armijo BiH (Nezavisne novine 2013a). Predsednik Republike srbske Milorad Dodik pa krivi kar vse vodilne bošnjaške politike, češ da so z zamolčano soglasnostjo in toleranco omogočili krepitev vehabij. Še posebej opozarja na politiko Alije Izetbegovića, ki je po njegovih besedah *uspela svetu podtakniti določene stvari*, pri čemer jasno aludira na prihod mudžahidov (B92 2011). Hkrati izpostavlja *podtikanja Sarajeva*, ko se poudarja dejstvo, da je Mevlid Jašarević državljan Republike Srbije. Dodik pravi, da Srbija ni povezana s tem, ker gre za vehabijo, Bošnjaka in muslimana. V tem vidi taktiko Bošnjakov, da bi pokazali, da so vedno krivi Srbi (prav tam). Nekdanji minister za notranje zadeve Republike srbske, Stanislav Čađo, je izkoristil napad na ameriško ambasado, da popiše 14 občin v Republiki srbski, kjer je zabeležena največja koncentracija pripadnikov vahabitskega gibanja. Na seznamu so se znašle vse občine z več bošnjaškimi povratniki, zato bi lahko govorili o poskusu enačenja vseh Bošnjakov z vehabijami, ki naj bi *pod pretvezo lova in čebelarstva izvajali tečaj rokovanja s strelnim orožjem* (Karić 2012).

Take domnevne krinke vahabitov so navdihnile tudi članek v časopisu Nezavisne novine (Vlajki 2010), kjer se pretkano sprašujejo, kdo so *prave vehabije*, in v podajanju odgovora vztrajajo pri tem, da so vahabiti pravzaprav *grešni kozli*, da se za tamkajšnjimi folklor-vehabijami, ki jih prikazujejo kot strašne fundamentaliste, skrivajo vsi tisti, ki imajo v Federaciji Bosne in Hercegovine oblast ali realno moč. Konstrukt vahabizma uporabljajo *tisti, ki želijo porušiti državo, medsebojno zaupanje konstitutivnih in drugih narodov, toleranco, sožitje in vse druge človeške vrednote*. Avtor članka zaključuje, da bi težko aretirali vse vahabite, vendar če bi bilo bosansko-hercegovsko tožilstvo dosledno, bi morale aretirati samo sebe, saj je *tožilstvo najmračnejša vahabitska izpostava* (prav tam).

Prepričanje o pretvarjanju vahabitov se v omenjenem časopisu pokaže na še enem mestu, vendar na popolnoma drugačen način. Ko vedenje vahabitov odstopa od ustaljene predstave o *bradatih*

teroristib, avtorji prispevkov to posebej naglasijo. Tako lahko v Nezavisnih novinah (Sladojević 2016a) preberemo, da eden izmed vahabitov pri podajanju izjave *ni uporabljal grožilnega tona, temveč se je trudil, da njegove besede izžarevajo toleranco*. Opazka v strogo pomenskem smislu ne zveni problematično, dokler ne razberemo njenega podtona. Očitno je, da avtor predvideva, da naj bi vahabiti vselej uporabljali grozilen ton, zato je ob omembi zgornje izjeme začititi nekoliko presenečenja. Hkrati predvideva, da besede, ki jih izrečejo vahabiti, ne morejo biti same po sebi tolerantne, temveč se morajo vahabiti za to posebej potruditi. Podobno presenečenje nad vahabiti izražajo v časopisu *Oslobođenje*, ko pišejo o dobrodelnosti vahabitov v času poplav, ki so leta 2014 še posebej močno prizadele Dobojo. Članek so naslovlili *Vahabiti so pomagali Srbom iz dobojskih vasi* (*Oslobođenje* 2014). Četudi je takrat bosansko-hercegovska družba zares stopila skupaj in presegla delitve mi-oni, druge humanitarne akcije niso dobile takšne odmevnosti, s čimer se izraža splošno prepričanje, da vahabiti sicer ne pomagajo (drugim).

Teorije zarote niso prežele samo antivahabitskega diskurza. Ezher Beganović (2011), novinar provahabitskega časopisa *Saff*,³² opozarja, da je vahabizem sicer konstrukt velikosrbskega sovražnika, vendar mu pri tem pomaga velik del Bošnjakov, ki širijo islamofobijo. Novinar istega časopisa, Abdusamed Nasuf Bušatlić (2011), opisuje zaroto, kjer so na skupni nalogi Mevlid Jašarević, njemu podobni *ekstremisti in nevedneži*, FTV (Radio-televizija Federacije Bosne in Hercegovine), časniki *Oslobođenje*, *Dani* in *Slobodna Bosna*, srbsko-hrvaški nacionalisti, *bošnjačka luda od eksperta za terorizam na srpskim političkim dvorima*, Dževad Galijašević in posamezni Bošnjaki iz obveščevalnih služb. Da naj bi vsak na svoj način in v svoji domeni delovali v smeri *rušenja Bosne in Hercegovine, pokončanja Bošnjakov muslimanov in rušenja Islamske skupnosti* (prav tam).

Mnoge kritike vahabizma so na drugi strani usmerjene ravno proti Islamski skupnosti in nekdanjemu reisu Mustafi Ceriću. Rešid Hafizović, Adnan Silajdžić, Hajrudin Hromadžić in drugi akademiki vidijo razlog za razmah *vehabijskega lobija* (Hromadžić 2006, 10) prav v neodzivnosti Islamske skupnosti in nekaterih drugih odgovornih institucij. Pometanje pod preprogo naj bi generiralo in celo širilo problem (prav tam). Hafizović je leta 2006 v časopisu *Oslobođenje* zapisal, da se Islamska skupnost šele prebuja in počasi sluti *pošast, ki je prišla nad evropske muslimane v Bosni in Hercegovini*, vendar resolucija in njena dopolnitev nista dovolj. Po mnenju Hafizovića je to *neznosno premalo in zaskerbljujoče prepozno* (Hafizović 2006). Tudi Adnan Silajdžić za isti časopis (Hodžić 2006) opozarja, da Islamska skupnost ne bo ničesar dosegla s sporočili za javnost, tiskovnimi konferencami, resolucijami ali prepovedmi. Kljub temu poudarja, da *vahabiti ogrožajo*

³² Časopis *Saff* naj bi se razvil v okvirih organizacije Aktivne islamske mladine, vendar ostaja naklonjen Islamski skupnosti in reisu.

osnovne pravice bosansko-hercegovskih muslimanov, ki so institucionalno zbrani v Islamski skupnosti, in posplošuje, da imajo *ti ljudje* agresiven nastop do imamov. Zato naj bi bila dolžnost Islamske skupnosti, da prepove tako vedenje (prav tam). Mustafa Sušić za časopis BH Dani pravi, da se je Islamska skupnost dolgo časa izogibala jasnim stališčem o vahabitih, saj so menili, da to ni dobro, ker so se vahabiti borili z njimi, ali da bodo težave minile same od sebe. Vendar po njegovem mnenju obsodba vahabitskih zločinov ni dovolj (Selimbegović 2006b). Esad Hećimović pravi, da *vrh Islamske skupnosti izkorišča vebabije, da bi zagovarjal večjo islamizacijo družbe z izgovorom, da je to edini način za kontrolo verskih radikalov* (Nezavisne novine 2010). Na drugi strani imamo Islamsko skupnost, ki odgovarja, da so krivi izključno odpadniki iz Islamske skupnosti, ki slabijo enotnost muslimanov v Bosni in Hercegovini in prinašajo nemir v mošeje (Bajramska hutba reis ul uleme 2011). Kdo so odpadniki, ni jasno definirano.

4.6 SKLEP

Zdi se, da celoten sistem politične paranoje v Bosni in Hercegovini deluje kot zaračan krog. Vsaka nova teorija zarote svari pred ustvarjalci drugih teorij zarot, ker naj bi ravno oni spodbujali nastanek in krepitev vahabitskega gibanja v Bosni in Hercegovini. Še več. Imeli naj bi celo neposredno korist od njenega obstoja. Vendar je v takem vrtincu teorij zarot mogoča samo ena ugotovitev. Obstoj vahabizma v Bosni in Hercegovini najbolj koristi ustvarjalcem politične paranoje v državi.

V prvem tematskem sklopu diskurzivne analize smo si ogledali medijske opredelitve vahabitov, ki s svojo prekipevajočo sovražno nastrojenostjo uspešno tvorijo konstrukt vahabitskega sovražnika. Mestoma tvorijo neverjetno podobo vahabizma, ki s samim gibanjem nima vsebinskih vzporednic. Lahko bi rekli, da imamo opraviti s popolnim primerom mitskega sovražnika, saj odklonilne medijske opredelitve vahabitov povzemajo vse značilnosti sovražnih političnih mitologij, kot jih opredeljuje Mitja Velikonja (2003, 11) in smo si jih ogledali v preteklih poglavjih. S poudarjanjem drugosti in tujosti vahabizma v Bosni in Hercegovini mediji najprej uvedejo politično diskreditacijo in delegitimacijo v diskurz. Tako lahko razumemo diskurzivne primere, ki govorijo o novovernikih, prišlekih, novotarijah in nevernikih. Podobno konotacijo imajo tudi posmehovalni nazivi vahabitov, izpostavljanje njihovega drugačnega videza in slabšalne domneve o bistvu vahabitskih aktivnosti. V drugem koraku gredo mediji še dlje, z izrazitejšim sovražnim diskurzom poskušajo domnevnega sovražnika, vahabite, depersonalizirati in dehumanizirati. Na eni strani imamo opravka z diskurzivno medikalizacijo, ki vahabizem

poskuša opredeliti z izrazi virus, epidemija in bolezen, in bestializacijo vahabizma na drugi strani, ki jo lahko opazimo v izrazih pošast in prikazen.

Nelagodje matične skupine, ki ga ustvarja in izraža takšen diskurz, mediji poglobljajo s konstrukti groženj, ki naj bi jih vahabiti predstavljali za bosansko-hercegovsko družbo. Pobljše smo jih spoznali v drugem tematskem sklopu diskurzivne analize. Občutek lastne ogroženosti in strahu mediji izkoriščajo za oblikovanje ideoloških nastavkov paranoidnega diskurza. Redko namreč pišejo o dejanskih nevarnostih vahabizma v Bosni in Hercegovini, na katere bi lahko natančno pokazali. Praviloma se zatekajo v politične mitologije, ki ustvarjajo občutek, da slabo ni namenjeno samo bralcem, temveč da je, kot smo videli pri Raoulu Girardetu (2000, 209), namenjeno njihovemu narodu, državi in kulturi. Najpogostejše grožnje, ki smo jih zaznali v odklonilnem medijskem diskurzu, bi lahko razvrstili v tri kategorije. Prva in najbolj čustvena je skrb za bodoče generacije, ko mediji svarijo pred nevarnostmi vahabizma za otroke in mladino. Drugo skupino predstavljajo domnevne vahabitske osvajalske ambicije, ko naj bi osvajali Sarajevo, entiteto in državo. Vendar daleč najbolj razširjene so grožnje, ki naj bi jih vahabiti predstavljali za tradicionalni islam. Mediji jim očitajo, da radikalizirajo vero in da posegajo v džemate. S širjenjem svoje miselnosti in aktivnosti naj bi spreminjali družbeno tkivo bosansko-hercegovske družbe.

Skrb za ohranitev tradicije prežema tudi naš tretji sklop diskurzivne analize, ki smo ga namenili odnosu tradicionalnega islama in vahabizma. Dejstvo, da vprašanje vahabizma med bosanskimi muslimani ustvarja ločnico med vsaj dvema skupinama vernikov, tistimi, ki nasprotujejo vahabizmu, in tistimi, ki zanikajo ali odobravajo njegov obstoj, pomeni, da je vahabizem pomembna iztočnica za izrekanje lastne identitete muslimanskih vernikov v Bosni in Hercegovini. Paranoidna fantazma o vsiljivih in radikalnih vahabitih omogoča oblikovanje lastne identitete tolerantnih, evropskih muslimanov. Slednje lahko razumemo kot reševanje nekonsistentnosti ideološkega sistema matične skupine, kot smo videli pri Slavoju Žižku (2011, 54), ko piše o ideološki figuri Žida. Na tem mestu ni pomembno, ali so vahabiti zares vsiljivi in radikalni, dokler taka podoba vahabizma omogoča vzpostavitev zelene identitete matične skupine.

V zadnjem sklopu diskurzivne analize smo sklenili krog paranoidnega diskurza, saj smo skozi analizirane teorije zarote o prihodu in nameri vahabizma v Bosni in Hercegovini videli, kako paranoidna naracija poskuša pojasniti in podati totalno sliko sveta. Boris Vezjak (2011, 4) piše, da želi vzpostaviti vzročno povezavo vsega z vsem, kar lahko jasno vidimo v široki mreži

domnevnih zaveznikov, odgovornih za prihod in ostanek vahabitov v državi. V analiziranih teorijah zarote lahko opazimo dva vidika pojasnjevanja. V večini teorij nastopa namreč medsebojna povezanost različnih akterjev, ki sodelujejo zaradi koristi, ki naj bi jo imeli od prisotnosti vahabitov v družbi. Na drugi strani oblikovalci paranoidnega diskurza neredko uporabljajo domnevno povezanost vahabitov in nekaterih akterjev za diskreditacijo slednjih. Tako vahabiti niso zgolj osnova za konstrukt novega sovražnika, temveč tudi sredstvo za izražanje občih sovražnih in nasprotniških odnosov.

Če strnemo ugotovitve sklepa naše diskurzivne analize, lahko brez zadržkov potrdimo osrednjo raziskovalno hipotezo, da odklonilni medijski diskurz o vahabizmu v Bosni in Hercegovini prežemajo značilnosti politične paranoje.

5 NAMESTO ZAKLJUČKA ALI ZAČARANI KROGI V ODČARANEM SVETU

Na začetku znamenitega filma Annie Hall (1977) se srečamo s sekvenco, v kateri Alvy Singer, ki ga upodablja Woody Allen, opisuje antisemitsko zaroto zoper njega osebno. Prijatelju Robu navaja mnoge priložnosti, ko so mu ljudje tiho in skrivno, komaj slišno govorili »Jew«. Rob mu odgovarja, da je totalen paranoik. Biti žrtev (teorije) zarote nosi v sebi močno tendenco po ustvarjanju teorij zarote. Enako reakcijo lahko opazimo tudi pri vahabitih, ki po njihovem mnenju živijo v *islamofobični družbi*. Tako je provahabitski spletni portal *islambosna.ba* ustvaril *listo islamofobov* (Islambosna), kamor so uvrstili nekatere najbolj ugledne bosanske politike, umetnike, akademike in novinarje. Na portalu imajo tudi posebno kategorijo novic z oznako *islamofobija*, kamor uvrščajo novice o islamofobičnih dejanjih v Bosni in Hercegovini. Sem se je uvrstila tudi režiserka Jasmila Žbanić, ki je napisala poziv vladi, da za ateiste ukine verski davek (prav tam). Očitno so uredniki portala jasni sledilci slogana nekdanjega reisa Mustafe Cerića, da je »vera javna zadeva, ateizem pa zasebna« (v Bougarel 2002, 211), in zato vidijo v njenem pozivu islamofobično dejanje.

Na izjemno podoben odziv naletimo tudi v provahabitskem časopisu *Saff*, kjer so komentirali promocijo druge generacije magistrstov na programu Spolne študije (Rodne studije), ki se izvaja na Centru za interdisciplinarnе podiplomske študije Univerze v Sarajevu (Saff 2011a, 12). Promovirane magistre imenujejo *magistri pederizma*, *eksperti za pederluk* ali *eksperti za razvrat*, ki naj bi se *zavzemali za istospolne poroke in posvojitve otrok s strani pedrov in lezbijk*. V njih vidijo *vojsko za prevzgojo našega naravnega reda in tradicije*. Ker to ni dovolj za diskreditacijo, komentar zaključijo z ugotovitvijo, da je kratica Švedske agencije za mednarodni razvoj in sodelovanje (SIDA),³³ ki je pomagala pri financiranju študijskega programa, *pravi naziv za pravo vedo*, ker je ravno *pederluk vzrok za aids*. Ko je takratni minister za šolstvo in znanost kantona Sarajevo, Emir Suljagić, kritizal njihov homofobični odziv, so v naslednji številki časopisa označili *njegovo politiko za islamofobično* (Saff 2011b, 12).

Vez med homofobijo in teorijami o islamofobični zaroti proti vahabitom ni zgolj slučajna, saj se pojavlja v več primerih povratno paranoidnega diskurza. Poglejmo si še eno poročanje v časopisu *Saff*. Oktobra 2013 so objavili članek o *islamofobičnem portalu* Novinar.me (Saff 2013, 11), kjer so prepoznali *islamofobično misijo* novinarja Aleksandra Muftića. Najprej jih je zmotila lažna novica, da

³³ *Sida* je izraz za aids, ki se uporablja v bosanskem jeziku.

se je nekdanji reis Mustafa Cerić na takrat aktualnem popisu prebivalstva v Bosni in Hercegovini opredelil kot Bosanec. Vendar dokončno razvnetost *prostačenja* omenjenega novinarja vidijo v tem, da je sedanjega reisa Huseina Kavazovića poimenoval *ljigavac* ali *jegulja*. Pri tem nekritično zaključujejo, da bi se v primeru blatenja *pedrov* takoj odzvali Borka Rudić, generalna sekretarka Društva novinarjev Bosne in Hercegovine, in Tiskovni svet BIH, medtem ko žalitve vodje muslimanov v BiH razumejo kot svobodo govora (prav tam).

Podobno pomanjkanje avtorefleksije, ki vselej znova vzpostavlja in reproducira paranoidno držo v Bosni in Hercegovini tako na strani antivahabitskih kot tudi vahabitskih akterjev, lahko opazimo tudi izven njenih meja. Vpogled v globalno medijsko poročanje o vahabizmu najbolje ponuja že omenjena izjava Stephena Schwartza, ko je kmalu po 11. septembru dejal, da niso vsi muslimani samomorilski napadalci, so pa vsi samomorilski napadalci vahabiti (Schwartz 2001). Tudi po 15 letih od napada Schwartzova izjava predstavlja reprezentativen predogled medijskega poročanja o vahabizmu, medtem ko v akademskih, novinarskih in publicističnih krogih vlada pomanjkanje interesa (in najbrž poguma) spregovoriti o problematiki negativnih medijskih reprezentacij vahabizma. Zato je na Zahodu mogoče najti zgolj peščico študij, ki osvetljujejo problem medijskega diskurza o vahabizmu. Spodaj navajamo ugotovitve najprodornejših raziskovalnih del, ki so znaten del pozornosti (četudi ne celotnega) posvetile medijskim reprezentacijam vahabizma.

Poznavalka islama Natana DeLong-Bas (2008) opozarja, da se še posebej po terorističnem napadu 11. septembra 2001 vahabizem v javnem mnenju in množičnih medijih povezuje z Osamo bin Ladnom, medtem ko se ga definira kot netolerantno, puristično in militantno interpretacijo islama, ki poziva k uničenju Zahoda v globalnem džihadu (prav tam, 347). V javnem mnenju in množičnih medijih prevladuje prepričanje, da je vahabizem glavna »islamska grožnja« za zahodno civilizacijo. DeLong-Bas v svojem delu *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (2008) navaja mnoge primere odklonilnega medijskega diskurza, usmerjenega proti vahabizmu. »Vahabitski nauk je pogosto označen kot 'fanatični diskurz', medtem ko vahabizem sam imenujejo kot 'najbolj zaostalo različico islama' in 'najbolj ksenofobično radikalno islamsko gibanje, kar jih je'« (prav tam, 3–4). Čeprav poznavalci islama opozarjajo, da med tradicionalnim vahabizmom in sodobnim terorizmom ni pravih vzporednic (gl. Commins 2009), množični mediji na Zahodu še vedno nekritično uporabljajo pojme vahabizem, terorizem, samomorilski napadalci in sedaj ISIS skoraj kot sopomenke. Ob tem je potrebno poudariti, da trend ni povsod enak. V britanskih medijih lahko namreč zasledimo, da so o vahabizmu pisali zlasti med leti 2003 in 2005, sicer praviloma ne razlikujejo med različnimi

vejami islama in se najpogosteje nanašajo na islam kot celoto (Baker in drugi 2013, 146). Vendar v primerih, ko odstopajo od splošne prakse in pišejo o posameznih vejah islama, praviloma izpostavljajo posamezne vidike islama kot bolj netolerantne od drugih. Tako so poročali tudi o vahabizmu. Avtorji med drugim navajajo primer iz časopisa *Independent*, kjer so vahabizem opredelili kot »najbolj nepopustljivo in netolerantno različico islama, ki ustvarja razdejanje na mnogih področjih, ki nujno potrebujejo bolj toleranten in prevladujoč način prakticiranja religije« (prav tam, 109).

Nekoliko bolj optimističen vtis o zanimanju za predmet vahabizma daje večje število študij medijskih reprezentacij s področja Rusije in centralne Azije. Razliko gre nemara pripisati večji koncentraciji muslimanskega prebivalstva kot na Zahodu in neposredni bližini Afganistana, ki še vedno buri duhove kot domnevna zibelka sodobnega terorizma.

Tako zgodovinar David Commins (2009, 192) poudarja, da je vahabizem tudi v Rusiji in centralni Aziji prevzel vlogo »bavbava v javnem diskurzu«. V pozni sovjetski dobi se je namreč razširila slabšalna raba diskurza o vahabizmu, ko so pripadniki uradnih religijskih gibanj zagovornikom neustaljenih religijskih praks očitali 'uvoz' vahabizma. S tem, enako kot v Bosni in Hercegovini počnejo pripadniki tradicionalnega islama, implicirajo, da je vahabizem tuj dediščini določene regije. Mnogi Rusi verjamejo, da so se po afganistanski vojni vahabiti infiltrirali v centralno Azijo, da bi širili svojo različico islama (prav tam). Domnevna talibansko-vahabitska fundamentalistična grožnja je spodbudila tudi ustanovitev pakta Rusije, Uzbekistana in Tadžikistana, ki so ga sklenili leta 1998, da bi islamu preprečili destabilizacijo regije. Uzbekistanski predsednik Islam Karimov je ob priložnosti povedal, da se bodo soočili z »grožnjo, ki jo predstavlja agresivni fundamentalizem, agresivni ekstremizem in predvsem vahabizem« (Esposito 2003, 114). Kot posledico tega soočenja z vahabizmom lahko opazimo, da politični voditelji v regiji vsa nepriznana islamska religijska gibanja označujejo kot vahabitska. Pri tem neredko pride do absurdnih situacij. Tako s o tadžikistanskega modernista, ki preferira mešanico islama in demokracije, označili kot vahabita, čeprav ima stekane vezi s sufijskimi krogi. Mogoče je še bolj zgovoren primer, ko je kirgiški minister opozarjal na vahabitske agitatorje iz šiitskega Irana (Commins 2009, 192).

Vzporedno z bosansko-hercegovskim medijskim opozarjanjem na vas Gornja Maoča, kjer naj bi bila največja koncentracija vahabitov, so tudi ruski mediji prepojeni z zgodbami o vahabitskih vaseh v Dagestanu, kjer prebivalci živijo pod strogim talibanskim režimom. Prepovedana naj bi bila televizija in ženske so obvezno pokrite. Ko je novinar obiskal omenjeno vas, je odkril

religijski pluralizem. Nekateri ženske so bile pokrite, druge ne. Nekateri moški so imeli brade kot znak pobožnosti, drugi so bili sveže pobriti. Nekaj ljudi je tudi gledalo televizijo (prav tam).

Azerbajdžanska novinarka Shahla Sultanova (b. l.)³⁴ izpostavlja problematiko kriminalnega prikazovanja vahabitov v azerbajdžanskih množičnih medijih. Množični mediji so odigrali pomembno vlogo v ustvarjanju diskurza predsodkov o predanih muslimanih, ki so pripadniki netradicionalnega islama. V analizi je odkrila podoben vzorec, kot smo ga tudi sami orisali v bosansko-hercegovskem primeru. Mediji svoje argumente utemeljujejo na naključnih kriminalnih dejanjih, kontroverzijah glede radikalnega islama in trditvah uradnih oseb, ki omogočajo prikaz vahabitov kot grožnjo (prav tam, 1–8). Pri tem opozarjajo zlasti na njihovo kriminalno in grozečo naravo, ki skoraj srhljivo spominja na primere groženj, ki smo jih našli tudi v primerih medijskega diskurza v Bosni in Hercegovini.

V takem duhu paranoje kot novega načina dojemanja in interpretacije sveta bi bilo predrzno dajati kakršen koli zaključek. Raziskovanje politične paranoje v mitologijah je Sizifovo delo, ki dovoljuje zgolj eno ugotovitev. To je, da ni zaključkov. Kadar koli se nam zdi, da smo razvozlati neko teorijo zarote, se pojavi nova, ki naše ugotovitve močno negira. Vendar to ni razlog za odnehanje in obup. Ujetost v krožno pesem, kot je tudi Kingova Paranoja: molitev, je naša priložnost, poskusiti znova, spodleteti znova in spodleteti bolje, z besedami Samuela Becketta v Žižkovi interpretaciji.

³⁴ Avtorica je prispevek z naslovom *The Criminal Portrayal of Wahhabis: Representations of "Wahhabism" in Azerbaijani Mainstream Media* objavila na spletnem portalu Atlantic Community, kjer ni navedeno leto objave. Ker letnice objave prispevka nismo našli nikjer drugje, delo navajamo s pripombo b. l., ki označuje, da je citirani vir brez datuma.

6 LITERATURA

Abazović, Dino. 2012. *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije*. Sarajevo; Zagreb: Sinopsis.

B92. Izetbegović ojačao vehabije u BIH. 2011 (2. november) Dostopno prek: http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2011&mm=11&dd=02&nav_id=554531 (2. september 2014).

Baker, Peter, Costas Gabrielatos in Tony McEnery. 2013. *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bajramska hutba reis ul uleme 2011. 2011. Dostopno prek: http://www.izbih.no/index.php?option=com_content&view=article&id=625%3Abajramska-hutba-reis-ul-uleme-2011&catid=81%3Afaqs275887651&Itemid=482 (2. september 2014).

Beganović, Ezher. 2011. Istraga vehabiziranih poturica. *Saff* 306 (16. december) Dostopno prek: www.saff.ba/saffarhiva/306.pdf (2. september 2014).

Bracewell, Wendy. 2002. Ženske, materinstvo in sodobni srbski nacionalizem. *Lesbo* (15–16).

Cerić, Mustafa. 2011. Niko nema pravo da ugrožava mir i sigurnost naroda. *Bošnjaci.net* (7. november) Dostopno na <http://www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=44097> (22. september 2016).

Bougarel, Xavier. 2002. Avtoritarna reislamizacija in nove sestave v bosanskem islamu. *Časopis za kritiko znanosti* 30 (209-210): 207–215.

--- 2007. Bosnian Islam as 'European Islam': Limits and Shifts of a Concept. V *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, ur. Aziz Al-Azmeh in Effie Fokas, 96–124. Cambridge: Cambridge University Press.

Bušatlić, Abdusamed Nasuf. 2011. Nema vjere bez razuma. *Saff* 304 (18. november) Dostopno prek: <http://www.minber.ba/index.php/razlicite-teme-kategorija/8509-nema-vjere-bez-razuma> (2. september 2014).

Cigar, Norman L.. 1998. *Genocid u Bosni: politika "etničkog čišćenja"*. Sarajevo: Bosanski kulturni centar: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava.

Coenders, Marcel, Peer Scheepers, Paul M. Sniderman in Geneviève Verberk. 2001. Blatant and subtle prejudice: dimensions, determinants, and consequences; some comments on Pettigrew and Meertens. *European Journal of Social Psychology* 31 (3): 281–297.

Commins, David. 2009. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris.

Čaušević, Halid. 1990. Politično-pravni aspekti islamskog fundamentalizma u Jugoslaviji. V *Islamski fundamentalizam - šta je to?*, ur. Nusret Čančar in Enes Karić, 45-51. Sarajevo: Mešihat Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Debeljak, Aleš. 2011. *Fabula 2011: Fokus – Islam, pogovor z Enesom Karićem*. Dostopno prek: <http://www.trubarjevahisaliterature.si/index.php/component/content/article/36-program/315-enes-karic-transkript1> (15. junij 2014).

DeLong-Bas, Natana. 2008. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford: Oxford University Press.

Dunst, Alexander. 2011. Navadna paranoja: ponoven premislek o študiju (ameriške) zarote. *Dialogi* 47 (3-4): 120–133.

Duraković, Nijaz. 1994. *Prekletstvo Muslimanov*. Ljubljana: Centrachemie.

Esposito, John L. 2003. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Fairclough, Norman. 1995. *Media discourse*. London: Edward Arnold.

Freud, Sigmund. 1991. Nelagodje v kulturi: peto poglavje. *Problemi. Eseji* 1: 71–76.

--- 2005. *Pet analiz*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo: Studia humanitatis.

Girardet, Raoul. 2000. *Politički mitovi i mitologije*. Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Plato.

Glassé, Cyril. 2006. *Enciklopedija Islama*. Sarajevo: Libris.

Hadžović, Eldin. 2006. Nije svaki vehabija terorist, nego je svaki terorist vehabija!. *BH Dani* 452 (10. februar) Dostopno prek: <https://www.bhdani.ba/portal/clanak/452/arhiva/nije-svaki-vehabija-terorist-nego-je-svaki-terorist-vehabija> (2. julij 2014).

Hafizović, Rešid. 2006. Oni dolaze da uzmu našu djecu. *Oslobođenje* (25. november) Dostopno prek <http://www.preporod.com/index.php/vijesti/bih/97-oni-dolaze-po-nau-djecu.html> (2. julij 2014).

Harper, David. 2008. The politics of paranoia: paranoid positioning and conspiratorial narratives in the surveillance society. *Surveillance & Society* 5(1): 1-32.

Hodžić, Šefko. 2006. Vehabizam u BiH će biti još snažniji i agresivniji. *Oslobođenje* (11. november) Dostopno prek: <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=884> (2. september 2014).

Hromadžić, Hajrudin. 2006. Vehabizam u Bosni: između prijete, šutnje i interesa. *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja* 8 (193): 10–11.

Islambosna. Jasmila Žbanić. *Islambosna*. Dostopno prek: <http://www.islambosna.ba/jasmila-bani/> (13. julij 2015).

Kadribegović, Aziz. 2007. Vehabije osvajaju Sarajevo!. *Preporod* (5. marec) Dostopno prek: <http://www.preporod.com/index.php/vijesti/bih/119-vehabije-osvajaju-sarajevo.html> (2. julij 2014).

Karić, Samir. 2012. Četnici razjedinjeni, vehabije na obuci. *Oslobođenje* (12. marec) Dostopno prek: <http://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/cetnici-razjedinjeni-vehabije-na-obuci> (2. september 2014).

Kecmanović, Dušan. 1989. *Psihijatrija*. Beograd; Zagreb: Medicinska knjiga; Sarajevo: Svjetlost.

Kolstø, Pål. 2007. The 'narcissism of minor differences'-theory: Can it explain ethnic conflict?. *Filozofija i društvo* 2: 153–171.

Laplanche, Jean in Jean-Baptiste Pontalis. 1992. *Rječnik psihoanalize*. Zagreb: August Cesarec.

Leskošek, Vesna. 2005. Sovražni govor kot dejanje nasilja. V *Mi in oni : nestrpnost na Slovenskem*, ur. Vesna Leskošek, 81–95. Ljubljana : Mirovni inštitut.

Lešer, Iztok. 1999. Blodnjava motnja. *Viceversa: slovenske psihiatrične publikacije* 23: 6-38. Dostopno prek: <http://www.psihiater-leser.com/452/27669.html> (15. junij 2014).

Lešnik, Bogdan. 2009. *Temelji psihoanalize: opombe h konceptom*. Ljubljana: Založba /*cf.

Lingo-Demirović, Mirsada. 2014. Zukić i Fojnica pušteni, vehabije prijete na portalima. *Nezavisne novine* (4. september) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/hronika/Zukic-i-Fojnica-pusteni-vehabije-prijete-na-portalima/261424> (19. avgust 2016).

Malcolm, Noel. 2011. *Bosna: kratka povijest*. Sarajevo: Buybook.

Mihajlović, Branka. 2001. Vehabizam će nas, ako ništa ne poduzmemo, koštati života. *BH Dani* 230 (2. november) Dostopno prek: <https://www.bhdani.com/portal/arhiva-67281/230/t23005.shtml> (2. september 2014).

Moe, Christian. 2004. Islam nekdanje Jugoslavije - med vzhodom in zahodom?. *2000: revija za krščanstvo in kulturo* 165-167: 5–25.

Mulaosmonović, Meldiana. 2014. Sud BiH: Braći Šimić 21 godina zatvora. *Oslobođenje* (17. marec) Dostopno prek: <http://www.oslobođenje.ba/vijesti/bih/sud-bih-braci-simic-21-godina-zatvora> (2. september 2014).

Muminović, Davud. 2006. Vehabije skrivena prijetnja u BiH. *Nezavisne novine* (25. november) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/drustvo/Vehabije-skrivena-prijetnja-u-BiH-2721.html> (2. september 2014).

Novosti.rs. 2013. Radončić: SDA i Bakir Izetbegović doveli vehabije u BiH (23. februar) Dostopno prek: <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:421211-Radoncic-SDA-i-Bakir-Izetbegovic-doveli-vehabije-u-BiH> (20. avgust 2016).

Nezavisne novine. 2005. Vehabije radikalizuju umjereni islam u BiH (20. november) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/dnevne/dogadjaji/dog11212005-03.php> (2. julij 2014).

--- 2010. Islamska zajednica koristi vehabije (28. avgust) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Islamska-zajednica-koristi-vehabije-66869.html> (2. september 2014).

--- 2011a. Vehabije kreću na Sarajevo (12. marec) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-krecu-na-Sarajevo-82447.html> (2. september 2014).

--- 2011b. Rođaci vehabije silovali staricu (15. julij) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/hronika/Rodjaci-vehabije-silovali-staricu-97758.html> (2. september 2014).

--- 2011c. Stručnjaci: Vehabije su prijetnja Balkanu (28. oktobar) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Strucnjaci-Vehabije-su-prijetnja-Balkanu/112499> (15. avgust 2016).

--- 2011č. Bijela Al kaida napala američku ambasadu, 29. oktobar. Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Bijela-Al-kaida-napala-americku-ambasadu-112514>.

html (1. september 2014).

--- 2013a. Radončić: SDA i Bakir Izetbegović doveli vehabije (23. februar) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Radoncic-SDA-i-Bakir-Izetbegovic-doveli-vehabije-181275.html> (2. september 2014).

--- 2013b. Vehabije iz BiH prijete Evropi (28. avgust) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-iz-BiH-prijete-Evropi/206830> (27. september 2016).

Oliver, Haneef James. 2003. *The 'Wahhabi' myth: dispelling prevalent fallacies and the fictitious link with Bin Laden*. Victoria: Trafford.

Omerdić, Muharem. 2005. *Imami šebidi: monografija*. Sarajevo: Udruženje ilmije islamske zajednice u BiH.

Oslobođenje. 2014. Poplave ujedinjaju: Vehabije pomagale Srbima iz dobojskih sela (28. maj). Dostopno prek: <http://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/poplave-ujedinjuju-vehabije-pomagale-srbima-iz-dobojskih-sela/108735> (19. avgust 2016).

Post, Jerrold M. 2011. Politična paranoja: destruktivni karizmatični voditelji, sovražna množična gibanja in privlačnost terorizma. *Dialogi* 47 (3-4): 8–21.

Potežica, Oliver. 2007. *Vehabije: između istine i predrasuda*. Beograd: »Filip Višnjić«.

Saff. 2011a. 44 eksperta za razvrat (28. oktobar). Dostopno prek: www.saff.ba/saffarhiva/303.pdf (17. september 2014).

--- 2011b. Ministar koji laže i potvara Saff (18. november). Dostopno prek: www.saff.ba/saffarhiva/304.pdf (17. september 2014).

--- 2013. Islamofobični portal Novinar.me (11. oktobar). Dostopno prek: www.saff.ba/saffarhiva/348.pdf (17. september 2014).

Saopćenje Službe za odnose s javnošću. 2012. Dostopno prek: http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=12679:saopenje-slube-za-odnose-s-javnou&catid=40:minine-vijesti (25. september 2014).

Schwartz, Stephen. 2001. This business all began in Saudi Arabia. *The Telegraph* (23. september) Dostopno prek: <http://www.telegraph.co.uk/comment/4265831/This-business-all-began-in-Saudi-Arabia.html> (18. september 2016).

Selimbegović, Vildana. 2006a. Vehabije osvajaju BiH. *BH Dani* 491 (10. november) Dostopno prek: <http://kliker.info/vehabije-osvajaju-bosnu-i-hercegovinu/> (2. julij 2014).

--- 2006b. Vehabije u BiH niko nije zvao. *BH Dani* 491 (10. november) Dostopno prek: <http://www.zerislam.com/artikulli.php?id=797> (9. julij 2014).

--- 2006c. Džihad na reisov način. *BH Dani* 494 (1. december) Dostopno prek: <https://www.bhdani.ba/portal/clanak/494/arhiva/dzihad-na-reisov-nacin-> (2. september 2014).

--- 2006č. Saopćenje Rijaseta je vrhunac reisovog beščašća. *BH Dani* 494 (1. december) Dostopno prek: <https://www.bhdani.ba/portal/clanak/494/arhiva/saopcenje-rijaseta-je-vrhunac-reisovog-bescasca-> (2. september 2014).

--- 2011a. Vehabije dolaze po tapiju na BiH. *Oslobodjenje* (5.–6. november) Dostopno prek: <http://www.oslobodjenje.ba/index.php?id=16952> (2. julij 2014).

--- 2011b. Zločin u Sarajevu nas tjera da se jakom BiH suprostavimo teror. *Oslobodjenje* (8. november) Dostopno prek: <http://www.oslobodjenje.ba/index.php?id=3653> (2. september 2014).

Sladojević, Dragan. 2011. Vehabije ponovo siju strah u BiH. *Nezavisne novine* (25. april) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-ponovo-siju-strah-u-BiH-87401.html> (2. september 2014).

--- 2012. Vehabije »osvajaju« entitetsku granicu. *Nezavisne novine* (2. oktobar) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-osvajaju-entitetsku-granicu-161265.html> (2. julij 2014).

--- 2013a. Vehabije bi harač od Srba i Hrvata. *Nezavisne novine* (18. februar). Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-bi-harac-od-Srba-i-Hrvata/180409> (16. avgust 2016).

--- 2013b. Vehabije na Facebooku vrbuju hiljade mladih. *Nezavisne novine* (5. julij) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/drustvo/Vehabije-na-Facebooku-vrbuju-hiljade-mladih-199212.html> (2. september 2014).

--- 2014. Vehabije. *Nezavisne novine* (18. februar) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/index/nezavisnistav/Vehabije-231771.html> (2. september 2014).

--- 2015. Vehabije pod budnim okom policije. *Nezavisne novine* (30. april) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-pod-budnim-okom-policije/302731> (19. avgust 2016).

--- 2016a. Vehabije ne odustaju od nelegalnog džemata. *Nezavisne novine* (16. januar) Dostopna prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/CITAJTE-U-NEZAVISNIM-Vehabije-ne-odustaju-od-nelegalnog-dzemata/348218> (17. avgust 2016).

--- 2016b. Kod Cazina nič leglo vehabija jače od Maoče. *Nezavisne novine* (7. junij) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Kod-Cazina-nice-leglo-vehabija-jace-od-Maoce/373020> (19. avgust 2016).

--- 2016c. Terorista Jašarević vrbuje zatvorenike u KPZ Zenica za vehabije. *Nezavisne novine* (6. julij) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Terorista-Jasarevic-vrbuje-zatvorenike-u-KPZ-Zenica-za-vehabije/377566> (19. avgust 2016).

Slobodna Bosna. 2007. Vehabije ne treba olako shvatiti (18. januar). Dostopno prek: <http://idoc.ba/digitalarchive/public/index.cfm?fuseaction=serve&elementid=302156> (2. september 2014).

--- 2013a. Šerijatska policija u sarajevu: Djevojke napadnute na Breki jer je njihovo odijevanje ocijenjeno "neprikladnim" (23. julij) Dostopno prek: http://www.slobodna-bosna.ba/vijest/9459/serijatska_policija_u_sarajevu_djevojke_napadnute_na_breki_jer_je_njihovo_odijevanje_ocijenjeno_neprikladnim.html (2. september 2014).

--- 2013b. EKSKLUZIVNO Edinin bijeg iz vehabijskog pakla (2. avgust) Dostopno prek: http://www.slobodna-bosna.ba/vijest/10193/ekskluzivno_edinin_bijeg_iz_vehabijskog_pakla.html (14. avgust 2016).

--- 2014. Vehabije u deželi: Bilal Bosnić vrbovao pristalice i u Ljubljani. (5. september) Dostopno prek: http://www.slobodna-bosna.ba/vijest/16136/vehabije_u_dezeli_bilal_bosnic_vrbovao_pristalice_i_u_ljubljani.html (19. avgust 2016).

Sultanova, Shahla. b. 1. *The Criminal Portrayal of Wahhabis: Representations of "Wahhabism" in Azerbaijani Mainstream Media*. Dostopno prek: <http://archive.atlantic-community.org/app/webroot/files/articlepdf/WahhabismCriminalPicture.pdf> (22. september 2016).

ISJ ZRC SAZU: *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Dostopno prek: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (20. avgust 2016).

Šajinović, Dejan. 2012a. SIPA motri vehabije u selu Ošve, kod Maglaja. *Nezavisne novine* (7. april) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/SIPA-motri-vehabije-u-selu-Osve-kod-Maglaja/135915> (19. avgust 2016).

--- 2012b. Vehabije iz BiH vrbuju muslimane u Štuttgartu. *Nezavisne novine* (20. april) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-iz-BiH-vrbuju-muslimane-u-Stuttgartu-137683.html> (2. september 2014).

Šarac, Jasmina. 2007. Vehabije siju strah. *Nezavisne novine* (18. februar) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Vehabije-siju-strah-6015.html> (2. september 2014).

Tanasić, Novak. 2006. Vehabije motkama pretukle mladića. *Nezavisne novine* (16. julij) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/dnevne/crnahronika/cr07172006-01.php> (23. julij 2014).

Tatarević, Majda. 2013. Svaki dan nas je sve više i više. *BH Dani* 825 (5. april) Dostopno prek: <https://www.bhdani.ba/portal/clanak/825/arhiva/svaki-dan-nas-je-sve-vise-i-vise> (2. september 2014).

Terzić, Almir. 2012. Vehabije su kriminalci i narkomani. *Oslobodjenje* (27. marec). Dostopno prek: <http://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/vehabije-su-kriminalci-i-narkomani/35206> (19. avgust 2016).

Troha, Tadej. 2005. Schreberjev teološki materializem. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 43 (3/4): 11–39.

--- 2007. Deleuze, smisel, glagol, Schreber: nemogoča serija. *Filozofski vestnik* 28 (3): 159–172.

Valenčič, Erik. 2008. Islam ni vojaško-politični pakt. *Mladina* (21). Dostopno prek: <http://www.mladina.si/43570/islam-ni-vojasko-politichni-pakt/> (15. junij 2014).

Velikonja, Mitja. 1996. *Masade duba: razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

--- 1998. *Bosanski religijski mozaiki: religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

--- 2002. In hoc signo vinces: verski simbolizem v vojnah na Balkanu 1991–1995. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 30 (209–210): 193–206.

--- 2003. *Mitografije sedanjosti: študije primerov sodobnih političnih mitologij*. Ljubljana: Študentska založba.

Vežjak, Boris. 2010. *Paranoja, manipulacija in racionalnost: o psibopolitiki zarot, sovraštva in poniževanja razuma*. Ljubljana: Liberalna akademija.

--- 2011. Kulturna in politična paranoja: uredniški uvodnik. *Dialogi* 47 (3–4): 3–7.

--- 2013. Paranoidnost in družbena realnost. *Psihološki inkubator* 2 (3): 32–35.

Vezovnik, Andreja. 2008. Kritična diskurzivna analiza v kontekstu sodobnih diskurzivnih teorij. *Družboslovne razprave* 24 (57): 79–96.

Vlajki, Emil. 2010. Tko su prave vehabije. *Nezavisne novine* (5. februar) Dostopno prek: <http://www.nezavisne.com/index/kolumne/Tko-su-prave-Vehabije-52730.html> (2. september 2014).

Volkan, Namik D.. 1985. The Need to Have Enemies and Allies: A Developmental Approach. *Political Psychology* 6 (2): 219–247.

Vrcan, Srđan 2003. "Religija i politika – Simptomatični primjer bivše Jugoslavije devedesetih godina 20. stoljeća", *Republika* XV (320–321).

Žižek, Slavoj. 2001. Dobrodošli v puščavi resničnosti. *Mladina* (24. september).

--- 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2009. *First as tragedy, then as farce*. London; New York: Verso.

--- 2011. *Poskusiti znova - spodleteti bolje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.