

**"TO JE TKO, KT EN JOHAN, RECIMO EN JOHAN,
AMPAK JE MUSLIMAN":
BOŠNJAŠKI DISKURZI O ISLAMU V SLOVENIJI¹**

"THIS IS LIKE JOHAN, LET'S SAY A JOHAN, BUT WHO IS A MOSLEM: DISCOURSES ABOUT ISLAM AMONG BOSNIACS IN SLOVENIA

The article brings the first results of a field research carried out among Bosniacs at Jesenice and in Ljubljana in the period between November 2003 and November 2004. It focuses on the processes of the setting up of group cohesiveness among those Bosniacs living in Slovenia, for whom the discourse on Islam is an important attribute of their group identity. The research deals with the analysis of meanings Bosniacs of different generations attribute to Islam, as well as with the complex social processes affecting attitudes towards Islam. According to the field research results the attitude towards Islam among Bosniacs depends upon two primary topical contexts. On the one hand the war in Bosnia and Herzegovina influenced the attitude of Bosniacs towards other groups that acted as "ethnic enemies" during the war, even if in diaspora, while on the other hand, due to the growing islamophobia in Slovenia, Bosniacs are somewhat reluctant to openly demonstrate their ethnic adherence. The article describes manifestations of different self-representations of the Bosniac identity in the light of these two topical contexts, showing how - through different declarations regarding Islam - different meanings of Islam are being shaped, and thereby also social boundaries of their community.

Keywords: Bosniacs, Slovenia, identity formation, Islam

Članek predstavlja prve rezultate terenske raziskave, ki sem jo opravila med Bošnjaki na Jesenicah in v Ljubljani v času med novembrom 2003 in novembrom 2004. V njem se osredotočam na procese vzpostavljanja skupinske kohezivnosti med Bošnjaki v Sloveniji, ki gojijo diskurz o islamu kot pomembnem znaku njihove skupinske identitete. V raziskavi sem se posvetila analizi pomenov, ki jih Bošnjaki različnih generacij pripisujejo islamu, prav tako pa tudi kompleksnim družbenim procesom, ki izrekanja o islamu pogojujejo. Izsledki terenske raziskave kažejo, da je odnos do islama med Bošnjaki pogojen z dvema osrednjima topičnima kontekstoma. Na eni strani je vojna v Bosni in Hercegovini vplivala na odnose Bošnjakov do drugih skupin, ki so med vojno nastopale kot "etnični sovražniki" tudi v diaspori, na drugi strani pa Bošnjaki tudi zaradi naraščajoče islamofobije v Sloveniji neradi preveč odkrito poudarjajo svoje religiozne pripadnosti. Članek prikazuje, kako se pred kuliso teh dveh topičnih kontekstov manifestirajo različne samoreprezentacije bošnjaške identitete, obenem pa tudi, kako se skozi različna izrekanja o islamu med Bošnjaki konstruirajo pomeni o islamu in s tem družbene meje njihove skupnosti.

Ključne besede: Bošnjaki, Slovenija, oblikovanje identitet, islam

UVOD

Človeške identitete se izoblikujejo v družbenih procesih. Vsi ljudje kot posamezniki se zato nujno pozicionirajo v razmerju do različnih družbenih meja, družbene meje pa predstavljajo bolj ali manj trajne stabilizacije pomenov v družbenih procesih (prim. Šumi 2000, 175-192). Zaradi tega so samoreprezentacije posameznikov in skupin venomer ujete v pogajanja z nosilci konkurenčnih reprezentacij in pomenov. Družbene meje pa ne razmejujejo le različnih pomenov v odnosu do npr. etničnosti, temveč se manifestirajo tudi v konfrontacijah znotraj skupin, do katerih prihaja v procesih vzpostavljanja skupinske kohezivnosti.

Članek se osredotoča na procese takega vzpostavljanja kohezivnosti med Bošnjaki v Sloveniji, ki gojijo diskurz o islamu kot bistvenem znaku njihove skupinske identitete. Nakazal bo razvejanost, razhajanja, kontroverze in konflikte v tem govorjenju o bošnjaštvu. Analiza bo pokazala, kako se skozi različna izrekanja o islamu med Bošnjaki konstruirajo pomeni in s tem meje njihove skupnosti.

Pričujoča razprava temelji na izsledkih terenskega raziskovanja, ki sem ga izvedla v času med novembrom 2003 in novembrom 2004 med približno štirideseetimi Bošnjaki na Jesenicah in v Ljubljani.² V raziskavi sem se posvetila analizi pomenov, ki jih Bošnjaki različnih generacij pripisujejo islamu in družbenim procesom, ki ta izrekanja o islamu pogojujejo.

Izsledki terenske raziskave kažejo, da je odnos do islama med Bošnjaki pogojen z dvema osrednjima topičnima kontekstoma. Na eni strani je vojna v Bosni in Hercegovini vplivala na odnose Bošnjakov do drugih skupin, ki so med vojno nastopale kot "etnični sovražniki" tudi v diaspori, na drugi strani pa Bošnjaki tudi zaradi naraščajoče islamofobije v Sloveniji neradi preveč odkrito poudarjajo svoje religiozne pripadnosti. Članek prikazuje, kako se pred kuliso teh dveh topičnih kontekstov manifestirajo različne samoreprezentacije bošnjaške identitete.

* * *

¹ Članek predstavlja popravljeno, dopolnjeno in delno spremenjeno verzijo članka, ki je prvotno izšel v angleščini z naslovom *Changing Contexts and Redefinitions of Identity among Bosniaks in Slovenia*, v francoski reviji *Balkanologie* (št. 2, let. 2005). Pri nastajanju prve verzije mi je poleg Xavierja Bougarela pomagal tudi moj mentor pri doktoratu, Bojan Baskar, za kar se mu najlepše zahvaljujem. Pri kasnejši temeljiti preobrazbi tega članka mi je, s komentarji na izvorno in tudi kasnejše verzije teksta, z nasveti in skozi debato, v kateri so bila bistveno pretresena moja stališča, nesebično pomagala moja raziskovalna mentorica pri doktoratu, Irena Šumi. Za njen trud, natančnost, zavzetost in potrpežljivost se ji od srca zahvaljujem. Poleg tega pa bi se rada zahvalila tudi prijateljici Alenki Janko-Spreizer, ki si je vzela čas in mi pomagala v fazi, ko je bilo moje misli potrebno spraviti iz amorfne agregatnega stanja v bolj konkretno obliko.

² Glede na zadnji popis prebivalstva (2002) na Jesenicah živi 3,885 konfesionalnih muslimanov (20% lokalne populacije), v Ljubljani pa 13,628 (5 %).

OD MILETA DO “NACIJE”: KRATKA POLITIČNA ZGODOVINA TREH BOSANSKIH SKUPIN

Tone Bringa (1995, 35) poroča, da so informatorji v Dolini, v vasi v osrednji Bosni, kjer so pred vojno živeli muslimani in katoliki, izraza *nacija* in *vijera* uporabljali kot sinonima: če te je kdo spraševal o tvoji “*naciji*”, je bilo veliko verjetneje, da ga je zanimala tvoja vera, ne nacionalnost. Ko je Tone Bringa prišla v Dolino, je na to vprašanje odgovorila rekoč, da je Norvežanka, medtem ko so vaščani od nje pričakovali, da se bo opredelila kot protestantka. Avtorica s to zgodbo želi pokazati, da so se ljudje v Dolini ob času njenega terenskega dela razmejevali glede na verske pripadnosti, in da jim je razlika v pripadanju posamezni veroizpovedi predstavljala poseben tip etnične razlike. Bringa izraz *nacija*, ki so ga uporabljali ljudje v Dolini za označevanje svoje pripadnosti posameznim verskim skupinam, zaradi tega pojmuje kot oznako za razločene “etno-religiozne” bosanske skupine (Bringa 1997, 36).

Tone Bringa in Ružica Čičak-Chand takšna razmejevanja na osnovi verske pripadnosti v sodobni Bosni razumeta kot dediščino otomanskega miletskega sistema, ki je prebivalce Bosne delil v ločene administrativne skupine na osnovi religioznih pripadnosti in tako bistveno utrdil meje med takimi skupinami. Trdita, da naj bi se dediščina miletskega sistema manifestirala v sodobnem sovpadanju pripadnosti posameznim religijam in nacionalnim opredelitvam Muslimani³, Srbi, Hrvati (Bringa 1997, 34-35; Čičak-Chand 1999, 266-269).⁴

Nekateri zgodovinarji namreč navajajo, da so se pravoslavni in katoliški Bosanci pod vplivom nacionalnih ideologij, ki naj bi se sredi 19. stoletja širile v Bosno s Hrvaške in Srbije, pričeli šele v poznem 19. stoletju opredeljevati z nacionalnimi oznakami Srbi in Hrvati. Ločene religijske pripadnosti, ki jih je ustvaril miletski sistem, naj bi bile tako izkoriščene v hrvaških in srbskih nacionalističnih projektih 19. stoletja. Bosanski pravoslavci in katoliki naj bi bili zaradi religijskega sovpadanja s Srbi oziroma Hrvati s strani nosilcev teh ideologij zagledani kot Srbi, oziroma Hrvati (Malcolm 1996, XXIII, 1-9, 12, 148-149, 199-200, 235; Bojić 2001, 31-38).

Z začetkom razpada Jugoslavije, konec 20. stoletja, je postalo vprašanje izvorov treh na ta način razločenih bosanskih etničnih skupin predmet nacionalističnih teženj, katerih retorika je zgodovino Bosne in Hercegovine pogosto obravnavala v okviru srbskega ali hrvaškega nacionalističnega referenčnega okvira.

* * *

³ Muslimanom so v Jugoslaviji uradno priznali status naroda leta 1971. Do leta 1993 je oznaka Musliman (z veliko začetnico) označevala srbohrvaško govoreče muslimane v Bosni in Hercegovini.

⁴ Miletski sistem je bil družbenoorganizacijska oblika v celotnem Otomanskem imperiju, torej ni bil specifičen le za Bosno.

V srbskih in hrvaških nacionalističnih diskurzih so bili muslimani praviloma predstavljeni kot islamizirani katoliki ali pravoslavci, ki naj bi pozabili na svoje hrvaške oziroma srbske "korenine" (Bringa 1995, 24-26). Po drugi strani pa je muslimanski nacionalistični diskurz večkrat izpostavljala, da so muslimani potomci pripadnikov srednjeveške Bosanske cerkve, ki naj bi se množično spreobrili v islam ter naj bi bili, v nasprotju s Srbi in Hrvati, ki naj bi se v Bosno priselili kasneje, po otomanskem podjarmljenju, tako edini "avtohton narod" v Bosni in Hercegovini (Velikonja 2002, 196-197).⁵

Politolog Xavier Bougarel tako navaja, da so septembra 1990 posvetni muslimanski intelektualci zaradi hrvaških in srbskih nacionalističnih oporekanj zgodovinske kontinuitete muslimanom na teritoriju Bosne in Hercegovine predlagali spremembo: namesto nacionalističnim manipulacijam podvrženega etničnega imena Musliman so predlagali oznako Bošnjak (Bougarel 1999c, 49), ki naj bi bila primarno namenjena označevanju Muslimanov, ne bi pa, vsaj ne eksplicitno, izključevala nikogar, ki bi se hotel identificirati kot Bošnjak (Kržišnik-Bukić 1996, 45). Bougarel navaja, da so se zamenjavi nacionalnega imena sprva zoperstavili predstavniki panislamističnega gibanja znotraj Stranke demokratične akcije (SDA). Ti so namreč v skladu s panislamistično ideologijo vztrajali na islamu kot osrednjem elementu nacionalne identitete Muslimanov (Bougarel 1999c, 49) in zamenjavo nacionalnega poimenovanja videli kot znak "sekularizacije" Muslimanov (Bougarel 1999a, 48). Tri leta kasneje, 27. septembra 1993, je nacionalno ime Bošnjak sprejel prvi Bošnjaški sabor (*Bošnjački sabor*). Spremembo je utemeljila resolucija, katere namera naj bi bila

... vrniti našemu narodu njegovo zgodovinsko in nacionalno ime Bošnjaki^[6], s čimer se tesno zavežemo naši domovini Bosni in njeni tradicionalni suverenosti, bosanskemu jeziku in celotni duhovni tradiciji naše zgodovine (gl.: Deklaracija, v: VKBI 2002, 161).

Marca 1994 je Ustava Federacije Bosne in Hercegovine sprejela nacionalno oznako Bošnjak, ki je bila jasno opredeljena nasproti nacionalni oznaki Hrvat, kar

* * *

⁵ Na tej točki moram opozoriti, da so zgodovinski viri bolj naklonjeni tezi, ki pravi, da gre za debato o južnoslovanskem narodu, ki je bil, celo preden so Otomani osvojili to ozemlje, razdeljen na tri religiozne skupine, katolike, pravoslavce in bogomile (Malcolm 1996, 12), in pri katerem spreobrnitve niso potekale enosmerno v islam, kot je to pogosto predstavljeno v nacionalističnih diskurzih. Tako bogomili kot tudi katoliki in pravoslavci naj bi se konvertirali v islam, do "obratov" pa naj bi prihajalo tudi med "njimi samimi" (Fine 1975).

⁶ Izraz Bošnjak je bil prvič omenjen v dokumentu iz 12. stoletja (1166). V nekaterih otomanskih virih se je nanašal na prebivalce Bosne katerekoli veroizpovedi, včasih pa tudi zgolj na bosanske muslimane. Izraz je tesno povezan z zgodovinsko tradicijo neodvisne bosanske države in njenih prebivalcev ne glede na njihovo veroizpoved, naj bo ta islamska, katoliška ali pravoslavna. Kot nacionalni koncept se kot alternativa hrvaškim in srbskim nacionalnim ideologijam ni pojavil vse do druge polovice 19. stoletja (Bojić 2001, 7-31, Bringa 1995, 50-51).

pomeni, da je postala nova uradna nacionalna oznaka, ki se je nanašala izključno na muslimane. Skupine, opredeljene na osnovi veroizpovedi še v času otomanskega miletskega sistema, je politika z "vztrajanjem panislamistov na islamu kot osrednjem elementu bošnjaške identitete" (Bougarel 1999c, 48) opredelila kot nacionalne skupnosti, ki naj bi jih bistveno določala zgodovinska pripadnost trem različnim verstvom v Bosni.

MEDVOJNA AVTORITARNA REISLAMIZACIJA IN POVOJNA BOŠNJAŠKA IDENTITETA

Nacionalistični politični diskurzi, mediji in nekatere znanstvene, s primordializmom navdahnjene interpretacije zadnje vojne v Bosni in Hercegovini sugerirajo, da so etnične skupine samonapajajoče in samoperpetuirajoče se, medtem ko npr. analitski, sinhronistični modeli pojasnjujejo, da se etničnost kot tip radikalno razločevalnega družbenega procesa konstruira le v socialnih procesih, v katerih se člani ene skupine vzajemno prepoznavajo za neprehodno različne od članov druge skupine (prim. Barth 1969, Eriksen 1993; Šumi 2000). Čeprav je vojno in z njo t. i. etnično čiščenje⁷ neposredno pobudil politični nacionalizem, je bila ta vojna bolj pogosto kot ne interpretirana kot etnična ali religiozna, kot posledica razlik in nekompatibilnosti narodov in kultur, kot povratek starodavnih mitov, sle po maščevanju zaradi zgodovinskih krivic, ali celo kot logična posledica naravne nasilnosti, krvoločnosti balkanskih narodov (Velikonja 2002, 193). Analitsko gledanje te dogodke vidi drugače: etnična razlika mora biti utemeljena na razlikovanju, ki ga akterji razumejo kot razliko "od vedno": politike ekskluzivističnih nacionalizmov so tiste, ki tako razlikovanje lahko priženejo do oboroženega spopada. Nikakor torej ne gre za nekakšno prirojeno sovraštvo, ki naj bi ga eni do drugih kratkomalo gojili že od nekdej.

Cornelia Sorabji je mnenja, da je ravno nacionalizem sprožil procese, v katerih je med ljudmi prišlo do identitetnih premen. Mnenje, da je bila vojna notranja zadeva Bosne in Hercegovine, in da naj bi se Muslimani, Srbi in Hrvatje, spodbujeni z vrojenim, nebrzdanim sovraštvom eden do drugega, bojevali v nedogled, naj bi temeljilo ravno na esencialističnem prepričanju, da so etnične skupine samozadostne ter da se identitetno napajajo iz samih sebe. Mednarodna skupnost naj bi v skladu s takim esencialističnim gledanjem vojno pojmovala kot notranjo stvar države in se zato začetkoma vanjo ni vmešala. Nenazadnje naj bi ravno to neposredovanje vplivalo tudi na dinamiko vojne v regiji. Izogibanje posredovanju naj

* * *

⁷ Termin se po Cathie Carmichael uporablja v najširšem pomenu in vključuje vse oblike "medetničnega" nasilja, od pobojev, posilstev, mučenja do prisilnih migracij ljudi ali določene etnične skupine z določenega teritorija (Carmichael 2002, 2).

bi zagotovilo legitimiteto esencialističnemu pojmovanju etničnih skupin in nacionalističnim voditeljem, kar naj bi pripeljalo do zmagoslavja etničnih kategorij nad vsemi drugimi možnimi načini razumevanja konflikta (Sorabji 1993, 33-35). To pomeni, da so bile bosanske identitete v resnici izpogajane v teku samega konflikta, ta konflikt pa jih je tudi temeljito preuredil.

Kot prikazujeta etnografiji Tone Bringa in Cornelia Sorabji, v predvojni Bosni tudi razlik v veroizpovedi mnogi niso zaznavali kot etnične. Razmejevanje na osnovi verstva je bilo prisotno predvsem na podeželju, o čemer priča etnografija Tone Bringa, ki navaja, da je bila večina zakonov na podeželju sklenjenih med člani iste veroizpovedi, kjer so ljudje večinoma spoštovali pravilo, ki prepoveduje poroko med muslimani in kristjani.⁸ "Mešane" poroke so bile na podeželju tako praviloma izjema (Bringa 1995, 16, 72, 92-93, 162-6), medtem ko Cornelia Sorabji navaja, da v predvojnem Sarajevu verska pripadnost ni igrala vloge etničnega razlikovalca, in da so v procesih družbenih razmejevanj med ljudmi veliko večjo vlogo igrale razlike v razredu ali v statusu, v ruralnem ali urbanem izvoru, v dostopu do sredstev ipd. (Sorabji 1993, 35). Podobno menijo tudi sogovorniki Irene Šumi, ki jih je slovenska država ob začetku vojne kot slovenske državljane evakuirala v Slovenijo. Ti so v pogovorih zagotavljali, da se je v predvojnem Sarajevu najbolj neprehodna družbena meja zgradila med družbenimi razredi in ne med pripadniki različnih verstev oziroma "nacij" (Šumi 2001, 16).

Kot navaja Cornelia Sorabji, ljudje vojne v Bosni sprva tudi niso razumeli kot vojne med pripadniki različnih ver ali "nacij". Ob pričetku obleganja Sarajeva naj bi tamošnji muslimani napad interpretirali kot konflikt med urbano civiliziranostjo in ruralnim nazadnjaštvom, napadalce pa so opisovali kot "kmete", "kriminalce", "huligane" ali zgolj kot "njih" – nikoli pa ne kot "Srbe", kot naj bi se dogajalo kasneje. Tudi sogovorniki Irene Šumi navajajo, da so bile "medetnične" meje definirane in vzdrževane skozi naščuvano sovraštvo, ki so ga sproducirali nacionalizmi, in nikakor ne spontano porojene med ljudmi v Bosni in Hercegovini (Šumi 2001, 14), poleg tega pa tudi, da se slednje v urbanem okolju med izobraženci po večini niso vzpostavile niti v vojnem času. Sosedje vseh "narodnosti", Srbi, Hrvati, Muslimani in drugi, oziroma katoliki, pravoslavci, muslimani in Judje so po izkušnjah večine njenih sogovornikov ohranili medsebojno lojalnost, ali pa so celo nanovo vzpostavili solidarnostne odnose v razmerah vojnega pomanjkanja in ogroženosti življenj (Šumi 2001, 16).

* * *

⁸ Res je, da šeriatsko pravo poroko med muslimanko in nemuslimanom obravnava kot *haram* (prepovedano), medtem ko dopušča poroko med muslimanom in nemuslimanko (kristjanko ali Judinjo). Vseeno pa, kot kaže etnografska evidenca, "medetnična" poroka v ruralnih delih Bosne generalno ni bila najbolj zaželjena. Kot navaja Tone Bringa, so bili razlogi povsem praktične narave. Po poroki je namreč novoporočeni par živel v hiši ženinove družine, ki je bila običajno nezaupljiva do ženine sposobnosti vzgajanja otrok v skladu z islamsko tradicijo (Bringa 1995, 163-164).

Ruralni Muslimani in Hrvati iz Doline so prav tako imeli lastno videnje dogodkov. Tone Bringa npr. navaja, kako so ji informatorji v vasi razložili, da

... kolikor se le lahko spomnimo, smo vedno živeli skupaj in vedno smo se razumeli; to, kar se dogaja zdaj, pa je spodbudilo nekaj, kar je močnejše od nas (Bringa 1995, 16).

Vprašali so jo celo, ali je v njenih terenskih zapiskih iz poznih osemdesetih moč najti karkoli, kar bi lahko napovedovalo dogodke, ki so sledili v nekaj naslednjih letih.

Vojna in razločevalni procesi, povezani z njo, so tisti, ki so v ospredje postavili vprašanje sodobne bošnjaške identitete. Kot navaja Cornelia Sorabji, naj bi ljudje pred vojno v urbanih okoljih Bosne islam prakticirali na izrazito ohlapen, sekulariziran način. Ljudje naj bi ga razumeli v prvi vrsti kot moralni kod, ki normira vsakdanje vedenje, medtem ko naj bi se jim ritualne prakse, povezane z njim, zdele manj pomembne. Tako je bila po njenih opažanjih oseba, ki doma ni vzdrževala čistoče, izkazovala gostoljubnosti ali se vzdržala opravljalnosti, deležna večjega prezira kot nekdo, ki se v času *ramadana* (muslimanski sveti mesec posta) ni posil ali ni redno opravljal molitev (prim. Sorabji 1993, 34). Avtorica te vrednote primerja s tistimi v neislamskih družbah. Pravi, da naj bi raziskovalci tak specifičen dialog med islamom in širšim družbenim okoljem opazili tudi v drugih socialističnih državah, kjer naj bi bil v nenaklonjenih ali celo odprto represivnih režimih porojen iz nujnosti, hkrati pa opozarja, da tega ne bi smeli razumeti izključno kot prilagoditve na politične okoliščine. Kot moralni sistem naj bi islam – ta vseprežemajoča religija, ki se ne prakticira le v mošaji, temveč opredeljuje vse vidike družbenega in ekonomskega življenja – po njenem lahko interpretirali tudi v razmerju do drugih moralnih sistemov (Sorabji 1993: 34, 1989: 86-117). Kakorkoli, sekularizirane in v kulturni kod prevedene verske prakse se po mojih opažanjih med obiski pri Bošnjakih v Bosni niso izpele skupaj z enopartijskim socialističnim sistemom, in so žive še danes. Vseeno pa to ne pomeni, da se po vojni odnos do islama med ljudmi ni spremenil, oz. da se ni spremenilo pozicioniranje islama v identitetnih procesih.

Spremembe v odnosu do islama med Bošnjaki so pogosto razlagali kot spontano reislamizacijo, ki je nastopila kot posledica vojne. A vprašanja, ki se zastavljajo, so: kaj sploh pojmujejo z reislamizacijo? Kaj razumemo kot njeno manifestacijo? Kdo o njej govori in s katere pozicije? Kot navaja Xavier Bougarel, je bila reislamizacija v Bosni avtoritarne narave, kar pomeni, da so jo "podprli" politični krogi, ki so si zelo prizadevali, da bi vojno in genocid predstavili kot posledico neskladja med religijami oz. "nacijami" (prim. Bougarel 1999a, 46-49, 1999b, 46-49, 1999c, 48-50, 2002, 207-216). Kot navaja Mitja Velikonja, je bila med vojno zloraba verskih ikonografij, simbolov in sploh raba parareligiozne in mitske retorike

značilna za vse tri vpletene strani (Velikonja 2002, 194). Vrcan (2001, 25-34) opisuje vzpostavitev povezave med nacionalističnimi strankami in verskimi institucijami, ter procese politizacije religije. Ivana Maček, ki je svojo terensko raziskavo opravljala v okupiranem Sarajevu navaja, da je bošnjaška stran islam uporabljala kot znak identitete, da so bili islamski religiozni simboli uporabljeni kot nacionalni, Islamsko skupnost (*Islamska zajednica*) pa so instrumentalizirale politične elite, zlasti Stranka demokratične akcije (SDA). V nekaterih vojaških enotah so vojaki uporabljali religiozne simbole, kakršni so polmesec, zelena barva in koranski verzi ter jih kot okrasje nosili na uniformah (pripone z religioznimi motivi, zelene naglavne trakove, tako z verzi iz Korana kot tudi brez). Islamski simboli so bili pritrjeni tudi na orožje in zastave. V nekaterih primerih se je celoten oblačilni kod podredil religiozni prepoznavi, npr. ko so si vojaki pričeli puščati brade in nositi parahistorična islamska oblačila. Oblikovane so bile tudi posebne muslimanske vojaške enote s pomensko zelo razločnimi imeni, npr. *Muslimanske oslobodilačke snage* (Muslimanske osvobodilne sile), *Zelena legija*, *Muslimanske brigade*. V teh enotah so spoštovali islamski religiozni kodeks, večina je imela tudi svoje *imame* (islamske duhovnike) (Maček 2000, 201-203).

Velikonja in Bougarel pišeta, da je bila avtoritarna reislamizacija razvidna tudi v uvajanju rabe religioznih gesel (arabsko: *Allahu Ekber!*, Bog je največji), pozdravov (arabsko: *Selam alejkum!*) in medsebojnega naslavljanja med Bošnjaki v skladu z islamsko doktrino ("bratje" in "sestre"). Največji verski prazniki (*ramadanski bajram*, *kurban bajram*, dan bitke pri Badru, *lejletu-l-kadr*⁹) so postali državni, prizorišča zgodovinskih ali verskih dogodkov pa so postala destinacije religiozno-nacionalističnih romanj in obredov. Interpretacije vojne skozi diskurz vere naj bi imele velik vpliv: bosanske muslimane so vseskozi prepričevali, da rešujejo muslimanski svet, in da se žrtvujejo za njegovo rešitev. Padli muslimanski vojaki so postali *šehidi* (arabsko: *shahid*, padli za islam). Tako niso bojevali le patriotske vojne, temveč *džihad* (arabsko: *jihad*, sveta vojna), medtem ko so sovražniki postali *križari* (križarji; prim. Velikonja 2002, 198-199, Bougarel 1999a, 48, 1999b, 49, 1999c, 49). Ker se je mednarodna skupnost vzdržala posredovanja v vojni, je bilo genocid nad muslimani mogoče interpretirati v perspektivi zgodovinske evropske nagnjenosti k zatiranju muslimanskega sveta in splošne averzije do islama. Vojna je bila s tem kot verska dojeta tudi v muslimanskem svetu (glej npr. Behdžet 2004), kar je mnoge prostovoljce iz muslimanskih držav in evropskih muslimanskih diaspor prepričalo v odhod v Bosno, kamor so odšli bojevati *džihad* proti "krščanski represiji" (prim. Maček 2000, 204-205).

* * *

⁹ *Ramadanski bajram* (arabsko: *eid al-fitr*, praznik ob koncu posta) označuje konec svetega meseca *ramadana*; *kurban bajram* (arabsko: *eid al-adha*, praznik žrtvovanja) slavi Abrahamovo žrtvovanje in *lejletu-l-kadr* (arabsko: *laylat al-qadr*; noč usode) slavi noč, ko je prerok Mohamed začel prejemati božje objave Korana.

Vojna v Bosni je torej nedvomno repositionirala bošnjaški odnos do islama, ki je za mnoge sčasoma dejansko postal od bošnjaštva nerazločljiva lastnost skupine. Ravno tako je do repositioniranja v odnosu do verstev prišlo med pripadniki drugih dveh v vojno vpletenih strani – med pravoslavni Srbi in katoliškimi Hrvati. Vojne grozote in medvojni esencialistični diskurzi so identiteta izrekanja radikalno preuredili. Bosanske povojne identitete so tako učinek predvojnih, vojnih in povojnih nacionalističnih diskurzov. Javnomnenjska raziskava, izvedena v Bosni in Hercegovini leta 1988 je pokazala, da se je 55,8 % Hrvatov, 37,3 % Muslimanov, 18,6 % Srbov in 2,3 % Jugoslovanov opredelilo za verujoče (Bakić 1994. v: Velikonja 2002, 197). Deset let kasneje je število verujočih drastično naraslo: v Federaciji Bosne in Hercegovine se je 89,5 % Hrvatov in 78,3 % Bošnjakov opredelilo za verujoče (Vrcan 2001, v: Velikonja 2002, 197). Raziskava, ki so jo izvedli v okolici Doboja leta 2000 je pokazala, da se je 88 % Hrvatov, 84,8 % Bošnjakov, in 81,6 % Srbov opredelilo za zelo ali srednje verujoče (Krajina 2001, 248).¹⁰ Raziskava, ki jo je izvedla Dijana Krajina, pokaže porast religioznosti, ki se manifestira v različnih oblikah, kot npr. v povečani stopnji samoopredeljevanja za vernika, v poudarjeni prisotnosti verske ikonografije po domovih, v bolj razširjenem spoštovanju verskih praznikov, v bolj intenzivnem izvajanju verskih praks, tako doma kot tudi v mošejah ali cerkvah, in v bolj doslednem izvajanju temeljnih verskih predpisov. Morda najpomembnejša ugotovitev te raziskave pa je, da se verske in nacionalne samoidentifikacije v sodobni Bosni in Hercegovini skoraj popolnoma prekrivajo, ter da se polovica tistih, ki trdijo, da so verniki, pred vojno ni opredeljevala za verujoče, zdaj pa kažejo skrajno nagnjenost k religioznemu ekskluzivizmu npr. pri sklepanju prijateljstev in zakonskih zvez; njihova politična prepričanja pa so najbližja tistim nacionalističnim strankam, ki so zagovarjale religiozno interpretacijo vojne.

PERCEPCIJE ISLAMA IN MUSLIMANOV V SLOVENIJI

V Slovenijo je bil islam "uvožen" v času socialističnega režima. Takrat je Slovenija za ljudi iz preostalih republik Jugoslavije predstavljala republiko priseljevanja. V večjem številu so, predvsem zaradi ekonomskih razlogov, v slovenska industrijska mesta prihajali v poznih šestdesetih in v drugi polovici sedemdesetih. Kot navaja ekonomist Janez Malačič, naj bi jugoslovanske t. i. "notranje migracije" imele podporo na institucionalni ravni, narekoval pa naj bi jih je tako ekonomski kot

* * *

¹⁰ Mitja Velikonja (2002, 197), po katerem povzeman, natančnejših podatkov o izvedenih raziskavah ne opredeli. Dijana Krajina pa je raziskavo izvedla februarja 2000, v danes homogeno srbskem Doboju in v okoliških bošnjaških in hrvaških vaseh Matuzići, Makljenovac I, Makljenovac II in Ularice. V anketno raziskavo je vključila 330 anketiranih, od tega 131 (40 %) Srbov, 112 (34 %) Bošnjakov, 75 (23 %) Hrvatov in 12 "narodno" neopredeljenih.

tudi politični sistem, ki je spodbujal pretok ljudi, ne pa tudi kapitala. Na ta način se je v npr. v pretežno ruralni Sloveniji, ki ni imela pravega proletariata, iz kmetstva pravzaprav "ustvarjalo" proletariat, ki je bil v socializmu nominalni nosilec oblasti.¹¹ Za migrante naj bi v tistem času osrednjo motivacijo za prihod v Slovenijo predstavljalo brezplačno poklicno izobraževanje, dodeljevanje štipendij, ugodnosti pri nastanitvah in zagotovljena delovna mesta v industriji, gostinstvu in turizmu (prim. Malačič 1991). Po mnenju sociologinje Silve Mežnarič naj bi dodatna razloga za migracije predstavljala tudi visok demografski prirastek in prenaseljenost v ruralnih predelih Jugoslavije (prim. Mežnarič 1986), ki naj bi k zgoraj omenjenemu kroženju ljudi le pripomoglo. Večina migrantov naj bi v Slovenijo prišla iz Bosne, z mejnega območja med Slovenijo in Hrvaško, kasneje pa tudi s Kosova, Makedonije in Črne gore (Kodelja 1992). Kot navaja Ahmed Pašić, se je večina muslimanov v Slovenijo preselila iz Bosanske Krajine in s Sandžaka¹² (Pašić 2002, 101-103).

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

Beseda Bosanec je dejansko označevala srbohrvaško govorečega migranta, ne glede na njegovo poreklo ali republiko, od koder je prišel. Poleg izraza "Bosanci" so se po pripovedovanju mojih sogovornikov zanje uveljavile tudi oznake s pejorativno konotacijo, kakršne so "južnjaki", "ta spodni", na Jesenicah celo "Švedi", od devetdesetih naprej pa tudi "čefurji"¹³ Zaradi svojega ohlapnega prakticiranja vere Bošnjaki kljub tedanji nacionalni oznaki Muslimani niso bili zaznani kot

* * *

¹¹ Na ideološko razsežnost migracij znotraj Jugoslavije me je prijazno opozorila Irena Šumi.

¹² Sandžak je bil do leta 1878 del Bosne in Hercegovine, po navajanjih mojih sogovornikov pa naj bi se večina tamkajšnjih srbohrvaško govorečih muslimanov opredeljevala za Bošnjake (glej tudi Sorabji 1989).

¹³ Beseda *čefur* se je v Slovarju slovenskega knjižnega jezika prvič (in tudi zadnjič) pojavila leta 1991, kjer je bila uporabljena kot sinonim za oznako "južnjak": "File je črnolas čefur. Vse južnjake je Liza klicala za čefurje ..." (SSKJ 1991). V zvezi z besedo se je sicer pojavilo veliko špekulacij, ki etimologijo besede izvajajo iz besede *čifut* (turško *Cihut* in arabsko *Yahud* - Jud). Niti ena izmed špekulacij svoje teze ni uspela potrditi, kljub temu pa ni mogoče zanikati, da imata oba termina, *čifut* in *čefur*, v Sloveniji očitno podobno zgodovino rabe: žaliti Drugega v slovenskem prostoru. Ob poznavanju tega konteksta je lažje razumeti, zakaj se opisane etimološke špekulacije tako pogosto pojavljajo v slovenskih medijih in prav tako med raziskovalci (prim. Baskar 2003: 203).

religiozna skupina. Šele z vojno v Bosni so se zlasti v razmerju do Srbov in Hrvatov pričeli razmejevati na osnovi verske pripadnosti in se postopoma organizirati v razločene skupnosti. Etnično razlikovanje na osnovi nominalne verske pripadnosti je postalo pomembno predvsem v kontekstu družbeno političnih sprememb v Bosni in Hercegovini. Mnogi Bošnjaki na Jesenicah so mi pripovedovali, kako so se njihova prijateljstva s Srbi končala ob gledanju televizijskih poročil, glede katerih se niso mogli zediniti. Njihove interpretacije dogajanja v Bosni, npr. vprašanje, kdo koga napada ipd., so se močno razhajale. Dodaten razlog za prekinitve stikov z nekdanjimi srbskimi prijatelji in sosedi je za Bošnjake predstavljalo tudi dejstvo, da so sorodnikom in prijateljem, ki so zaradi vojne zbežali iz svojih domov v Bosni, na Jesenicah nudili zatočišče.¹⁴ Za mnoge je dejstvo, da so doma imeli begunce, predstavljalo oviro pri vzdrževanju stikov s Srbi, ki so jih begunci doživljali kot agresorje.

Jeseničani so mi pripovedovali tudi o sodelovanju pri aktivnostih, povezanih z vojno. Medtem ko naj bi se posamezni Srbi in Bošnjaki v Bosno prostovoljno odpravili bojevat, je večina ljudi ostala doma in se posvetila organiziranju humanitarne pomoči za begunce ali Bošnjake v Bosni. Zavzemanje pozicij vzdolž religijskih meja je pripeljalo do situacij, ki so jih nekateri videli kot podobne tistim v vojnih razmerah. Tako mi je mlad Bošnjak, ki se je med vojno aktivno udeleževal različnih humanitarnih dejavnosti na Jesenicah, povedal: "Med vojno v Bosni smo tudi mi na Jesenicah imeli vojno."

V Slovenijo so po pripovedovanju informatorjev z begunci prišli tudi prvi *imami*, ki so sodelovali pri organizaciji različnih verskih aktivnosti, katerih se je udeleževalo vedno več ljudi. Med letoma 1991 in 1995 je bilo v različnih slovenskih mestih tako organiziranih dvanajst novih *džematov* (lokalnih podružnic Islamske skupnosti).¹⁵ Begunci in številni drugi Bošnjaki na Jesenicah naj bi obiskovali lokalni *mesdžid* (islamska molilnica), kjer so se srečevali s sorojaki.¹⁶ Bošnjaška mladina se je začela družiti z mlajšo generacijo beguncev in se skupaj udeleževala aktivnosti v *mesdžidu* ali v lokalnem folklornem društvu Biser, ki je bilo

* * *

¹⁴ Razpad Jugoslavije in vojna, ki mu je sledila, sta privedla do popolne spremembe migracijskih tokov. Begunci s Hrvaške so začeli prihajati v Slovenijo septembra 1991, toda večina beguncev je spomladi 1992 prišla iz Bosne in Hercegovine. V tem obdobju je Slovenija sprejela približno 45.000 beguncev (prim. Vrečer 2001), ki pa so do danes povečini že zapustili državo. Begunci, ki so v Slovenijo prišli leta 1992, prav tako pa tudi med vojno, so se pogosto odločali, da bodo svojo pot nadaljevali v Zahodno Evropo ali Ameriko, kar pomeni, da so se v Sloveniji zadržali le kratek čas. Večina tistih, ki se je odločila ostati, povečini zaradi finančnih razlogov (ilegalni transferji na Zahod so bili zanje predragi), se je po vojni, predvsem v letih 1997 in 1998, vrnila v Bosno. Leta 2002 je bilo tako med tistimi, ki so ostali, uradno evidentiranih približno 2.150 beguncev (ECRI).

¹⁵ Danes ima Slovenska Islamska skupnost štirinajst *džematov* v štirinajstih slovenskih mestih.

¹⁶ Do leta 1990 je bila Islamska skupnost registrirana le v Ljubljani, delovala pa sta le dva *mesdžida*: ljubljanski, ki je bil odprt leta 1981, in jeseniški, ki je bil odprt leta 1987.

ustanovljeno leta 1992, z namenom organiziranja kulturnih aktivnosti beguncev in drugih Bošnjakov.

Danes je islam v Sloveniji na simbolni ravni v javnosti še vedno komaj opazen. Edina muslimanska kulturna praksa, ki se množično prakticira, je proslavljanje *ramadanskega bajrama* (arabsko: *eid al-fitr*), ki poteka v obliki družinskih srečanj in skupne molitve v *mesdžidu*. Predhoden, enomesečni post v času *ramadana* se ne prakticira splošno. Med tradicionalnimi muslimani le manjšina, predvsem starejši ljudje, redno zahaja v *mesdžid* in moli. Ženske se ne pokrivajo, razen takrat, kadar obiščejo *mesdžid* ali ob verskih svečanostih, kakršne so *mevlud*,¹⁷ *tevhid*,¹⁸ *iftar*,¹⁹ *šeriatska poroka*, ali ob priložnosti večjih srečanj muslimanov. Ker je tovrstna praksa pokrivanja bolj ali manj interne narave, saj se izvaja pretežno ob ritualih po domovih ali v *mesdžidu*, ni vidnih znakov, ki bi navzven kazali na njihovo religiozno pripadnost. Muslimani v Sloveniji prav tako nimajo *halal* mesnic²⁰ ali muslimanskih pokopališč,²¹ ki bi lahko na kakršen koli način pričali o njihovi prisotnosti v Sloveniji.

Dodatni razlog, ki je religiozno pripadnost Bošnjakov tako dolgo ohranjal v intimističnih, znotrajkupinskih legah, predstavlja dejstvo, da muslimani v Sloveniji nimajo svojih religioznih objektov, ki bi jih v očeh slovenske javnosti potrdili kot muslimane. Po Ahmedu Pašiču so bili prvi islamski religiozni obredi organizirani že leta 1969 (Pašič 2002: 104). Takrat so se muslimani v Sloveniji obrnili na slovensko oblast glede dovoljenja za gradnjo mošeje v Ljubljani, ki bi sledila modelu drugih evropskih prestolnic. Dovoljenje so sicer pridobili takoj, vendar je iskanje primerne lokacije postalo ovira, ki je bila presežena šele pred kratkim. Do leta 1997 se je postopek vlekel po kanalih slovenskega birokratskega sistema. S

* * *

¹⁷ Kolektivni obredi, ki so običajno organizirani v čast preroku in njegovemu rojstvu, ali kot dogodki, povezani z religioznim ali družinskim življenjem (inavguracije mošej, šeriatske poroke, obrezovanje dečkov, *sunečenje*, ipd.).

¹⁸ Iz arabske besede *tawhid* (božanska edinstvenost). *Tevhid* se je kot ritual v Bosni pojavil v sedemdesetih letih. Razvil se je v specifično bosanski ritual, obred skupne molitve, ki se ga navadno organizira v počastitev umrlega. Nekateri avtorji omenjajo tudi vrsto *tevhide*, ki ga ljudje organizirajo v znak slavljenja življenja (npr. ob priliki poroke ali obrezovanja dečkov, *sunečenja* ipd.), vendar iz mojih opazovanj na Jesenicah ljudje taka praznovanja običajno imenujejo *mevlud*. *Tevhid* najverjetneje izvira iz prakse in obredov dervišeov, pri katerih se ljudje zberejo v krog in izgovarjajo religiozne reke ali 99 božjih imen. Kot navajajo različni avtorji, se je v Bosni *tevhid* običajno odvijal po domovih, toda na Jesenicah, kjer večina muslimanov živi v majhnih stanovanjih, ta običajno poteka v *mesdžidu* (prim. Bringa 1995: 198-206, primerjaj tudi Škaljič 1985 in Softić 1984).

¹⁹ *Iftar* predstavlja skupni obed, ki ob koncu dneva prekine post v času svetega meseca *ramadana*.

²⁰ V Sloveniji imajo muslimani veliko težav s *halal* hrano. Slovenska mesna industrija (Perutnina Ptuj) ponuja *halal* meso šele od nedavnega in v zelo omejenem obsegu, medtem ko slovenski zakon prepoveduje klanje živali izven uradnih institucij (torej tudi na islamski način), zaradi česar ostaja *halal* hrana, pogosto nedostopna oziroma vsaj ilegalna. Religiozne obrede, kakršen je *kurban bajram*, zato spremljajo precejšnje logistične težave.

²¹ Razen pokopališč na Jesenicah in v Mariboru, ki imata ločene dele za muslimane. Na Jesenicah je ta del praktično neviden, saj je vizualno prilagojen občinskim standardom za pokopališča.

povojno organizacijo in institucionalizacijo muslimanov²² pa je zadeva postala tudi predmet burne javne razprave. Čeprav dovoljenje za gradnjo mošeje že dolgo ni bilo več vprašljivo, so javne razprave načele številna fobična vprašanja, povezana s prisotnostjo muslimanov in islama v Sloveniji, ki bi jih lahko opisali kot orientalistična (prim. Said 1996). V njih so bili muslimani vztrajno konstruirani kot nerazpoznavni Drugi, povezani s podobami obmejnega orientalizma²³ živečega v slovenskih nacionalnih "mitozgodovinah" o "turških vpadih" (prim. Gingrich 1998), ali z medijskimi podobami o sodobnem terorizmu po svetu. Tako je npr. vprašanje domnevne nekompatibilnosti mošeje s slovensko kulturno krajino, ki se je pojavilo, povsem v sozvočju s predstavami obmejnega orientalizma. Slovensko krajino se je predstavljalo kot krščansko, zaradi domnevne zgodovinske kontinuitete poseljenosti Slovencev na njenem ozemlju pa tudi kot last domnevno "avtohtonih" Slovencev, ki naj bi edini imeli pravico do urejanja "svojega" teritorija. Tako se je na enem od spletnih forumov oglasil nekdo, ki je v tistem času očitno spremljal izjave politikov v medijih:

Cerkve na gričkih, kapelice na križiščih, gradovi na vzpetinah... to je del naše zgodovine in narodne zavesti. Če pa v vso to zavest zapičiš minaret, visok 27 metrov, bo deloval kot tujek, višek... Ne samo kot tujek v naravnem okolju, ampak kot tujek v zavesti naroda.²⁴

* * *

²² V skladu s "političnimi šivi" je razpadu Jugoslavije 1991/92 sledil tudi razpad Islamske skupnosti Jugoslavije (*Islamska zajednica Jugoslavije*; 1993). V okviru tega procesa je decembra 1994 Islamska skupnost Slovenije postala zunajteritorialna enota Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine. Kar pomeni, da je v institucionalnem pogledu Slovenska Islamska skupnost dejansko bošnjaška. Približno 90 procentov članov Islamske skupnosti je Bošnjakov, preostali pa so Albanci, Romi, Turki in posamezni Arabci, povečini študenti iz neuvrščenih držav, ki so prišli v Slovenijo študirat še v času Jugoslavije. V skupnost je včlanjenih 6.500 družin, kar pomeni približno 26.000 članov (zadnji popis iz leta 2002 je pokazal, da v Sloveniji živi 47.488 konfesionalnih muslimanov (glej *Popis* 2002)). Sedanji *mufti* je član *Rijaseta*, izvršnega organa Islamske skupnosti Bosne in Hercegovine, operativni jezik znotraj Islamske skupnosti pa ni slovenščina, temveč bosanščina (dejansko jo razumejo in govorijo vsi člani, saj jih večina prihaja z območja nekdanje Jugoslavije, kjer je bil srbohrvaški jezik, [danes uradno razločen na srbski, hrvaški in bosanski], splošno razumljen in govoren).

²³ Obmejni orientalizem naj bi se po Gingrichu nanašal na orientalistične diskurze, ki so se pojavili na tistih območjih evropske periferije, ki so bila v preteklosti v neposrednih in dolgotrajnih odnosih z muslimanskimi imperijami, kakšen je npr. Otomanski imperij. V teh regijah naj bi bil obmejni orientalizem, bolj kot v elitni, bogato prisoten predvsem v ljudski in popularni kulturi, v regijah osrednje in južne Evrope pa naj bi se čisto konkretno manifestiral v diskurzih in podobah o "Turkih". Kot tak naj bi se razlikoval od klasičnega kolonialnega orientalizma, o katerem piše Said (1996), ki zadeva predvsem akademsko, elitno kulturo (Gingrich 1998, 121-126). Kakor ga definira Gingrich, je obmejni orientalizem "relativno koherenten niz metafor in mitov, prisotnih v ljudski in popularni kulturi. Nanaša se na domačo državo in populacijo vzdolž bližnje teritorialne in vojaške meje, ki je prežeta z večnim poslanstvom" (1996, 119). To poslanstvo se nanaša na pomemben zgodovinski mit, in sicer mit o *antemurale christianitatis*, o trajajoči misiji krščanskih dežel v obrambi krščanske meje, v katerem častno vlogo zavzemata samopripisovanje premoči in degradacija islamskega nasprotnika (Baskar 2003b: 4). V teh reprezentacijah je islam enačen s klasičnimi vojaškimi vdori in roparskimi pohodi, ki seveda nimajo nič skupnega z islamom ali z islamizacijo. Glej naprimer izjave, podane v televizijski oddaji *Trenja. Džamija v Sloveniji*, ki je bila predvajana 23. januarja 2003 na postaji POP TV.

²⁴ Mladina, *Številni pomisleki o gradnji džamije na poplavnem območju*, <<http://www.mladina.si/dnevnik/38952>>, 15. 9. 2005.

Trditve o nacionalni varnosti in možnosti terorizma v Sloveniji, o islamu kot vseprežemajoči religiji, ki ne razlikuje med vero in politiko ipd., so se nanašale predvsem na medijske podobe o terorizmu, vendar so se v mnogih segmentih uspešno oplajale s predstavami o srednjeveških "turških vpadih" in tudi drugimi orientalističnimi predstavami. Kakor pravi Edward Said (1996, 368-9), se islamu nenehno prideva politični karakter. Islamske in bližnjevzhodne družbe naj bi bile docela "politične", pri čemer je ta pridevnik mišljen kot očitek islamu, da ni dovolj "liberalen", da ni zmožen ločiti (kot to "znamo" na Zahodu) politike od kulture. Tako je Drago Ocvirk, katoliški teolog, iz rokava povlekel sledeči orientalizem:

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

Še dlje je šel nekdanji minister za znanost Andrej Umek, ki je Slovence opozoril na možnosti terorizma v Sloveniji in slovenske muslimane postavil v povsem drugačno luč, kot so je bili Slovenci do tedaj vajeni:

Izgradnja džamije je v tem trenutku iz varnostnih razlogov popolnoma nesprejemljiva. Zato je treba priprave na izgradnjo takoj in nepreklicno ustaviti, o gradnji pa bi lahko znova razmišljali po dokončni zmagi nad islamskim fundamentalizmom in terorizmom. Z izgradnjo džamije bi namreč Ljubljana vede ali nevede tudi širila infrastrukturo Al Kaide in drugih terorističnih organizacij.²⁵

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

V preteklosti je bila Slovenija pod stoletno obsado turških vojakov, ki so prišli k nam s sabljo, s handžarji, zdaj pa ne prihajajo več z mečem in ognjem, temveč s svojo knjigo, ki ji pravijo Koran (Aleksič 2004: 28).

Razprava je šla tako daleč, da je mošeja na nek način postala simbol odpiranja "nacionalnih vrat" sodobni različici "turške invazije", le da tokrat muslimani niso bili predstavljeni kot konjenica, temveč kot falanga teroristov. Slovensko javnost so preplavili islamofobni izbruhi, ki so jih, kakor so pokazale kasnejše analize, v

* * *

²⁵ SLS, *Ljubljanska SLS o džamiji*, <<http://www.sls.si/forum>>, 20. 2. 2004.

kontekstu predvolilne kampanje sprožile različne slovenske politične stranke (prim. Dragoš, 2004). Govorjenje o islamu v političnih diskurzih je postalo početje, v katerem se je konstruirala Drugost muslimanov v Sloveniji, ki pa z realno podobo muslimanov nima dosti skupnega. Pravzaprav so Bošnjaki, o katerih se do takrat ni razmišljalo kot o muslimanih, v očeh slovenske javnosti "postali" muslimani natanko takrat, ko je zahteva po mošnji postala kamen spotike. Kot se je izkazalo na terenu, večina Bošnjakov v Sloveniji namreč razlike v veri sploh ne vidi kot tako usodne, da zaradi svoje pripadnosti islamu ne bi mogli živeti v miru in slogi z večinskim prebivalstvom, ali bi jih vera v življenju na kakršenkoli način omejevala.

BOŠNJAŠTVO IN ISLAM

Kot rečeno, oznaka Bošnjak danes v Bosni predstavlja uradno nacionalno oznako za vse bosanske muslimane. Glede na to, da je bila uvedena kot nacionalno ime, osnovano na religiji kot temelju nacionalne identitete, se je med Bošnjaki odprlo veliko vprašanj o povezavi med bošnjaštvom in islamom. Islamska skupnost in Bošnjaška kulturna zveza Slovenije (*Bošnjački kulturni savez Slovenije - BKSS*) Bošnjake sicer predstavljata kot homogeno skupino, vendar so pecepције bošnjaštva med samimi Bošnjaki v resnici prepredene z mnogimi notranjimi protislovji.

Težave se pričnejo že pri sami z nacionalizmom obmejeni opredelitvi bošnjaštva, zaradi česar se mnogi, ki naj bi bili zaradi svojega muslimanskega "porekla" v skladu z državnimi ideologijami Bošnjaki, za take sploh ne izrekajo. Prijatelj, ki že vrsto let živi v Sloveniji in ki se je zaradi religiozne neopredeljenosti pred vojno vedno izrekal za Jugoslovana in ne za Muslimana, mi je tako povedal, da se ne šteje za Bošnjaka, ker to poimenovanje implicira bosanske državne ideologije, s katerimi se ne strinja. Tako je povedal, da se je ob popisu v Bosni opredelil kot *lavabo*, podobno kakor naj bi to počeli tudi mnogi drugi prebivalci Bosne, ki se ne strinjajo z nacionalističnimi ideologijami, kakršne te opredelitve zajemajo. V tem kontekstu naj bi se po njegovem mnenju mnogi izrekli tudi za Bosance,²⁶ torej za tiste, ki zavzemajo distanco do državnih in nacionalističnih ideologij, in sicer ne glede na svojo versko provenienco, torej ne glede na to, ali so muslimani, pravoslavci, katoliki, Judje ali ateisti.

V Sloveniji je podobno distanco do uradnih opredelitev bošnjaštva, kot jo je opisal moj prijatelj, pokazal tudi zadnji popis prebivalstva.²⁷ V njem so se konfe-

* * *

²⁶ V predvojni Bosni in Hercegovini se je termin Bosanci nanašal na prebivalce republike Bosne in Hercegovine, torej na Muslimane, Srbe, Hrvate, Jude, Rome in tako dalje.

²⁷ Statistični urad Republike Slovenije, *Popis 2002*, <<http://www.stat.si/popis2002/si/default.htm>>, 29. 11. 2004.

sionalni muslimani, ki bi po svojem izvoru lahko bili (ni pa nujno) iz Bosne, opredeljevali na najrazličnejše načine: kot Bošnjaki (19.923), Muslimani (9.328), Bosanci²⁸ (5.724), Jugoslovani (55), Črnogorci²⁹ (634), Slovenci (2804), nekateri se sploh niso opredelili (721), nekateri na vprašanje niso želeli odgovoriti (817), ipd. Popis seveda nakazuje razhajanja v pojmovanju zveze med islamom in bošnjaštvom, vendar ne pojasnjuje dilem, ki se okrog interpretacij bošnjaštva pojavljajo, in še zlasti ne dvomov tistih ljudi, ki na ponujeno uradno opredelitev pristajajo.

Na Jesenicah so predstavniki lokalnega bošnjaškega folklornega društva in lokalne islamske skupnosti dvome o dejanskih vsebinah bošnjaštva poskušali odpraviti tako, da so ljudi o tem "informirali". Leta 2002, ko je bil v Sloveniji opravljen zadnji popis prebivalstva, so bili po besedah mojih sogovornikov Bošnjaki na Jesenicah, ki so se udeleževali dejavnosti v lokalnem folklornem društvu Biser, poučeni o tem, kako izpolniti popisne formularje. Neka ženska mi je tako povedala, da so ji svetovali, naj se opredeli kot Bošnjakinja; želeli so jo torej voditi v "pravo" smer v skladu z normami nacionalistične bošnjaške politike. Predsednik lokalnega *džemata* na Jesenicah pa mi je povedal, da so takrat svoje člane informirali o njihovi uradni identiteti tako, da so vsem muslimanskim družinam na Jesenicah, ne glede na njihovo članstvo v lokalni islamski skupnosti, v poštne nabiralnike razdelili letake, na katerih je pisalo: "Vi ste Bošnjaki in ne Muslimani. Vaš jezik je bosanski in ne srbohrvaški." Tovrstno usmerjanje ljudi s strani predstavnikov lokalnega društva in lokalnega *džemata* je imelo velik vpliv na Jeseničane in njihovo izpovedovanje "narodne" pripadnosti na popisu. Toda na neuradni ravni dvomi glede vsebin bošnjaštva ostajajo.

Na Jesenicah se mi je zdelo precej očitno, da med Bošnjaki ni enotne predstave o tem, ali kategorija Bošnjak vključuje le muslimane, ali pa tudi pripadnike drugih bosanskih religij, poleg tega pa tudi, na kakšen način naj bi Bošnjaki pravzaprav sploh bili muslimani. Ko sem o tem vprašala mlado Bošnjakinjo, ki islama ne prakticira, vendar je zatrjevala, da je verna, je odgovorila, da je Bošnjakinja. Ko sem jo vprašala, kaj pomeni biti Bošnjak, je odgovorila, da so Bošnjaki ljudje, ki živijo v Bosni: Srbi, Hrvati in m/Muslimani. Njeno razumevanje bošnjaštva je na prvi pogled ekvivalentno pojmovanju bosanstva, torej opredelitvi, s katero ljudje zavzemajo distanco do bosanskih nacionalističnih ideologij; vendar je ista sogovornica, kakor sem ugotovila iz nadaljevanja pogovora, opredelitev Bošnjak razumela hkrati tudi kot zamenjavo za staro nacionalno poimenovanje "Musliman": torej povsem v skladu z bošnjaško nacionalno ideologijo. Povedala je, da so "oni" pred kratkim postali Bošnjaki, a da se ji zdi ta nov način samoopredeljevanja ne navaden, zaradi česar še naprej raje uporablja oznako Musliman. Ko sem jo

* * *

²⁸ 1.213 pravoslavcev, 353 katolikov, 259 ateistov in 507 drugih se je ravno tako opredelilo za Bosance.

²⁹ Mnogi muslimani iz črnogorskega Sandžaka se imajo danes za Bošnjake (glej opombo 13).

vprašala, če so potemtakem bosanski Srbi in Hrvati prav tako Bošnjaki, se je zmedla. Ker ni našla pravega odgovora, je svoje stališče obranila z argumentom, da so ji tako povedali v Biseru. Torej je bila tudi sama poučena o svoji "uradni" identiteti in se z njo tudi predstavljala, medtem ko je bil njen zasebni odnos do takšne samoopredelitve povsem apolitičen v primerjavi s stališči nekaterih drugih Bošnjakov, ki aktivno podpirajo idejo bošnjaštva, vezanega izključno na islam.

Še bolj pereče kot vprašanje "članstva" različnih konfesij v bošnjaštvu je bilo vprašanje o zvezi med islamsko versko prakso in bošnjaštvom. Večina informatorjev je poudarjala, da so muslimani v religioznem pomenu besede, in to tudi takrat, kadar je bilo očitno, da islama ne prakticirajo. Mladenič, ki je imel vsakič, ko sem pri njih doma pila jutranjo kavo, hudega alkoholnega "mačka", mi je v intervjuju povedal, kako je ponosen, da je musliman in da nosi muslimansko ime. Prav tako je imel resen namen, da nekega dne opravi *hadž* (arabsko: *hajj*, romanje v Meko). Zanj, kakor tudi za mnoge druge, s katerimi sem se pogovarjala, je islam predstavljal tisto vrsto etnične razlike, na osnovi katere se je bilo mogoče razmejevati proti Hrvatom in Srbom. Čeprav islama ni prakticiral in vojne ni razumel v skladu z nacionalističnimi interpretacijami, t.j. vzdolž verskih meja, je Srbe dojemal kot agresorje na Bošnjake in tako čutil močno potebo po vzpostavitvi razlike med seboj in njimi. Njegovo razumevanje islama kot markerja etnične razlike je razvidno tudi iz komentarjev, ki jih je podajal med gledanjem televizijskih poročil o dogodkih v Gazi. Muslimanske Bošnjake in Palestince je kot žrtve umestil na eno stran, medtem ko je pravoslavne Srbe in izraelske Jude postavil kot agresorje na drugo: "Kolk jest sovražm Žide. Ej, oni so men isti kt Srbi. Isti četniki, res."

Nek drug, precej veren mladenič, se v najinem pogovoru ni prav nič spraševal po definiciji bošnjaštva: Bošnjaki so tisti ljudje iz Bosne in Hercegovine, ki so islamske veroizpovedi in živijo skupaj s Srbi in Hrvati. Njegova interpretacija je sovpadala z uradnimi opredelitvami nacionalnega bošnjaštva, saj se je nanašala izključno na muslimane. Tudi zanj je islam predstavljal temelj etničnega razlikovanja proti Srbom in Hrvatom.

Vlogo islama v procesih razmejevanj, ki so jih sprožili medvojni nacionalistični politični diskurzi, mi je v pogovoru implicitno razložil tudi nek drug, zelo veren moški. Njegovo razumevanje vojne je bilo enako esencialistično, kot so bile njene medvojne nacionalistične reprezentacije, srbsko agresijo pa je razumel kot tisti stimulus, ki je vodil v spontano reislamizacijo bosanskih muslimanov:

Radovan Karadžić je za muslimane naredu več kt cela Islamska skupnost. Muslimani so bli že tko sekularizirani, da če bi nas pustil pr mir še 30 let, muslimanov sploh ne bi bilo več in bi bli mi dons večji Srbi od samih Srbov. Mi smo kt zrezek, a veš. Bol k ga toučeš, več ga je.

Pogovori z Jeseničani razodevajo, da je razlika v veroizpovedi z vojno za mnoge postala pomemben vidik etničnega razmejevanja, tudi če se za vsebine verstva nikoli niso resnično zanimali in torej vere nikoli niso niti prakticirali. Tako so mnogi izjavili, da je pravzaprav islam tisto, po čemer se razlikujejo od drugih bosanskih skupin.³⁰ Moški, ki je bil vse do vojne zagrizen komunist in Jugoslovan, danes vztraja, da je Bošnjak in musliman, čeprav še zdaleč ni aktiven vernik. Na moje vprašanje, v čem je pravzaprav bistvo tega, da je musliman, odgovoril:

Moj oče, ki mu je bilo ime Fahrudin^[31], je bil vpisan kot Hrvat. Ko se je vse skupaj začelo [vojna - op. Š. K.], sem začel brat o tem in se mi je vse skupaj zagabilo. To je bilo vse skupaj zarota, samo da se o tem prej ni smelo govoriti. Zato nam pa niso dali, da bi imeli svojo nacionalnost. Hrvati in Srbi so si nas vedno malo parcelirali ... Sprašuješ, po čem sem musliman? Jaz sem musliman, ker imam to v genih. Moji starši so muslimani in zato sem jaz musliman. Kulturno sem musliman, vera me povezuje v kulturno skupnost muslimanov, moja nacionalnost pa je Bošnjak. Zdaj pa, kako jaz to izvajam, je pa spet nekaj drugega. Meni ni treba bit skoz v džamiji^[32], da sem musliman. En je lahko skoz tam, pa v resnici tega ne nosi v srcu. Čim bo stopil ven, bo o prvem, ki ga bo zagledal, pomislil slabo. To pa ni dobro.

Religija je po mnenju mojih sogovornikov edino konkretno dejstvo, na osnovi katerega se Bošnjaki, Hrvati in Srbi med seboj razlikujejo, zato se zdi nekako logično, da so zaradi vojne začeli upravljati ravno z religijo kot pomembnim vidikom svojega kulturnega repertoarja in se vzdolž verskih mej pričeli razmejevati proti Srbom in Hrvatom. Vendar: medtem ko za ljudi, ki so ponotranjili nacionalne ideologije bošnjaštva, razlika v veri predstavlja neprehodno, etnično razliko (Šumi 2000, 22, glej tudi Šumi 2004, 22-24),³³ ki se vzpostavlja proti Srbom in Hrvatom; iste razlike, osnovane na verstvu, v odnosu do Slovencev Bošnjaki večinoma ne razumejo kot neprehodne. Ravno nasprotno: v okviru slovenskega topičnega konteksta so jo mnogi moji sogovorniki predstavljali kot drugačne vrste od tiste, ki se vzpostavlja med bosanskimi skupinami, torej v bosanskem topičnem kontekstu. Verska razlika v razmerju do Slovencev, ki so jih moji sogovorniki redno imenovali kristjane ali katolike, se marsikomu ni zdela ključnega

* * *

³⁰ Podobne procese etničnega razlikovanja so opazili tudi med bosanskimi begunci na Švedskem in v Avstraliji (glej Eastmond 1998 in Colic-Peisker 2005).

³¹ Ime informatiorjevega očeta je spremenjeno.

³² Bošnjaki na Jesenicah svoji molilnici, *mesdzidu*, rečejo "džamija".

³³ Izpeljavo o prehodnih ("kulturnih") in neprehodnih ("etničnih") razlikovanjih je razvila Irena Šumi v Šumi 2000 (22ff). Razlike, ki so pojmovane kot prehodne so po njenem tiste, ki so v polju ljudskih razlikovanj zagledane kot odpravljive in za katere se verjame, da so zgolj posledica zgodovinskih naključij, ne pa tudi dejansko izvornih razlik. Nasprotno neprehodno razlikovanje, kamor poleg "etničnega" razlikovanja šteje tudi razlikovanje med spoloma, opredeljuje kot tisto, ki je v ljudskih pojmovanjih vedno utemeljeno na predstavi o nepremostljivo različnem izvoru.

pomena. Mnogi so mi celo pripovedovali o tem, da imajo kristjani in muslimani veliko skupnega. Neka gospa mi je npr. razlagala, da sta "naši" veri v bistvu enaki:

Moja prijateljica je v Zagrebu poročena s katolikom. Ona je muslimanka, on katolik. In imajo doma vse te knjige, Biblijo, Koran. Jaz sem, ko smo bli u gostima, to malo čitala ... pa te vaše knjige su haman iste ko i naše. Vse govoriyo isto, ne laži ne kradi, teh vaših deset zapovedi je čist tko kt pa pr ns. Vse govoriyo, da moraš bit dobr, pa nikomur nč slabga delat in tko. Če bi se vsi držal tega, kar tam piše, sploh ne bi blo nobenih problemov. Zato pa jest vedno pravm, da ni važn, kere vere si, važn je, da si člouk.

Takšno pa ni stališče vseh Bošnjakov. Nekateri med njimi, lahko bi jih opredelili kot tiste, ki islam dosledno prakticirajo in se za muslimane ne izrekajo le na bolj ali manj deklarativni ravni, tudi v razmerju do Slovencev razliko v veri vidijo kot neprehodno, torej, kot vidik etničnosti. Etnično razlikovanje na osnovi vere zunaj bosanskega topičnega konteksta, torej v slovenskem topičnem kontekstu, kjer etnično razlikovanje med Bošnjaki in Slovenci očitno poteka tudi na osnovi drugih, ne zgolj verskih razlik (npr. na osnovi jezika ali kulinarike), pa v bistvu vzpostavlja etnično skupino vseh muslimanov na svetu, ki se v mejnosti razlikujejo od vseh nemuslimanov na svetu, torej islamsko *umo* (arabsko: *ummah*, skupnost, narod).

Zveza med bošnjaštvom in islamom za mnoge namreč ni vprašljiva le s stališča samega prakticiranja vere, temveč tudi s stališča interpretacije islama. Interpretacija islama pa, kot bomo videli, v marsičem vključuje tudi samoreprezentacijo islamske identitete. Nekateri Bošnjaki namreč tudi sam islam dojemajo drugače od večine. Neka zelo verna ženska je tako na primer izrazila svojo zaskrbljenost glede enačenja bošnjaštva in islama. Dejala je, da če imaš muslimansko ime ali prednike, ki so bili versko zelo aktivni (kot sta npr. *hodža*, islamski duhovnik ali *bula*, učiteljica religije), to iz tebe še ne naredi muslimana. Zavzeto je poudarjala, da Bošnjaki, ki zase pravijo, da so muslimani, v resnici zamenjujejo nekdanjo nacionalno poimenovanje Musliman z bošnjaštvom, in da potemtakem v resnici niso muslimani, saj v vsakdanjem življenju še zdaleč ne sledijo načelom islama, temveč predvsem bosanski tradiciji, ki s pravim islamom nima dosti skupnega. Ženska se je družila s tistimi Bošnjaki, ki so islam prakticirali drugače od večine in katerim se je, kakor je bilo razvidno iz naših razgovorov, samoopredeljevanje za muslimane zdelo pomembnejše od bošnjaštva. Ti so se, kot so mi razložili, trudili slediti "čisti islam", očiščen elementov bosanske tradicije, ki se jim z islamom ni zdela združljiva. Zavzemali so se za islamsko učenje, kakor je osnovano v primarnih tekstovnih virih, v Koranu in v suni (*sunet*: tradicija preroka Mohameda³⁴). Takšno razumevanje islama pa je dejansko v nasprotju s prevladujočim pogledom večine Bošnjakov v Sloveniji, ki "pravoverni" islam vidijo kot nekaj tu-

jega, in ki islam razumejo in prakticirajo v takšni obliki, kot je ta zasidran v bosanski tradiciji.

BOŠNJAŠKI DISKURZI O ISLAMU V SLOVENIJI

Do nakazanega notranjega religioznega razmejevanja med Bošnjaki ni prišlo kako spontano, temveč pod vplivom političnih ideologij, ki so jih med vojno uveljavile bosanske avtoritete. Kot navaja Xavier Bougarel, je bosanska vlada med vojno namreč ustanovila vzporedne politične mreže s humanitarnimi organizacijami, kot je npr. *Third World Relief Agency* (TWRA) s sedežem na Dunaju, ki je zbirala denar iz muslimanskih držav in oskrbovala Bosno z "logistično podporo" (z orožjem in drugo vojaško opremo, prim. Bougarel 1999a: 49). Po zapažanjih nekaterih raziskovalcev se je "stranski učinek" te podpore pokazal v obliki povečanega verskega vplivanja na bosansko muslimansko populacijo: v Bosni so se pojavili posamezni muslimani in muslimanske organizacije iz različnih muslimanskih držav, katerih težnje so bile jasno usmerjene k reislamizaciji bosanskih muslimanov, ki so jih videli kot od islama preveč oddaljene, torej asimilirane. Kolikor mi je uspelo ugotoviti, sta to misijo v Bosni v glavnem sponzorirala Savdska Arabija in Iran (prim. Maček 2000, 168-169; Bellion-Jourdan 2001; Bagherzadeh 2001). Različne islamske humanitarne organizacije naj bi ljudem ponujale materialne dobrine, v zameno pa od njih pričakovale, da se naučijo islama in ga prakticirajo na pravoveren način (Maček 2000, 168-169). Kot navaja Ivana Maček, so mnogi bosanski muslimani to igro sicer sprejeli, vendar povečini tujih ideologij niso ponotranjili, temveč so se jim le navzven podrejali, saj jim je šlo v vojnih razmerah za golo preživetje. Poleg humanitarnih organizacij naj bi se vplivi "tujega" islama širili tudi v vojski. V posebne enote *Armade Bosne in Hercegovine* (ABiH) naj bi bili vključeni *mužahedini* (arabsko: *mujahidin*),³⁵ prostovoljci iz muslimanskih držav, ki so vojno razumeli v skladu z uradnimi nacionalističnimi politikami, in se pridružili ABiH z vero, da bojujejo *džihad* proti krščanskim Srbom in Hrvatom (Maček 2000, 168-171, 192-195). Tudi njihov prihod ni bil povsem naključen, saj so vsi ti ljudje v Bosno prišli s pomočjo že omenjenih vzporednih mrež.

Zdi se, da se je proces reislamizacije, ki so ga izvajali predstavniki "tujega islama", v določeni meri razširil tudi med muslimani v Sloveniji. Po navedbah mojih

* * *

³⁴ Suna predstavlja jedro družbenih in pravnih islamskih tradicij, ki temeljijo na izrekih in dejanjih, ki jih pripisujejo preroku Mohamedu (glej opombo 40).

³⁵ Oznaka *mužahedini* je bila predhodno uporabljana za tako imenovane fundamentalistične muslimanske gverile v Iranu in Afganistanu, izhaja pa iz arabske besede *mujahidin* (borec). Kakor navaja Ivana Maček, naj bi bil obstoj teh brigad v Bosni simbolno zelo velikega pomena, saj naj bi Sarajevčani člane teh brigad dojemali kot zelo nasilne in strastne borce, same brigade pa kot edine, ki naj bi se jih po mnenju Sarajevčanov četniki resnično bali (glej Maček 2000, 201-205).

sogovornikov je na Jesenicah zadevo začel širiti nek Bošnjak, ki je v času, ko se je bojeval v Bosni, prišel v stik z *mužahedini*, po vojni pa naj bi se z njihovo pomočjo odpravil tudi na študij islama v Sudan. Po končanju šolanja se je za nekaj časa vrnil, okrog njega pa naj bi se pričela zbirati mladina, ki je bila odprta za nova znanja o islamu in se je bila pripravljena od njega učiti. Vendar za mladino vir novega znanja o islamu ni bil le omenjeni prostovoljec, temveč tudi knjige o islamu, ki so se v Bosni z vojno močno razmnožile in so prišle tudi v Slovenijo. Tovrstno literaturo na Jesenice še danes pošilja dunajska organizacija *Tevhid*, ki naj bi predstavljala vejo *Organizacije aktivne islamske omladine (OAIO)*, salafistične organizacije, ki se je v Bosni pojavila ob koncu vojne.³⁶ Gre za prevode arabskih predlog v bosanščino, ki jih financirajo različne humanitarne organizacije, npr. savdska organizacija *IGASA* ter islamska fundacija *Al Haramain*. Obe organizaciji sta bili v Bosni aktivni med vojno (prim. Maček 2000, 168-171, 192-195).

Na Jesenicah se je s salafistično indoktrinacijo formirala majhna skupina ljudi, ki poskuša v največji meri slediti suni, hkrati pa tudi v vsakem vidiku svojega življenja zgledovati Mohameda in njegove tovariše. Gre za kakih dvajset posameznikov, ki predstavljajo okrog tri odstotke celotnega muslimanske prebivalstva v mestu. So predvsem mlajši ljudje, stari med dvajset in štirideset let, ki so v skladu z verskimi predpisi prevzeli tudi islamski oblačilni kod. Večina žensk med njimi se pokriva,³⁷ nekateri moški pa si v znak pripadnosti islamu in suni puščajo brade in nosijo nad gležnje skrajšane hlače. V pogovorih o oblačilnih praksah so mi ti ljudje pogosto navajali *hadise*³⁸ ali koranske *ajete*, ki obravnavajo oblačenje pri muslimanih. Ta skupina je prevzela ritualizirano vedenje, ki zrcali vdanost doslednemu izvajanju religioznih norm, kot jih opredeljujeta Koran in suna. Ob doslednem izvajanju temeljnih islamskih dolžnosti, petih dnevnih molitev, posta med *ramadanom*, darovanjem *zekata* (arabsko: *zakat*, ritualna miloščina), se moški izogibajo rokovanju z ženskami, neposrednemu stiku s pogledom, mešani moški in ženski družbi, ženske se izogibajo premočnim parfomom in pretiranemu ličenju, moški ne nosijo nakita, svile, živih barv, uživajo le versko neoporečno *halal* meso ipd.³⁹

* * *

³⁶ Sodobni *salafisti*, imenovani tudi *neo-salafisti*, zagovarjajo striktno in skripturalno interpretacijo Korana in sune, ki posnema način življenja preroka Mohameda in prvih generacij pobožnih muslimanov (arabsko: *al-salaf al-salih*). OAIO je bila formirana kmalu po koncu vojne s strani mladih bosanskih muslimanov, ki so se bojevali skupaj s tujimi *mudžahedini*.

³⁷ Izraz "pokrita" je emski izraz, ki ga uporabljajo Bošnjakinje in se nanaša na ženske, ki so vedno pokrite v skladu z islamskimi verskimi predpisi.

³⁸ Hadisi so zbirke izrekov in dejanj iz življenja preroka Mohameda in njegovih slednikov, in predstavljajo temelj sune (glej opombo 36). Med *ulemo* (islamski intelektualci) se je razvila bogata in elaborirana znanost o hadisih, z namenom preverjanja njihove verodostojnosti.

³⁹ Mislim, da je na tem mestu, zaradi univerzalno negativne nastrojenosti do kakršnihkoli islamskih "posebnosti" s strani večinskega nemuslimanskega prebivalstva Slovenije, nujno opozoriti na to, da ti ljudje samih sebe ne imenujejo Salafisti (bosansko: *Selafije*), temveč "muslimani". Morda je temu tako zato, ker je poimeno-

Danes se med Bošnjaki odvijajo procesi notranjih razmejevanj predvsem na ravni diskurza o islamskih praksah in interpretacijah teh praks. Ko sem prišla na Jesenice, so me Bošnjaki tako na vsak način hoteli naučiti ločevanja med "pravimi" in "nepravimi" muslimani. Tisti, ki so prevzeli "uvožene" interpretacije islama, so poudarjali, da je večina Bošnjakov muslimanov le po imenu, medtem ko so mi oni drugi potem, ko sem jim povedala, da se zanimam za muslimane in da imam stike tudi s prvo skupino rekli, da se družim s povsem napačnimi ljudmi. Pri takšnih pogovorih je najbolj izstopala težnja, predstaviti mi "pravi" islam in razložiti, kdo naj bi bil "pravi" musliman, kako naj bi se obnašal ipd. Pri tem so drug drugemu odrekli tako versko kompetentnost kot tudi pripadnost islamu. V tem smislu je prav mogoče reči, da so ta nasprotujoča si stališča glede islama tisti nosilni govor, ki slovensko bošnjaško skupnost konsolidira.

Simpatizerji salafizma so bili tako nadvse kritični do domnevne religiozne "nevednosti" preostalih Bošnjakov, ki naj ne bi razločevali med bosansko tradicijo in islamom ter naj bi vse, kar so jim povedali starši in stari starši, sprejemali za "sveto". Tako sem v času bivanja na Jesenicah na račun v "bosanski" islam usmerjenih Bošnjakov pogosto slišala kritike, ker naj bi bili, s svojim pogostim izjavljanjem "Jaz sem musliman", muslimani le na deklarativni ravni, saj naj v resnici ne bi spoštovali niti osnovnih temeljev islama:

Ja. Bošnjak, neglede na to, da on sploh ni veren, ampak, če ga boš ti vprašal glede nacionalnosti, on ne bo rekel, da je ateist, recimo tako kot Slovenec, ki ni veren, ne bo rekel kristjan, recimo Slovenec, če ... ne verjamem, ateist sem. Ima razčiščene nekak te pojme. Bošnjak pa nima. Bošnjak, čeprav ne veruje, oziroma, ne vem, recimo ne ve, kaj je *kelimei šehadet*⁴⁰, ne ve kaj je ... osnove, ampak če ga boš vprašal po nacionalnosti, po veroizpovedi, bo rekel, da je Musliman. Otroka bo učil, bodi musliman, če te vprašajo, kaj si, si musliman, bo svetoval svojemu bodočemu sinu, naj se poroči z muslimanko, pa čeprav ne ve niti, kaj je pet islamskih temeljev.

Tradicionalno usmerjenim Bošnjakom pogosto očitajo, da ne molijo, ali da molijo le enkrat na teden na *džumi* (arabsko: *jum'ah*, petkova skupna molitev), da v času ramadana v *mesdžid* hodijo le na *teravijo* (arabsko: *tarawih*, nočna

* * *

vanje Salafist splošno obremenjeno s pejorativnimi konotacijami, ki se jih večina Bošnjakov, ne glede na njihove osebne interpretacije islama, v prizadevanju po reprezentiranju islama v Sloveniji kot miroljubne religije na vso moč izogiba. To dejstvo je v nasprotju z vsemi orientalističnimi medijskimi podobami, s katerimi se islam v Sloveniji obklada. Dejanske prakse simpatizerjev salafizma niso v nobenem pogledu moralno sporne, nevarne ali na kakršenkoli način agresivno usmerjene do nemuslimanov, lahko pa bi rekli, da so zelo rigidno in v določenih pogledih tudi puritansko usmerjene predvsem na prakticirajoče same.

⁴⁰ *Kelimei-šehadet* (arabsko: *kalima shahada*, besede pričevanja) predstavlja prvi steber islama, ki trdi, da "ni Boga razen Boga, Mohamed pa je njegov služabnik in prerok" (arabsko: "*Ashadun la-ilah-illa-Allah, wa ashadu anna Muhammad abduh wa-rasul-Allah*").

molitev v času *ramadana*), izognejo se pa drugim dnevnim molitvam, ki naj bi bile za razliko teravije obvezne; da se med *ramadanom* ne postijo, pa kljub temu slavijo *bajram*; da med letom pijejo alkohol ipd. Njihov islam pogosto obrazlagajo z nekdanjo nacionalno oznako Musliman, ki naj bi v resnici kazala na formo brez vsebine – na muslimana brez islama:

Šta tebe deklarirše kao muslimana? [Muslimansko – op. Š. K.] ime.[⁴¹] A veš. To je tko, kt en Johan, recimo en Johan, ampak je musliman. Petkrat na dan moli, Cat Stivens evo. E! Petkrat na dan mol, bil je na romanju, daje zekiat, vse ma ne, vseh pet temeljev, pa še kej dodatno, ne, ampak on je Cat Stevens, pa maš pol Mujo Mujagića, k ronka, pa rakija pa žena pa ljubica pa veš, in on bo reku, da je musliman. Po čemu je on musliman? Veš. Cat Stevens je musliman. Pa nima muslimanskega imena, ampak Bošnjak, kot sam po seb, ki sledi neki tradiciji, že ime ga deklarira kot muslimana.

Poleg nerednega verskega udejstvovanja se tradicionalnim Bošnjakom očita tudi prirejanje verskih dogodkov, ki naj bi po mnenju simpatizerjev salafizma ne temeljile na verskem znanju, temveč na dogmatsko nereflektirani bosanski tradiciji: torej tisto, kar je zagledano kot mešanica islamskih izročil in bosanskih običajev. V očeh zastopnikov "drugačnega", "pravovernega" islama je bilo še posebej problematično prakticiranje *tevhida* in *mevluda*, ki ju imajo za inovaciji, zaradi česar naj bi bila v skladu z islamskim učenjem *haram* (prepovedana). Čeprav se *mevlud* in *tevhid* organizirata z namenom čaščenja Boga in preroka, naj bi predstavljala prakso, ki se je formirala po prerokovi smrti in zaradi tega ne predstavlja del izvirnega, "čistega" islama.

Še bolj kot *mevlud* in *tevhid* pa "pravoverni" obsojajo med Bošnjaki razširjene, tradicionalne oblike vedeževanja. Ne samo zaradi tega, ker slednje v islamu predstavlja *širk* (politeizem) in s tem zanikanje prvega stebra islama, ki zapoveduje edinost Boga, pač pa tudi zaradi tega, ker naj ljudje, ki verjamejo, da npr. kakšen *hodža* lahko iz Korana napoveduje prihodnost, za ta greh, ki temelji na njihovem verskem neznanju, celo zapravljajo denar. Pravi vernik bi moral namreč vedeti, da le Bog pozna usodo, ravno tako pa tudi pravi *hodža* ne bi nikoli sleparil ljudi za denar ...

Po bolj detaljnem raziskovanju vzrokov o tem, zakaj so se ti ljudje v slafističnih interpretacijah našli bolje kot v tistih, ki jih ponuja njihov lasten kulturni repertoar, sem prišla do naslednjih opažanj: Težko bi bilo določiti vzorec informator-

* * *

⁴¹ V Bosni imena pogosto razodevajo posameznikovo versko pripadnost. Muslimanska imena so turškega ali arabskega (islamskega) porekla. V vsakdanjem življenju so pogosto spremenjena ali skrajšana, na ta način pa pridobijo specifično bosansko obliko: Mehmed - *Meho*, Salih - *Salko*, Shems - *Semsudin* ali *Semso*, Fatima - *Fata*, Emina - *Mina* ipd. (glej tudi Bringa 1995, 32-33, 194, 196).

jev, ki so se odločili, da se bodo zgledovali pri "tujih" interpretacijah islama. To so ljudje obeh spolov, takšni, ki so bili rojeni v Sloveniji in takšni, ki so se priselili iz Bosne, takšni, ki so bili v družinskem krogu seznanjeni z islamom in takšni, katerih družine nikoli niso gojile verske tradicije. Z drugimi besedami, analiza etnografskega materiala ni pokazala nobenih jasnih parametrov, na osnovi katerih bi se člane v salafizem usmerjene skupine dalo jasno razločiti od v "tradicionalni" islam usmerjenih Bošnjakov, ali razločiti funkcionalne vzroke za njihov radikaliziran odnos do islama. Vendar je po mojih opažanjih skupna lastnost vseh teh ljudi morda ravno očitna težnja po preciznem definiranju tega, kdo so. Med pogovori s posamezniki sem namreč dobila močan občutek, da so zaradi najrazličnejših izkušenj nesprejetosti v Sloveniji poskušali najti nekaj, na osnovi česar bi se lahko ponosno postavili nasproti večinskemu prebivalstvu, ki jih je po njihovih pripovedovanjih pogosto obravnavalo zviška. Tako mi je nek moški v poznih dvajsetih zaupal svojo izkušnjo:

Spomnim se, da sem bil v osnovni šoli preklet Bosanc, južnjak, to sem moral stalno poslušat. Pol mi je blo pa tega enkrat dost in sem rekel, zdej pa bom in Bosanc in južnjak in musliman! Prav, vse to, kar hočete, bom. V Sloveniji ti ne dajo bit Slovenc, a veš. Jest, če si dam slovensko zastavo na glavo in se grem z vrha stolpnice dol z zastavo vržt in dret - Živela Slovenija! -, bodo rekl, Bosanc neumen. In to je to. Pol si pa rečeš, prou. In maš dvojno identiteto.

Podobno iskanje je v najinem pogovoru opisala tudi Bošnjakinja v zgodnjih dvajsetih, ki je razliko v veri opredeljevala kot bistveno pri reprezentaciji same sebe:

V bistvu, lej, Bošnjaštvo sem sprejela lih tolk, da sem vedla, kdo sem. Veš.

Š. K.: Kako to misliš?

Da vem, da nisem Jerca, da pa mam neke korenine, da pa tuki sem rojena. Ampak metaforično, no. Ampak ene korenine pa spet mam. V bistvu do bega razreda nekak razmišljaš, pa zakaj me ne marajo? Kaj sem pa jest kriva, pa saj si jest nisem zbirala, kam se bom jest rodila, pa pol si nekak rečeš, ok, če me pa že ne maraš, bom pa jest že vedla, zakaj ti mene ne maraš. In pol začneš spoznavat kje si, kako si, kdo je bil tvoj dedek, kako je bilo dedkovemu dedku ime, kva pomen pejdžer, pa kva pomen somun, pa a veš, ... v bistvu, ok, sem Bosanka, če bom pa že Bosanka, bom pa pol Bosanka z razlogom. Ker jest bom za njega Bosanka, za tega Slovenca sem jest Bosanka, pa "ta spodna", pa južnjak, pa ne vem kaj še vse, a jest govorila perfektno slovensko al pa jest sploh ne govorila slovensk, ne. Nima razlike. Pol zato, a ne. Bošnjaštvo sem pa sprejela do te mere, sej pravm, lih tolk da vem, kdo sem. Islam pa, ne vem, v tem sem se našla, ne. Kolkr ... k iščeš ta izhod, pa ne vem. Jest sem ga našla v veri. Sploh center života.

Vojna v Bosni je občutke nesprejetosti v Sloveniji in teptanja njihovega dostojanstva le poglobila. Nekateri izmed njih so mi zatrjevali, da se je v Bosni vse

skupaj zgodilo zaradi tega, ker v komunizmu niso imeli možnosti biti tisto, kar v resnici so, to je muslimani:

Vi ste imeli svoje Biblije, prevedene, mi pa nismo imeli ničesar. Nismo imali informacije o naši vjeri, a ne možeš biti nešto, ako ne znaš, šta je to. Kad nemaš informacija, možeš krenuti bilo kuda.

Parola o jednakosti nas je uništila. Mi smo imeli po hišah vsi Titovo in Jovankino sliko. Ko je umr smo jokali ... Tito je naš ...

In ker je z vojno "versko izobraževanje" postalo lahko dostopno, se je "umik" v jasno opredeljeno islamsko identiteto marsikomu zdel kot rešitev na dlani:

Islam je za mene savršena životna šifra.

Brez islama človeku vedno nekaj manjka. Nikoli ni zadovoljen. Če pa veruje, je zadovoljen tako če ima, kot tudi če nima.

Za razliko od islama, zasidranega v bosanskem izročilu, ki je po mnenju mnogih sogovornikov preveč ohlapen in neopredeljen, da bi se nanj lahko na kakšen način oprli, se jim je različica islama, jasno opredeljena v Koranu in suni in zraven še ponujena v priročni obliki prevodov "humanitarnega rumenega islamskega tiska" v bosanščino, kazala kot jasen in nedvoumen napotek za življenje, ki jim je pri opredeljevanju samih sebe ponujal stabilno oporo in varnost. Nekateri sogovorniki so mi poleg tega pripovedovali tudi o tem, da takšno striktno pozicioniranje vzdolž neprehodnih verskih meja omogoča uspešno distanciranje od opredelitev, ki so jim bile v življenju vnaprej dane in jih pogosto tudi omejevale:

Š. K.: A ti maš tud kakšno teorijo glede tega?

Merjema^[42]: Glede česa?

Š. K.: Za sebe, zakaj islam, ne bošnjaštvo.

Merjema: Ja tko no, če sam pogledaš tko, da vera ti ni dana, da jo sam iščeš, jo sam najdeš. Nacionalnost ti je pa že dana. Ti ne morš bit Slovinc, če nisi Slovinc. Ne morš bit ne vem, Amerikan, če nisi Amerikan. A veš. In recimo od tod, recimo, vero si lahko izbereš sam. Preučuješ vero in ugotoviš, ok, to je to, recimo budizem je zame najboljša, idealna možnost, recimo tega sveta, oziroma ideologija na čisto, jest bom budist in postaneš budist. Pri nacionalnosti pa nimaš izbire. In potlej če ti preučuješ nekej, pa če ti sprejmeš nekaj s srcem,

* * *

⁴² Imeni obeh informatork sta spremenjeni.

sploh ni razlike, še boljši način je, da se v temu uveljavljaš, v temu nekako uspeš, a veš, da se ...

Š. K.: A mislš, recimo, da te nacionalnost omejuje?

Merjema: A mene?

Š. K.: Ja.

Merjema: Ne, nacionalnost te ne omejuje, samo ti je pa dana. A veš, recimo in, dana ti je in recimo, v neki Saudijski Arabiji, če recimo rečeš, da si Bošnjak, al pa Bošnjakinja, ker si bela, bo to recimo uau, lepa, a veš, bo nek evropski musliman, recimo. V neki Sloveniji si pa drugorazredni. To se prav, to nekak variira a veš, gor dol, recimo. Medtem ko pa za vero, je pa čisto druga stvar, ne. Po veri te nihče ne more presoditi, nihče te ne more deklarirati, nihče te ne more, a veš, ... Vernik si lahko na sto in en način. A veš. In recimo v veri lahko poiščeš, v islamu je recimo rešitev ta, muslimani in muslimanke recimo na Jesenicah, sto procentna sem, da so muslimanke s srcem. Ni to zato, ker bi ona recimo to od staršev podedovala. Ne. Če bi blo to recimo od staršev, prisiljeno, nekako privzgojeno, bi blo čisto drugače, a veš. Bi temeljilo na neki tradiciji, a veš, pri nas pa tega ni. Če že nekaj sprejemamo, sprejemamo z razumom. Z neko racionalno

Fatima: Okolje ne dovol, da ti živiš s tradicijo. Če nimaš s srcem, a veš ...

Merjema: In potlej

Š. K.: Okolje?

Fatima: Okolje ne dovol, veš, v sami okolici ti niti ne dovoljo, da ti preživiš s tradicijo. Ker v bistvu, če si ti s tradicijo musliman, slej kot prej popustiš. Slej kot prej se asimiliraš, postaneš enak, a veš. Čist enak.

Š. K.: Kot okolje?

Ja. Recimo, če si ti obkrožen samo s Slovenci in če si ti samo tradicionalno musliman, slej kot prej začneš pit al pa ne vem.

Merjema: Ja, al pa skrivaš, al pa skrivaš.

Š. K.: Ampak čakita mal, zdej mi najprej morata povedat, kaj pa je tradicionalno bit musliman?

Merjema: To kar si ti govorila [o prijateljici, muslimanki iz Sibirije - op. a. Š. K.]. Ona se ga je napila, ampak iz teh nekih prepričanj pa ni jedla ne vem, svinjine, ne. Tvoja kolegica Dina, ne. Ona pa v bistvu ni opravljala ne molitve, ne vem, če je za ramazan, postila al se ni, pa pol evo iz teh nekih tradicionalnih, privzgojenih aa lastnosti, al pa vrednot, k so jih ji njeni starši vcepil v glavo, pa je ona mislna, da bo njen reputation padu, če se bo ona zdej osamla, ne [misli s fantom - op. a. Š. K.] To je tradicionalno. Ko pa ti neki s srcem sprejmeš, pa je čist neki družga, ne. Tradicionalno je recimo tle, ne, da naši Bošnjaki privedejo islam in samo razino razumevanja islama na to, da on slavi Bajram in da naredi baklavo. In to je to. To je od njegovega islama sve. A pitaj ga, šta je musliman. Ko mu bog? Alah. To je tko, ne, a v bistvu pa nima petih temeljev, da si

musliman. Da izrečeš kelimi šehadet, da klanjaš, da postiš, da daješ zekiat in da greš na hadž. Niti enga od tega nima. Ampak on bo reku, da je musliman. In to je prišlo iz tega: iz Bosne je, njegova je nana bila hadžinica, fotr je bil hodža. Fatima: Al pa čist nč, kr živel so ...

Merjema: Mujo je imel ime in that's it. On je musliman. A razumeš. Z vsemi nekimi ... In to je mešanje, Bošnjaštva, muslimanstva, in to je to.

Čeprav pristaši skripturalnega, salafističnega islama med Bošnjaki predstavljajo neznatno manjšino, so bile v času moje prisotnosti na Jesenicah reakcije na njihove prakse zelo burne in mnogi Bošnjaki so jih v mojih očeh poskušali na vsak način očrniti. Najbolj pogosto so striktne islamske prakse prezentirali kot nekaj, kar je tuje: "to ni naše", kar je deviantno: "oni so sekta", "oni so *vehabije*", kar je agresivno: "oni so *mudžahedini*", "oni so ekstremisti". Pogosto so jih poskušali predstaviti tudi kot nemuslimane in napadali njihovo dozdevno nemoralo, ki so jo povezovali z domnevno zaostalostjo neevropskih muslimanskih kultur:

Mi smo muslimani, sam nismo taki kt oni. Ma dej, to sploh niso muslimani. A veš kako klanjajo? Lej, če smo vsi muslimani, pa klanjajo eni tko, eni pa drugač, pa povej ti men, kaj smo pa pol mi?! To so si vse kr neki zmisll ...

Te ta pokrite ... Ne morem bit jest taka. Mi živimo tuki, v Evropi, te so pa take kt une tam, v muslimanskih državah ... To je isto, kt če bi šel tam, sto let nazaj.

Ti si lahko skoz v džamiji, skoz klanjaš, ampak kaj ti pomaga, če greš pol vn in o prvem človeku k ti pride nasprot pomisliš slabo. Te so pa skoz tam, zanima jih pa sam kako je bla oblečena una pa kaj je reku un. Jest zarad tega tja sploh ne hodm. Klanjam lohk tud doma.

Oni misljo, da so boljši od ns. Muslimani se sploh neb smel nost tko kt se oni. Mene je mama vedno učila, da moram bit muslimanka, ampak v srcu, ne pa da to kažem na vn. Kaj druge briga, ni mi treba tega kazat. Te pa nosjo une grozne cune, pa šamije, pa kaj vem kaj, še dve let nazaj je pa hodla v minici do tle, pa dekolteju do tle. Zdaj pa gre, kao poštena! Kot prava muslimanka bi morala vedt, da nima kej v džamiji iskat v umazanih štumfih, ker me to moti. V džamiji pa ne smeš nobenga mott. Ne morem molt če gledam v umazane štumfe. Lepo te prosm, a naj bi bla taka prava muslimanka?!

Glasno opozarjanje tradicionalnih Bošnjakov o tem, da so drugačni od tistih, ki se zgledujejo po salafizmu, da pripadajo modernemu evropskemu in ne "zaostalemu" islamskemu svetu ter da je razkazovanje pripadnosti islamu v nasprotju s tistim, kar islam uči ("*...Mene je mama vedno učila, da moram bit muslimanka,*

ampak v srcu, ...”), mi je ob mojem bivanju na Jesenicah sčasoma pričelo vzbujati občutek, da se tradicionalni Bošnjaki bojijo, kako bodo dojeti s strani večinskega, nemuslimanskega prebivalstva v Sloveniji. Neko dekle je tako ogorčeno komentiralo nove oblačilne prakse med Bošnjakinjami:

Halo, nismo vsi taki. Lih zarad par takih potem misljo, kolk smo grozni!

Ta občutek mi je potrdila tudi gospa, ki je tudi sicer imela veliko povedati čez “salafiste”, ki jih je imenovala “lažne muslimane”, njihove verske prakse pa za “narobe islam”. Medtem ko se ji pokrivanje med muslimankami v Sarajevu ni zdelo nič spornega, ker naj bi bile Sarajevčanke za razliko od Jeseničank v duhu islama vzgajane že od rane mladosti, se je zgražala nad pokritimi muslimankami na Jesenicah in jih imenovala “maškare”. Povedala mi je, kako jo je bilo sram, ko je nekoč na cesti srečala dve pokriti dekletki in se pred znanko, sicer Bošnjakinjo, naredila, da ju ne pozna.

Očrnjevanje v salafizem usmerjene skupine se mi je včasih zdelo skoraj enako orientalistično kot tisto, kar je bilo moč zaslediti v medijskih debatah o islamu, ki so se v Sloveniji pojavile v zvezi s postavitvijo islamskega kulturnega centra. Bošnjaki so namreč “salafiste” opisovali na enak način kot teroriste, o katerih so mi stalno ponavljali, da niso muslimani, temveč “odpadniki”:

Š. K.: Znači vi mislite, da je opravdana ta paranoja pred džamijom u Ljubljani?

Ne mislim, meni je drago, da se džamija radi, razumiješ li. Ali ovako. Zaradi nekog naroda, koji tu dolazi i da se vidi, da ih tu ima i da mi obstajamo. Ali, samo se bojim neke gužve. Razumiješ li? Bojim se triju odmetnika, da.

Š. K.: Mislite da se to ne može dešavati i ako nema džamije?

Može.

Š. K.: Mislite, da bi džamija to još proširila?

Ne. Ne, ja mislim ovako. Znaš šta ja mislim? Kad mi muslimani to tražimo. Razumiješ li? I kad oni to jedan put preuzmu kao što su preuzeli ovde, muslimani će se odstraniti i onda će biti na nas taka ružna mana. To neće biti to. Ja... razumiješ li sada?

Š. K.: A tu su vas odstranili. Kako to?

Pa kako neće odstraniti. Oni su tamo, rekla sam ti. Oni ... mi smo svi dali za računalnik. Mi smo dali to, da se to ovaj uči, da se to oni su to sve preuzeli te računalnike, preuzeli sve. Pa da. Šta ćeš se truditi. To je.. kad oni kanu, kad oni ... gdje tu piše, da je bog rekao, da se neko ubija? To nije istina. Nigdje. Nigdje nije napisano. To su možda čuli za nekoga drugog. Jedino je ovo napisano, svoju čast, ali moraš počekati dugo vremena. Da vidiš, šta ti neko hoće. Za sebe

je braniti čast, braniti, ali ti nekog napadati, to se ne more. Ti nisu nikakvi muslimani. To pa se ne smije.

Š. K.: Pa dobro, zar vi mislite, da oni tako razmišljaju? Jer to ste vi rekli, da su kao samoubice i ovi, koji prave bombe i tako ...

Ne bombe i to, nego oni ovako kažu. Mi se borimo, baš ko oni tamo što kažu, borimo se umjesto Alaha. Razumiješ li? I ubijamo namjesto Alaha. Ko kako, đe to ima, ja ne znam, ko je to izmislio.

Š. K.: Zar ovi to kažu tako?

Pa eto, "Mi smo Alahovi Alah je naš." A oni tamo govore, a to je nepotaknuto, govore, da ubijaju umjesto Alaha. I čega se ti nećeš bojati? Da.

Š. K.: Ja tu sada nisam sigurna dali je tu u pitanju ekstremizam ili su samo oni sami do sebe tako strogi i sve prakticiraju u strogom smislu. Ne znam.

Pa ni ja ne znam.

V opisanem kontekstu tudi vztrajanje mnogih, da se kot muslimani ne smejo razkazovat, postane bolj jasno: v slovenskem okolju, kjer je islam spričo "džamij-skih" debat postal močno sporen, večina Bošnjakov kot muslimani, ki islam prakticirajo tako, kot je ta zasidran v bosanski tradiciji, še vedno ostaja neopaznih, s tem pa, kakor se zdi mnogim, tudi neproblematičnih. Ravno nasprotno pa vztrajanje v salafizem usmerjenih Bošnjakov pri doslednem izvajanju verskih dolžnosti in ritualiziranem vedenju Bošnjake kot muslimane v javnosti izpostavlja in dela ne le opazne, temveč tudi zelo izstopajoče, za kar je še posebej zaslužen prepoznaven islamski oblačilni kod. Ta se, kakor so pokazala tako moja opažanja kot tudi pogovori z Bošnjaki različnih islamskih "usmeritev", kadar gre na primer za pokrito muslimanko, pri nemuslimanih pogosto povezuje z zatiranim položajem žensk v islamu, brada pri moškem pa pogosto zbuja aluzije na nasilje, terorizem ipd. Vztrajanje pri rigidnih verskih praksah v očeh "tradicionalnih" Bošnjakov vzpostavlja družbeno mejo, ki naj bi Bošnjake ostro ločevala od večinskega nemuslimanskega prebivalstva, hkrati pa naj bi jih povezovala z vsemi v slovenski javnosti prisotnimi orientalističnimi predstavami o islamu in muslimanih, od katerih se Bošnjaki poskušajo na vso moč distancirati. Tako se med Bošnjaki, ki gojijo diskurz o islamu, s konstruiranjem različnih pomenov, ki jih pripisujejo islamu, ustvarjajo družbene meje njihove skupnosti.

VIRI IN LITERATURA

- ALEKSIČ, Jure, Slovenci, ogrožena vrsta, *Mladina*, 26. januar, št. 4, 2004, str. 28-29.
- BAGHERZADEH, Alireza, L'ingérence iranienne en Bosnie-Herzégovine, v: BOUGAREL, Xavier in Nathalie CLAYER, *Le Nouvel Islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, str. 397-428.
- BELLION-JOURDAN, Jérôme, Les réseaux transnaticaux islamiques en Bosnie-Herzégovine, v: BOUGAREL, Xavier in Nathalie CLAYER, *Le Nouvel Islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, str. 429-472.
- BAKIĆ, Ibrahim, *Nacija i religija*, Bosna Public, Sarajevo, 1994.
- BARTH, Frederik (ur.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, George Allen and Unwin, London, 1969.
- BASKAR, Bojan, *Dvoumni Mediteran*, Knjižica Annales 29, Koper, 2003.
- BASKAR, Bojan, *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: The Habsburg Legacy and New Nationhood in ex-Yugoslavia*, predavanje na: Institut fur Ethnologie, Kultur - und Sozialanthropologie, Dunaj, 11. november 2003b, internetni vir: <http://www.oeaw.ac.at/sozant/workpaper/band010.pdf>.
- BEHDŽET, Ahmed, *Bosna i Hercegovina: Zločin stoljeća*, El-Kalem, Sarajevo 2004.
- BOJIĆ, Mehmedalija, *Uzroci genocida u Bosni*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- BOUGAREL, Xavier in Nathalie CLAYER, *Le Nouvel Islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.
- BOUGAREL, Xavier, Bošnjaci pod kontrolom panislamista, *Dani*, št. 107, 18. junij, 1999a, str. 46-49.
- BOUGAREL, Xavier, Bosna na riječim - "Muslimanija" na djelu, *Dani*, št. 108, 25. junij 1999b, str. 46-49.
- BOUGAREL, Xavier, Kako je panislamizam zamjenio komunizam, *Dani*, št. 109, 2. julij 1999c, str. 48-50.
- BOUGAREL, Xavier, Avtoritarna reislamizacija in nove sestave v bosanskem islamu, v: *Časopis za kritiko znanosti*, vol. 30, št. 209-210, 2002, str. 207-216.
- BOUGAREL, Xavier, Ramadan During a Civil War (as reflected in a series of sermons), v: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 6, št. 1, 1995, str. 79-103.

- BRINGA, Tone, *Biti mulsiman na bosanski nači. Identitet i zajednica u jednom srednjebosanskom selu*, Biblioteka Dani, 1997.
- CARMICHAEL, Cathie, *Ethnic Cleansing in the Balkans : Nationalism and the Destruction of Tradition*, Routledge, London in New York, 2002.
- ČIČAK-CHAND, Ružica, Islam, etničnost i država: Balkan, v: *Migracijske teme: Časopis za izraživanje migracija i narodnosti*, leto 15, št. 3, Zagreb, 1999, str. 263-287.
- ČOLIĆ-PEISKER, Val, 'At Least You're the Right Colour' : Identity and Social Inclusion of Bosnian Refugees in Australia , v: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, št. 4, julij 2005, str. 615-638.
- Deklaracija prvog Bošnjačkog sabora, v: Vijeće kongresa bošnjačkih intelektualaca, *Almanah 1992-2002*, VKBI, Sarajevo, 2002.
- DRAGOŠ, Srečo, Islamofobija na Slovenskem, v: *Monitor nestrpnosti: Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 03*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2004, str. 10-27.
- EASTMOND, Marita, Nationalist Discourses and the Construction of Difference : Bosnian Muslim Refugees in Sweden , v: *Journal of Refugee Studies*, vol. 11, št. 2, 1998, str. 161-181.
- ECRI: Evropska komisija za boj proti rasizmu in nestrpnosti, *Drugo poročilo o Sloveniji*, december 2002.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*, Pluto Press, London, Boulder, 1993.
- FINE, J., *The Bosnian Church: A New Interpretation*, New York, 1975.
- GINGRICH, Andre, Frontier Myths of Orientalism: Tha Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe, v: BASKAR Bojan in BRUMEN Borut, ur., *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. II*, Inštitut za multikulturne raziskave, Ljubljana, 1998, str. 99-128.
- KODELJA, Jerina, Iz katerih območij v Jugoslaviji so prihajali, kje v Sloveniji so se naselili: selitve prebivalstva v Slovenijo v letih 1982-1990, v: *IB revija*, let. 26, št. 1-2, 1992, str. 12-17.
- KRAJINA, Dijana, Povojni trendi hiperreligioznosti in religijsko-nacionalnega ekskluzivizma v BiH: študija primera Doboj in Makljenovac I, R. Srbska in Matuzići, Makljenovac II in Ularice, Federacija BiH, v: *Časopis za kritiko znanosti*, vol. 29, št. 202-203, 2001, str. 243-265.
- KRŽIŠNIK-BUKIĆ, Vera, *Bosanska identiteta med preteklostjo in prihodnostjo*, Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana, 1996.

- MAČEK, Ivana, *War Within: Everyday Life in Sarajevo under Siege*, neobjavljena doktorska disertacija, Uppsala University, 2000.
- MALAČIČ, Janez, Zunanje migracije Slovenije po drugi svetovni vojni, v: *Zgodovinski časopis*, let. 45, št. 2, 1991, str. 299-312.
- MALCOLM, Noel, *Bosnia: A Short History*, Papermac (popravljen izdaja z novim epilgom), London and Basingstoke, 1996.
- MEŽNARIČ, Silva, "Bosanci". *A kuda idu Slovenci nedeljom?*, Založba Krt, Ljubljana, 1986.
- OCVIRK, Drago, Kaj je džamija po islamskem izročilu, *Družina*, 18. januar, let. 53, št. 3, 2004, str. 8.
- PAŠIĆ, Ahmed, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo, 2002 .
- Slovar slovenskega knjižnega jezika, v: *Slovar slovenskega knjižnega jezika: peta knjiga*, DZS, Ljubljana, 1991.
- SAID, Edward, *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*, Studia Humanitatis, Ljubljana, 1996.
- SOFTIĆ, Aiša, *Tevhidi u Sarajevu*, Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, Nova serija, št. 39 (separat), Sarajevo, 1984.
- SORABJI, Cornelia, Ethnic War in Bosnia?, v: *Radical Philosophy 63, A journal of Socialist & Feminist Philosophy*, spring 1993, str. 33-35.
- SORABJI, Cornelia, *Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo*, neobjavljena doktorska disertacija, University of Cambridge, 1989.
- ŠKALJIĆ, Abdulah, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo, 1989.
- ŠUMI, Irena, *Kultura, etničnost, mejnost: konstrukcije različnosti v antropološki presoji*, Založba ZRC SAZU in Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana, 2000.
- ŠUMI, Irena, „Mislili smo, da je kaj takšnega možno samo na Marsu“: kratka etnografija slovenstva skozi identifikacije evakuirancev Vlade Republike Slovenije in medvojne BiH, *Anthropos*, št. 1/3, Ljubljana, 2001, str. 239-262.
- ŠUMI, Irena, Etnično razlikovanje v Sloveniji: izbrane problematizacije, v: *Razprave in gradivo*, št. 45, Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana, 2004, str. 14-47.
- VRCAN, Vjera u vrtlozima tranzicije, Glas Dalmacije, Split, 2001.
- VELIKONJA, Mitja, In hoc signo vinces: verski simbolizem v vojnah na Balkanu 1991-1995, v: *Časopis za kritiko znanosti*, vol. 30, št. 209-210, 2002, str. 193-206.

TELEVIZIJSKE ODDAJE:

Trenja, Džamija v Sloveniji, POP TV, 23. 1. 2003.

INTERNETNI VIRI:

Mladina, *Številni pomisleki o gradnji džamije na poplavnem območju*, <<http://www.mladina.si/dnevnik/38952>>, 15. 9. 2005.

Statistični urad Republike Slovenije, *Popis 2002*, <<http://www.stat.si/popis2002/si/default.htm>>, 29. 11. 2004.

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

