

Marko Pišev*

*Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

IZMEĐU „AZIJATSKOG” ISLAMA I „PRAVOSLAVNOG” SLOVENSTVA: JUGOSLOVENSKI MUSLIMANI U RANOJ SRPSKOJ ETNOLOGIJI**

Apstrakt: Tekst govori o percepcijama i politikama reprezentacije muslimanskog stanovništva Kraljevine SHS u međuratnoj srpskoj etnologiji. Analizirane su tri monografije objavljene tokom druge dekade 20. veka. Obavljena su tri nivoa analize, diskurzivni, teorijsko-metodološki i konceptualni, sa svrhom sticanja preciznijih uvida o smislu, sadržaju i procedurama naučne argumentacije, kao i o značaju i određenim propustima razmatranih tekstova. Kriterijumi za odabir analiziranih publikacija bili su sledeći: 1) da se one po temi, sadržaju i sklopu argumentacije uklapaju u oblast nacionalne nauke, čiji je zadatak bio da definiše identitet i bori se za interese nacije, istovremeno trasirajući pravce njenog moralnog, političkog i intelektualnog razvoja pod barjakom modernosti; 2) da se u potpunosti, a ne samo sporadično bave etnologijom islama, odnosno kulturnim životom muslimana na području međuratne Jugoslavije; i 3) da su objavljene u Srbiji u period između dva svetska rata. Samim tim što otkrivaju više o posmatraču nego o posmatranom, tekstovi ovim člankom uzeti u razmatranje prenose nam važne pojedinosti o istorijskim uslovima, imperativima epohe, ali i o osnovnim vrednostima koje su oblikovale saznanje horizonte ondašnje nacionalne nauke.

Ključne reči: nacionalna nauka, južnoslovenski muslimani, srpska etnologija, političke reprezentacije

Uvod

Od osnivanja discipline – 1906. godine (Kovačević 2011, 82) – naovamo, dodir srpske etnologije s islamom i muslimanskim stanovništvom bio je uopšte vrlo štur. Pisanja srpskih etnologa, profesionalaca i amatera u 20. veku o

* marko.pisev@f.bg.ac.rs

** Rad je nastao kao rezultat istraživanja na projektu „Identitetske politike EU: prilagodavanje i primena u RS” (177017) finansiranog od strane MPNTRS.

islamskoj veri i kulturi mogla bi se ugrubo podeliti u tri faze: najstarija, koja je zaživela u vreme Kraljevine SHS, a okončala se u epilogu Drugog svetskog rata, bila je mahom usredređena na definisanje mesta islama u kulturnim politikama jugoslovenske nacije. Srednja, koja je doživela procvat u vreme „druge”, socijalističke, Jugoslavije, težila je da isprazni islam od svakog identitetskog sadržaja i zaogrne ga zauzvrat apolitičkim ruhom folklornih formi i narodnih običaja. I treća, koja je još uvek u toku, insistira na novim pristupima i naučnim konceptima – antropološkim i interdisciplinarnim – u obnovljenom naučnom interesovanju za islam s prelaskom iz 20. u 21. vek.

Tri faze etnološkog pisanja o islamu u Srbiji mogli bismo nazvati *nacionalnom*, *etnografskom* i *antropološkom*.¹ Za najstariju, *nacionalnu* fazu karakteristična je percepcija prema kojoj su muslimani BiH i tadašnje Južne Srbije (Makedonije), mahom, etnički posmatrano, isto što i Srbi – dok je islam percipiran kao tuđinski element koji je „naše muslimane”, ili muslimane „naše krvi”, vremenom preobrazio u nešto različito od Srba; ali isto tako i različito od *pravih* Turaka. Nacionalni zadatak tadašnje etnologije ogledao se u tome da razreši ambivalentnosti i nejasnosti po pitanju toga kako odrediti stanovništvo koje je, prema tadašnjim shvatanjima, etnički (pretežno) „srpsko”, a kulturno posmatrano (uglavnom) „tursko”.

Za drugu, *etnografsku* fazu tipično je vršenje etnografskih deskripcija i komparativnih analiza arhaičnih elemenata muslimanskih verovanja i praksi na tlu socijalističke Jugoslavije. Ovakav pristup religiji, odnosno religijama naroda udruženih u zajedničkoj državi poprimio je u posleratnoj srpskoj etnološkoj zajednici izgled vodeće i neizbežne paradigme. Iako je možda imala potencijal da naruši krhki balans poverenja u zajednički državni projekat, ova paradigma je u stvari težila maksimalnoj političkoj neutralnosti i mahom je tretirala religijske pojave na nivou kurioziteta koje je moguće najadekvatnije objasniti komparativističkim osvrtom u istoriju religije.

Za treću, *antropološku* fazu od središnjeg je značaja perspektiva koja osporava monolitno i petrifikovano poimanje islama. Savremena antropološka istraživanja islama, pa i ona koja se, sprovedena u antropološkom ključu, u našoj nauci nalaze tek na embrionalnim počecima, potvrdila su da je islam nemoguće posmatrati kao totalnu strukturu, u sebe srastao i jasno određen versko-politički i kulturni sistem koji ima svoja konkretna svojstva i odlike važeće za sve muslimane svuda u svetu. Umesto pretpostavke da postoji nekakav jedinstveni

1 Ova, veoma pojednostavljena sistematizacija služi samo kao skica u uvodnom odeljku teksta i za dalju argumentaciju u radu nije od presudnog značaja. Kao skica, ona je data da oiviči konture promena u pristupu srpske etnologije prema islamu kao istraživačkoj temi, u zavisnosti od istorijskog trenutka i konteksta. Pomoću nje se, takođe, nagoveštavaju specifičnosti epohe o kojoj će u tekstu biti reči. Budući da u fokusu ovog rada nije razmatranje ukupnog zbira istorijskih faza naučnih politika discipline, već usredsređenje na samo jednu, nisam posezao za iznijansiranim sistematizacijama razvoja srpske etnologije, koje su pojedini autori (npr. Naumović 2000, 50–56; Kovačević 2015, 11–121) razradili da ukažu na neke dalekosežnije zaključke u svojim radovima.

objekat koji se naziva „islam”, savremena antropologija pristupa ovoj religiji kao skupu sakralnih izvora podložnih različitim tumačenjima, odnosno kao mnoštvu različitih kulturnih praksi proizašlih iz tih tumačenja.

Sve tri faze etnološko-antropološkog pisanja o islamu u Srbiji odlikuje, dakle, neki vid programskog rada, doduše u sva tri slučaja s međusobno različitim ciljevima. U prvom slučaju, islam je predstavljao onu blisku, a istovremeno nepoznatu veroispovest i kulturu s čijim predstavnicima je trebalo oformiti model neproblematičnog suživota u okvirima nove države; nacionalni radnici koji su se služili u ono vreme aktuelnim etnografskim metodom imali su pred sobom zadatak da definišu kurs kulturnih politika države u skladu s onime što znaju ili su istraživanjem saznali o muslimanima na nekom određenom području.

U drugom slučaju, islam je posredstvom sekularnih politika države formalno priznat kao zvanična religija jugoslovenskih muslimana, ali je suštinski, zajedno s ostalim veroispovestima nekadašnje Jugoslavije, preveden u kategoriju narodne kulture, običaja i verovanja kojima su zvanično prepoznata isključivo kulturna svojstva, u mnogome ispražnjena od identitetskog, pa i duhovnog smisla; etnolozi su, sledstveno važećoj ideologiji, mahom istraživali one politički neutralne elemente kulturnog života i obrednog ponašanja muslimana koji su se na značenjskom planu po sebi uklapali, ili ih je trebalo uklopiti, u širi korpus narodnih verovanja stanovništva Jugoslavije.

U trećem slučaju, antropologizacijom etnologije, obnovljena je ranija namera da se islam sagleda u celini, tačnije, iz što više uglova i sistematski, ali ovog puta bez namere da se muslimani „smeste” u neku tačku na skali progressa, moralnih standarda i/ili razvoja svesti o jugoslovenskoj celini i njihovoj „organskoj” pripadnosti toj celini. Antropološka optika nastojala je da u središte naučne pažnje postavi svakodnevni život muslimana, te da se usredsredi na promatranje načina na koje muslimani „žive” islam i odnose se prema svojoj veri, kao i na značenja, vrednosti i oblike društvenog ponašanja koje muslimani sami dovode u vezu s islamom; pri čemu predubeđenja antropologa o tome šta islam jeste imaju malu ili nikakvu važnost spram onoga što islam predstavlja za same muslimane.

Sve tri faze imaju svoje jače i slabije strane koje je potrebno pojedinačno razmotriti u zasebnim radovima da bi se izveli utemeljeniji zaključci relevantni za istoriju discipline uopšte, a etnologiju i antropologiju islama u Srbiji posebno. U ovom radu, govoriću samo o prvoj, nacionalnoj fazi, okončanoj s ulaskom jugoslovenskog društva u socijalističku epohu. Nacionalna faza je u kontekstu ondašnje discipline podrazumevala da bi etnologija, u sklopu s drugim društvenim naukama, trebalo da se fokusira primarno na rešavanje političkih, a ne, strogo uzev, naučnih problema. Drugim rečima, rasvetljavanje pitanja poput „naših” duhovnih korena i svojstava, simboličnih i fizičkih granica „našeg” naroda, kontinuiranih odlika „naše” kulture i senzibiliteta, kulturnih veza s drugim „prestiznim” društvima Evrope, ali i posebnostima u odnosu na njih i slično, bila su zamišljena kao značajnija od doslednog rada na preciziranju i izoštravanju naučnih procedura zarad regulacije metoda, principa i pravila pri

analizi građe merodavne za ista ta pitanja. Stavljanje akcenta na primenljivost, umesto na metodološku prodornost nauke bilo je takoreći neizbežno, ukoliko se u obzir uzmu istorijski uslovi u kojima se odvijala naučna delatnost epohe, a koji su nalagali da se celokupna inteligencija uključi u rad na nacionalnom osvešćivanju masa u identitetski, konfesionalno i klasno disonantom društvu međuratne Jugoslavije. Stvaranje jedinstvene nacionalne kulture i svesti o zajedništvu bilo je, kako su pojedini autori već ustanovili (Trgovčević 1986; Dimić 1996; Naumović 1998; Radojević 1999; Radojević 2007; Naumović 2015), a kako će i u ovom tekstu biti pokazano, kod velikog dela srpske inteligencije shvaćeno kao elementarni preduslov društvenog razvoja – kao izvor kohezije i opšteg nacionalnog procvata. Traganje za adekvatnim oblicima kulturnog jedinstva nije se, međutim, nužno odvijalo u sprezi s centrima državne moći. Naučnici su uglavnom verovali da je uloga države po pitanju kulturnog stanjanja Južnih Slovena ključna, ali se nisu morali nekritički slagati s aktuelnim unutrašnjim politikama vlasti. U tom smislu bi eventualna ocena prema kojoj je svaki naučni projekat u nacionalnom ključu bio ujedno i državni projekat, ili direktan odraz interesa vlasti, bila svakako preterana; nacionalna nauka se u navedenom kontekstu ne bi mogla okarakterisati kao sluškinja države, već je rečenu relaciju moguće u idealnom smislu zamisliti upravo suprotno: tako da nauka svojim autoritetom usmerava određene poteze vlasti i pruža im legitimitet, pri čemu je samo kreiranje naučnih argumenata i uvida moglo biti, a neretko je i bilo, ideološki obojeno. No, stvari su se najčešće odvijale daleko od sfera idealnog, pa je država, uljuljkana svojim mehanizmima delovanja, postepeno gubila dodir s inteligencijom, da bi se okrenula sebi odanim političkim, ekonomskim i vojnim elitama, što je nacionalnu nauku u osnovi oslobađalo balasta lojalnosti prema predstavnicima vlasti, ali ne i prema dugoročnim interesima države, onakvim kakvim su ih videli i u svojim tekstovima predstavljali sami nacionalni naučnici.

Predmet analize u ovom radu biće tri monografije različitih obima, autora Čedomila Mitrinovića, Jovana Hadži Vasiljevića i Dragiše Lapčevića, objavljene tokom dvadesetih godina 20. veka. O obimnom delu Tihomira Đorđevića posvećenom turskom i albanskom stanovništvu islamske veroispovesti, koje hronološki pripada datom periodu, ovde neću govoriti, prvo zato što je Đorđević uglavnom pisao o muslimanskom stanovništvu neslovenskog porekla, prema kojem država nije pokazivala ozbiljne namere u pravcu njihovog eventualnog uključivanja u kulturne politike jugoslovenske nacije, a onda i zato što bi temeljna analiza Đorđevićevog opusa o kulturi muslimana oduzela previše prostora, pa zahteva proširivanje ovog, ili pisanje zasebnog rada, koje svakako sledi u budućnosti.²

2 Zbog ograničenja u obimu teksta, ovde izneta analiza je usredsređena na istorijski period između dva svetska rata. Samim tim, neka relevantna dela, poput Vukićevićevih *Znamenitih Srba Muslimana* (Vukićević 1906) i Uroševićevih antropogeografskih istraživanja Kosova (Urošević 1951, 2001), kao i Kulišićeve rasprave o poreklu muslimana u BiH (Kulišić 1953), ovde nisu uzeta u razmatranje.

Kriterijumi za odabir ovde razmatranih publikacija bili su sledeći: 1) da se one po temi, sadržaju i sklopu argumentacije uklapaju u oblast nacionalne nauke, koja je u svojstvu jemca „objektivne istine” definisala identitet i borila se za interese nacije, trasirajući pravce njenog moralnog, političkog i intelektualnog razvoja pod barjakom modernosti; 2) da se u potpunosti, a ne samo sporadično bave etnologijom islama, odnosno kulturnim životom muslimana na području međuratne Jugoslavije; i 3) da su objavljene u Srbiji.³ Analiza je izvršena s idejom da se ovim tekstom ponude odgovori na nekoliko ključnih istraživačkih pitanja. Prvo i osnovno pitanje tiče se toga zašto, s kakvim premisama i s kojim ciljevima je pisano o muslimanima na ovim prostorima iz etnološke ili etnologiji nalikujuće vizure (diskurzivni nivo analize). Drugo pitanje odnosi na to *kako* su muslimani opisivani u datim tekstovima i šta je, odnosno da li je nešto uopšte u istraživačkom postupku imalo disciplinarno specifičnu perspektivu (teorijsko-metodološki nivo analize). Treće pitanje tiče se naučnog doprinosa razmatranih tekstova, odnosno toga u čemu bi se mogla ogledati njihova trajna vrednost i eventualni značaj za etnologiju–antropologiju danas (konceptualni nivo analize).

Sva tri pitanja činiće okosnicu istraživanja izloženog u daljim poglavljima teksta, te će spram njih biti izvršena i rekapitulacija nalaza u zaključnom delu. Cilj ovako zamišljene analize jeste sticanje preciznih uvida o sadržaju i procedurama naučne argumentacije, kao i značaju i određenim propustima naših disciplinarnih prethodnika koji su se u ranoj fazi razvoja etnologije, u skladu s vlastitim teorijskim znanjima, sazajnim horizontima i imperativima epohe u kojoj su živeli i stvarali, bavili muslimanskim „drugim”.

Muslimani u „novim krajevima” Srbije

Ratovi u periodu 1912–1918. doveli su do propasti dva carstva (Austro-ugarskog i Osmanskog) i stvaranja nove balkanske kraljevine, koja se po završetku Prvog svetskog rata proširila na oblasti bivših dvaju imperija gusto naseljenih muslimanskom stanovništvom. Prema popisu stanovništva sprovedenom 1921. godine, u Kraljevini SHS živelo je blizu milion i četrsto hiljada muslim-

3 U nedavno objavljenom radu o Jovanu Cvijiću, Slobodan Naumović izdvaja tri ključne uloge nacionalne nauke u periodu rane srpske/jugoslovenske državnosti, koje se redom ogledaju u: a) traganju za „objektivnom naučnom istinom”, danas napuštenim idealom koji je u to vreme bio najpotpunije oličen u pomalo naivnom Rankeovskom modelu opisivanja događaja „onako kako su se zaista i zbili”; u b) izgradnji i (o)čuvanju jedinstvenog identiteta nacionalne zajednice, stvaranju i jačanju nacionalne države, kao i borbi za ostvarivanje nacionalnih interesa; i c) emancipatorskom, prosvetiteljskom i modernizatorskom prevazilaženju ukupne društvene zaostalosti, nazadnosti i ostalih „socijalnih zala”, odnosno primenjenom radu na što bržem uključivanju u „civilizovani svet” (Naumović 2015, 729). Kako će analiza koja sledi pokazati, dve od tri ovde razmatrane publikacije (Mitrinovićeve i Lapčevićeva) u potpunosti se uklapaju u ovako definisanu vizuru nacionalne nauke, dok se treća (Vasiljevićeve) uklapa samo delimično, ali je važna zato što otkriva neke aspekte primenjene nacionalne nauke o kojima ima malo ili nimalo reči kod prve dvojice autora.

mana – dakle, oko jedanaest procenata ukupnog stanovništva – od čega preko pola miliona u Bosni i Hercegovini (DRPS 1932) i oko sedamsto hiljada u Srbiji, koja je prema tadašnjoj administrativnoj podeli obuhvatala i oblasti Južne Srbije, odn. današnje Makedonije, Sandžaka i Kosova i Metohije.

Muslimani, žitelji teritorija u epilogu rata pripojenih Kraljevini, bili su heterogeni, kako po etničkim, tako i po klasnim osnovama. Na području Kosova i Metohije, primera radi, muslimani su živeli uglavnom u varoškim sredinama, dok su na tlu Makedonije bili ravnomerno raspoređeni u gradskim i seoskim sredinama (Ilievski 2018, 46). Na tlu Bosne i Hercegovine, predratna, austrougarska administracija je pažljivo, mada na koncu bezuspešno, nastojala da izmeni i konačno ukine stare, feudalne odnose nasleđene iz Osmanske imperije (Mutapčić 2011): titula bega služila je u vreme austrougarske vlasti, kao i pre toga, da označi veleposednike koji su u naslednom vlasništvu imali krupna agrarna dobra i radnu snagu koja je stvarala i akumulirala prihode na tim dobrima. Privatni zemljišni posedi koje su obrađivali kmetovi, nazivali su se čitluci. Čifčije, ratari na čitlucima, bili su mahom – mada ne nužno – pravoslavne i katoličke veroispovesti dok su mahom slobodni muslimanski seljaci veoma retko zapadali u kmetovski odnos. Po statistici iz 1910. godine, muslimana kmetova je bilo manje od 5% na teritoriji BiH (v. Ekmečić 1989, 88; up. Čorović 1925; Mitrinović 1926, 74). Bogate begovske porodice činile su, zauzvrat, povlašćenu klasu, muslimansko feudalno plemstvo,⁴ koje se, međutim, od potčinjenog seljaštva nije razlikovalo po jeziku: bilo je, dakle, islamizirano, ali ne i turkofono. Prema Cvijićevim istraživanjima, koja su izvršila snažan uticaj na celokupnu etnologiju u Srbiji tokom razmatrane epohe, muslimanska vlastela je nedugo po primanju islama došla „u potpunu suprotnost prema narodnoj većini, koja je ostala hrišćanska, kao i prema turskoj upravi koja ju samo trpela. Sultan je morao ostaviti da Bosnom i osobito u Hercegovini upravlja ova poislamljena srpska vlastela” (Cvijić 1966, 411).⁵ Cvijić dalje piše:

4 Prema Ekmečiću, nije bilo moguće pravno definisati bosansko feudalno plemstvo, jer ni u osmanskom zakonodavstvu o tom pitanju nije bilo nikakvih propisa. U periodu austrougarske okupacije, bosanski begovi su zahtevali da im austrijski car prizna titule austrijskog plemstva, na šta su austrijski stručnjaci, pažljivo razmotrivši ovo pitanje, doneli zaključak da bosanski begovi nisu plemići, već nasledni zemljoposednici i „plemstvo *sui generis*” kako nigde drugde u svetu ne postoji (Ekmečić 1989, 89–90).

5 Iz navedene Cvijićeve konstatacije može se steći utisak da je ovaj naučnik na izrazito srbocentričan način posmatrao problematiku etničkog porekla bosansko-hercegovačkih muslimana. Tezu prema kojoj je svo muslimansko stanovništvo BiH u stvari nekadašnje srpsko pravoslavno življe koje je vremenom promenilo veru Cvijić, bar koliko je meni poznato, doista nije kritički preispitivao ni u jednom od svojih naučnih radova, iako su mu od ranije morale biti poznate etno-ekskluzivističke zamisli iz susedstva koje su proglašavale čitavu teritoriju BiH hrvatskim etničkim prostorom (o srbocentričnim formulacijama bosanske istorije u označenom periodu, v. Kamberović 2003a, 67–84; o konfliktnim srpskim i hrvatskim varijantama koncepcija etničkog porekla bosanskohercegovačkih muslimana, v. Pišev 2013, 37, 44, 83–96). Za jedne „kolevka srpstva”, za druge „utroba hrvatstva”, Bosna i Hercegovina, odnosno njen muslimanski narod, bili su i pre i nakon stvaranja Kraljevine Jugoslavije tretirani kao lakmus-papir za projekcije snova o velikoj naciji, koje su po prećutnom pravu mogli da sanjaju samo katolici ili pravoslavni, ali nipošto i muslimani. Zaslugu za

Kao što nisu narodnih osećanja, tako ih [vlasteline – prim. M.P.] nije ništa trajno vezivalo ni za Turke. Oni su jedino znali za versko osećanje i za ideju da oni čine viši društveni red. (...) Na vlastelinskim velikim imanjima radila je raja, a oni su samo prihode zbirali. Isto su se tako bogatili ratnim plenom. (...) Njihova je zabava bila odavati se sevdahu ili naročitom bosansko-orijentalnom ljubavnom zanosu, pevati poznate bosanske sevdalinke srpskog jezika a orijentalnih arija, jahati dobre konje, imati osobito kitnjast konjski takum i vežbati se u oružju. (Cvijić 1966, 412)

Dok su begovi uživali brojne socijalne povlastice i živeli ritterskim životom, neopterećeni materijalnim aspektima egzistencije, kmetovi na čijem je radu počivala udobnost begovske klase dolazili bi u potčinjen odnos najčešće tako što bi im vlastelin na svom imanju podigao kuću i pribavio alat i stoku za rad. Prema istorijskim izvorima, na teritoriji BiH su sredinom 19. veka postojale četiri vrste feudalnih imanja (čitluka): 1) Posedi u punom vlasništvu feudalca, obrađivani uz pomoć najamne snage; 2) Posedi u punom vlasništvu feudalca, koje su obrađivali seljaci–bezemljaši (čifčije); 3) Posedi na kojima je zemlja pripadala feudalcu, a alat i volovi čifčijama; i 4) Posedi na kojima je zemlja pripadala feudalcu, ali nije bilo definisano u čijem su vlasništvu alat, volovi i seme za uzgoj poljoprivrednih kultura (Kamberović 2003b, 126).⁶ Neretko su čifčijske porodice bile organizovane u zadruge – te zadruge mogle su brojati i do 60 članova – i imale su pravo na deo godišnje letine, ali im to uglavnom nije ostavljalo dovoljno prihoda za obezbeđivanje lične svojine, bilo pokretne, bilo nepokretne (Ibid., 27).

početni deplasman muslimana u utakmici za etničku prevlast nad Jugoslavijom najvećim delom je moguće pripisati zakasnelom prispeću ideja sekularnog nacionalizma u islamski svet, kako na prostoru Balkana (Bieber 2000), tako i na drugim kontinentima gde su muslimani činili daleko bitniju većinu (v. Pišev 2018, 195–220). Principijelna nesklonost muslimanskih elita da prihvate nacionalni model političkog organizovanja, u međuratnoj Bosni i Hercegovini se odrazila tako što su krupnije muslimanske političke partije – između ostalih JMO Mehmeda Spahe – insistirale na konfesionalnoj posebnosti muslimana kao primarnom faktoru kolektivne identifikacije, ostavljajući nacionalnu komponentu političkog programa neiskorišćenom, pa otud i podložnom manipulacijama od strane srpskih i hrvatskih nacionalnih ideologa. Ova načelna neodređenost muslimanskih političkih lidera u pogledu nacionalne pripadnosti bosanskohercegovačkih muslimana verovatno se nalazila u zaleđu odluka nemalog broja stanovnika da se dugo po okončanju Prvog svetskog rata izjašnjavaju kao Turci (ili Albanci – v. Cvjić 1966, 441), samo da ne bi bili javno obeleženi kao Hrvati ili Srbi, o čemu će biti diskutovano dalje u tekstu.

- 6 Mitrinović, recimo, o feudalnim odnosima u BiH govori pominjući isključivo begluke sa zavisnim kmetovima (seljacima–bezemljašima), koji su obrađivali veleposedničku zemlju, koristeći veleposednikov alat i obitavajući u veleposednikovim zgradama za stanovanje, s tim što ni zemlja ni alat ni kuća, nisu bili u posedu kmeta; ali dok je ispunjavao svoje obaveze, kmet sa svojom porodicom nije mogao biti oteran sa zemlje. Od godišnjih prinosa, kmet je, prema Mitrinoviću, morao da odvoja za feudalnog gospodara trećinu i desetinu za državu koja se isplaćivala u novcu. Pored toga, „sama desetina nije se određivala po meri ploda, nego na klasu ili u snopu, od oka, i s toga vrlo često nepravedno. Ovo tim pre, što su procenjivači, zloglasni ‘desetari’ ili spahije, dobivale procenat od procenjenog ploda, pa je bilo u njihovom ličnom interesu da prinos prikažu što većim” (Mitrinović 1926, 65).

Kao kategorija zemljišta, *begluci* su nastali tek u doba austrougarske uprave i predstavljali su svojevrsno feudalno nasleđe Osmanske imperije, proizašavši iz jedne vrste čitluka na kojima je bila praksa čestog smenjivanja kmetova (Ibid., 126). Prema Milenku Filipoviću, srpski kmetovi koji su obrađivali zemlju muslimanskih aga i begova često su se, da bi izbegli samovolju begova, selili od jednog do drugog gospodara, pritom se nigde, sem u veoma retkim slučajevima, ne nadajući trajnom pribežištu. Kmetovi bi podmićivali muslimanske zemljoposednike kako bi oterali aktuelne čifčije sa zemlje i zauzeli njihov čitluk. Što je zemlja bivala vrednija i plodnija, mito bi bio supstantivniji. „Bilo je, kažu, dovoljno odneti begu ovna ili 'jungu' masla pa da on dadne najbolju zemlju” (Filipović 1969, 88).

S austrougarskom aneksijom BiH – 1908. godine – pokreće se tema rešavanja agrarnog pitanja, koje je formalno, u tipičnom imperijalnom diskursu, predstavljalo jedno od najbitnijih izgovora za habsburšku okupaciju Bosne. Međutim, za četrdeset godina provedenih u okviru austrougarske monarhije, prvo kao okupirana provincija, pod zvaničnim suverenitetom turskoga sultana, a od aneksije i u oficijalnom sastavu Monarhije, austrougarska vlast se nije doticala begovsko-kmetovskih odnosa, ostavivši pitanje seljaštva kao najakutniji problem (Ekmečić 1989, 90–91). Austrijska uprava je doduše proglasila postepeno otkupljivanje begovskih imanja, ali uz visoke novčane naknade koje je seljaštvo moralo da isplati za zemlju i za otkup, i uz još nepovoljniji interes u bankama koje su davale zajmove, tako da je ta uredba samo otežavala položaj seljaka. Ovim sistemom likvidacija kmetstva u Bosni — izračunao je jedan bečki stručnjak — usledila bi tek 2025. godine (Lovrenović 2014, 1–2).

Jedna od prvih intervencija Jugoslovenske monarhije po okončanju Prvog svetskog rata bila je vođena upravo inicijativom da se ukinu ostaci feudalizma u Bosni i Hercegovini i novim delovima Srbije – Makedoniji i Kosovu i Metohiji – pripojenih Balkanskim ratovima. Međutim, nova agrarna reforma u BiH, ovog puta sprovedena pod vladom srpskog kralja, 1919. godine, a kojom su kmetovi i čifčije postali slobodni vlasnici zemlje, imala je, najblaže rečeno, nezadovoljavajuće socio-ekonomske posledice, kako po doskorašnje feudalno plemstvo, tako i po samo muslimansko seljaštvo, koje nizom nedovoljno promišljenih državnih uredbi ponovo nije uspelo da se emancipuje u ekonomski samostalnu društvenu klasu (v. Mitrović 1926, 66). Teško ekonomsko stanje seljaštva u Kraljevini bilo je dodatno opterećeno činjenicom da je preko osamdeset procenata stanovništva države živelo isključivo od rada na zemlji (Mutapčić 2011). Brojčano, u BiH je 1910. godine, prema Cvijićevim navodima, bilo oko 650.000 kmetova (Cvijić 1966, 209). Upadljiv klasni jaz između begova i obične „raje”, siromaštvo i neobrazovanost kmetova, nepotpuno shvaćeni verski uticaji, kao i etnička heterogenost muslimana – od kojih je većinu činilo bosansko i albansko stanovništvo na Kosovu i u Makedoniji, zatim, islamizirani južni Sloveni na području Makedonije, *torbeši*, i veoma malobrojni Turci – ulazili su u faktore koji su zajednički tvorili takozvano „muslimansko pitanje”, veoma aktuelno u ondašnjoj srpskoj nacionalnoj nauci i politici.

Ovo, muslimansko pitanje, bilo je za srpsku vlast utoliko značajnije, ukoliko je od početka Kalajevog režima u Bosni⁷ do njene aneksije od strane Austrougarskog carstva (1908. godine), zvanična politika Beča insistirala na objedinjavanju pravoslavnog, katoličkog i muslimanskog stanovništva pod širim okriljem bosanskog entiteta, koji je trebalo da posluži kao brana kako srpskim, tako i hrvatskim nacionalnim pretenzijama na područje BiH. Ključni aspekt Kalajevе politike u Bosni bio je projekat građenja bosanske nacije koja bi legitimitet trebalo da crpi iz već ustanovljene klasne nadmoći krupnih zemljoposjednika, muslimanskih begova (v. Okey 2007, 55 i dalje). Prema toj zamisli, bosanski identitet, osiguran materijalnim interesima muslimanske feudalne elite, imao je funkciju da drži srpski, odnosno hrvatski element podalje od poluga moći na teritoriji Bosne. Panslavističke ideje, formulisane bilo u srpskoj, bilo u hrvatskoj verziji jugoslovenstva, nisu se dopadale austrijskom dvoru, niti su odgovarale strateškim interesima Monarhije na Balkanu. Samim tim, muslimanski *ancien régime* figurirao je, prema viđenju Beča, kao zgodna prepreka širenju nacionalističkog požara, naročito onog iz pravca osamostaljene Srbije. Ideja bosanske nacije, promovisana politikom Kalajevе administracije u Bosni, predstavljala je, dakle, organizacioni princip austrougarske državne administracije, koja je nastojala da osujeti planove oko priključenja Bosne i Hercegovine Srbiji, čiju su logiku srpski nacionalni radnici pravdali na temelju deljenog južnoslovenskog identiteta većine stanovništva sa prostora BiH, bez obzira na njihovu konfesionalnu pripadnost (v. Cvijić 1921, 203–233). Kao najviši predstavnik austrougarske administrativne vlasti, Benjamin fon Kalaj je, dakle, nastojao da preseče kulturne veze pravoslavnog stanovništva BiH s Beogradom, katoličkog sa Zagrebom, a muslimanskog sa ukazivanjem lojalnosti bilo hrvatskoj, bilo srpskoj strani u Bosni, odnosno s kulturno-političkom orijentacijom tamošnjih muslimana ka Carigradu (Okey 2007, 62). Negirajući trima verskim zajednicama bilo kakvu nacionalnu pripadnost sem bosanske, Kalaj je želeo da animira konzervativni karakter muslimanskih feudalnih elita u nacionalnom ključu, afirmišući ga idejama o kulturnoj i nacionalnoj specifičnosti bosanskih muslimana, te njihovoj istorijskoj posebnosti u odnosu na Hrvate i Srbe. Benjamin Kalaj je, tako bio – i ostao – pionir bošnjačkog nacionalizma čije su konceptualne premise decenijama kasnije nastavile da se razvijaju u drugim političkim kontekstima (v. Lučić 2012, 39).

Jedna od vodećih nacionalnih nauka koja je bila viđena da nacionalno pitanje muslimana, prvenstveno na prostoru BiH, ali i u drugim novopripojenim krajevima Srbije rasvetli i u perspektivi ponudi neka korisna rešenja bila je etnologija. Međutim, školovanih etnologa je u ono vreme u Srbiji bilo malo, pa su se etnološkim temama i za ovu nauku karakterističnom problematikom, bavili između ostalih i predstavnici srpske inteligencije koji su imali samo vrlo

7 Benjamin fon Kalaj bio je austrijski ministar finansija i od 1882. godine upravnik Bosne, koji je u ime Dvojne monarhije politički rukovodio ovom teritorijom do svoje smrti (1903. godine).

okvirnu predstavu o tome šta podrazumeva etnografsko istraživanje i kako bi ono trebalo da se sprovede. Muslimanskim stanovništvom u međuratnom periodu kod Srba bavili su se, shodno tome, mahom istoričari koji su kombinovali istoriografske i etnografske perspektive. Uz pomoć istorijskih tekstova i dokumenata nastojali su da reše problem etničkog porekla ovdašnjih muslimana, dok su se etnološkom vizurom koristili onda kada su diskutovali o njihovom mentalitetu i „arhaičnom” vladanju, kako ekonomskom, tako i kulturnom, socijalnom i političkom. U kombinaciji, ova dva disciplinarna pristupa trebala su, dakle, da ponude odgovore na pitanja (1) zašto je jedan deo srpskog stanovništva u daljoj ili bližoj prošlosti primio islam, (2) jesu li oni danas i dalje Srbi i (3) da li je islam ključni faktor njihove „zaostalosti”. Srpski autori su, drugim rečima, doživljavali svoju etničku zajednicu – pravoslavne Srbe – kao moralno nadređenu muslimanima, kao nacionalno daleko osvešćeniju, ali i kao kulturno nadoveziviju na modernizacijske tokove u mladom jugoslovenskom društvu. U tom smislu, oni su bez ostatka usvojili Cvijićev plan da južnoslovenska država među svojim osnovnim zadacima ima to da vaspitava najniže, neškolvane slojeve muslimanskog – ali i ne samo muslimanskog⁸ – stanovništva u duhu nacionalne svesti (Cvijić 1966, 417).

Dva diskursa: austrougarski imperijalizam i jugoslovenski paternalizam

Jedan od autora koji se sa najvećom ambicijom latio ovog zadatka bio je Čedomil Mitrinović, pisac knjige *Naši muslimani*, objavljene u Beogradu 1926. godine. Čedomil Mitrinović, mlađi brat daleko poznatijeg Dimitrija Mitrinovića, književnika, kritičara i ključne figure mladobosanskog pokreta (v. Palave-

8 Kako sam u ranije objavljenom radu (Pišev 2016, 93–115) nastojao da pokažem, Cvijić je i za „najniži”, to jest neškolvani i staležno najneprivilegovaniji sloj srpskog naroda – seljaštvo – smatrao da mu je potreban svojevrstan oblik kulturne reforme koji bi ovom najmnogoljudnijem segmentu srpskog društva omogućio izgradnju nacionalne kulture na nečemu perspektivnijem od epske tradicije i rodoljublja. Srpski seljak je u skladu s Cvijićevim procenama imao visoko razvijene moralne osobine, ali se na nivou kulture – materijalne i nematerijalne – nalazio suviše nisko na lestvici razvoja da bi mogao samostalno da obezbedi prostranu i postojanu platformu za izgradnju modernog jugoslovenskog društva. Rešavanje „srpskog pitanja”, odnosno nesmetanog razvitka Srba u modernoj nacionalnoj državi, Cvijić je video u pozicioniranju seljaštva u figurativno rečeno, utrobu, *mašineriju* progresa – oni su bili ujedno i fizički „motor” i moralno „gorivo” napretka – dok je nacionalnoj inteligenciji, opet figurativno, a prema Cvijiću, bila pripisana uloga inženjera koji će upregnuti ogromnu snagu te mašinerije za dobro svih, uključujući i seljaštvo samo (Ibid., 97–99). Neprosvećeno i ekonomski atrofirano srpsko seljaštvo razlikovalo se, dakle, prema Cvijićevoj vizuri od „najnižih slojeva” muslimanskog društva po stepenu, a ne po dubini svesti: etnički moral je u srpskom seljaku plameo vitalnijom i burnijom snagom, pa je otud on činio pouzdan, najbolji resurs za ujedinjenje južnoslovenskih zemalja. Ali je i njega, kao i muslimanskog „rajina”, međutim, trebalo „prevaspitati” u svetlu modernih civilizacijskih vrednosti, uperenih u narod „odozgo”, iz redova inteligencije lojalne kako srpskoj, tako i jugoslovenskoj ideji.

stra 2010, 162–163), bio je i sam autor više knjiga i vlasnik časopisa *Društvena obnova*, koji je izlazio u periodu između 1929. i 1930. godine.

Ovaj društveni teoretičar, koga neki savremeniji autori predstavljaju kao Cvijićevog učenika (Aleksov 2003, 242), pa i ličnog poznanika slavnog antropogeografa (Grbić 2007, 58) već je u uvodnom poglavlju knjige *Naši muslimani* definisao širi spektar problema kojih se pitanje orijentacije muslimanskog stanovništva dotiče. Ti problemi ticali su se nove političke epohe, utoliko značajne za Južne Slovence ukoliko je od građenja svesti o nacionalnoj celini, „opšteg osećanja da smo jedno i da nam nema opstanka bez uske zajednice” (Mitrinović 1926, 4), zavisio ne samo politički *raison d'être* jugoslovenske države, već i smisao velikih žrtvi koje je Srbija iznela da bi se ostvarili elementarni preduslovi za građenje južnoslovenske zajednice.

Ovo je uslovalo opšti ton Mitrinovićeve monografije, koja je nastojala da objedini istoriografska, politikološka, etnografska i sociološka razmatranja muslimanskog života u Bosni. Četvrt stoleća pre objavljivanja Mitrinovićeve knjige, Antun Hangi, hrvatski učitelj i samouki etnograf i folklorista, publikovao je *Život i običaje Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini* (1900), klasičnu etnografsku studiju koja je opisivala svakodnevni i obredni život muslimana, njihove običajne prakse i životne cikluse.⁹ Dok je Hangi na jedan idealtipski, vidno blagonaklon i čak romantizovan način pisao o ramazanskom postu, molitvi, hadžiluku, rodnim ulogama, običajima vezanim za rađanje, venčanje i smrt kod muslimana (kao i o mnogim drugim kulturnim formama, u stilu klasične etnografije), Mitrinović se u svojoj knjizi usredsredio na odgonetanje nejasnoća o tome *ko* su (istorijski posmatrano) bosanski muslimani, *koje* su odlike njihovog mentaliteta, *kakvo* je njihovo aktuelno političko stanje, *zašto* je ono takvo kakvo jeste i slično. Hangijeve etnografske deskripcije nastojale su da u romantičnom svetlu, i na čak književno popularan način, približe južnoslovenske muslimane čitaocima – i to, pre svega hrvatskoj publici; Mitrinovićeve paternalistička kritika islamiziranih „saplemenika” je, pak, težila da dopre do kulturnih korena njihovih percipiranih nepodudarnosti s društvenim prilikama i duhom vremena u kojem se nalaze. Već letimičan uporedni pogled na dve monografije, Hangijevu i Mitrinovićevu, koje deli svega dvadesetak, doduše, veoma burnih, godina razlike, otkriva nam da je srpske percepcije islama u Bosni, bar kad je o nacionalnoj nauci reč, odlikovala nota zazora, sličnog očinskom – zazora usmerenog ka članu porodice koji se otuđio i na neprijatan način transformisao pod uticajem nekakvog apsurdnog i – po sebe, kao i svoje najbliže – potencijalno opasnog sistema vrednosti.

9 Iako se Hangijeva monografija ne uklapa u jedan od ranije navedenih kriterijuma za odabir građe razmatrane ovim tekstom (naime, objavljena je u ranijem istorijskom periodu), odlučio sam da je ipak uvrstim i ukratko predstavim u ovom odeljku teksta, kako bih ukazao na izvesne kontraste u komunikacionim strategijama srpskih i hrvatskih autora koji su se, svaki sa svojih ideoloških stanovišta, bavili muslimanskim pitanjem. Naravno, proširena verzija ove studije, čije pisanje tek predstoji, predviđa detaljniju analizu Hangijevog, ali i dela drugih hrvatskih autora, kao i bošnjačkih autoriteta (npr. Bašagić 1900) koji su u različitim periodima pisali o etničkoj istoriji područja BiH.

Svakako da je uzroke za ovako bitno različita polazišta u prikazivanju i – bar kod Mitrinovića – interpretaciji kulture bosanskih muslimana potrebno potražiti u različitim društveno-političkim kontekstima iz kojih su dvojica autora nastupali. Za hrvatskog pisca, južnoslovenski islam je već pune dve decenije – od Berlinskog kongresa i Austrougarske okupacije BiH – bio deo carstva čiji je on, Hangi, bio službenik i čije interese očitno nije nalazio diskutabilnim. Izlažući svoje etnografske opise u klasičnom diskursu modernih evropskih imperija, Hangi je predstavio islamski „Orijent” kao lagodan spoj utisaka, predstava, ideja i posredovanih iskustava u kojima se sustiču pitomost i varvarizam, distanciranost i čulnost, zaostalost i raskoš, kao i brojni drugi parovi binarnih opozicija koji su, inače, stvarali istovremeno nestabilnu, uzbudljivu i poetski zaokruženu sliku kolonizovanih muslimana kadru da pretegne na pozitivnu ili negativnu stranu vrednosti u zavisnosti od aktuelnih političkih potreba. Habsburška službena politika prema islamu nije se po tom pitanju bitno razlikovala od imperijalnih politika Britanije ili Francuske tog doba. Kako primećuje austrijski istoričar Piter Stachel, Bosna je u etnografskoj (i putopisnoj) literaturi Dvojne monarhije opisana i

[d]efinisana kao „orijentalna”, a time kao kulturno strana, vrednovana kao odstupanje od civilizatorske norme, devijantna, zaostala i svojstvena proteklim epohama jednog kulturnoevolucionistički shvaćenog „razvoja” čovečanstva, nadalje, žigosana kao feminizirana, infantilna i maloletna. Iako ova pripisivanja u konkretnom detalju ne moraju da deluju potpuno negativno – naročito se kulturna „prvobitnost” u jednom čisto antimodernom refleksu delimično može shvatiti i kao pozitivna, ali u najmanju ruku kao slikovita i egzotično ljupka – one u svakom slučaju signaliziraju potrebu za uređujućim spoljnim delovanjem. (Stachel 2003, 263; nav. prema Vervaet 2007, 90–91)

Stachel vrlo pronicljivo i vešto zapaža da se tobožnja čistota i netaknutost opisivane kulture od modernih tokova može ilustrovati u povoljnom svetlu, kao egzotična i ljupka, emitujući pritom, možda i nehotice ili bar ne sasvim svesno, skrivene signale kojima se moralno pravda priželjkivano ili već ostvareno prisustvo okupatora. Bosanski muslimani su u Hangijevoj monografiji slikovito, pažljivo i, potrebno je dodati, s mnogo simpatija, pa čak i divljenja, oslikani kao narod koji živi u premodernoj – mada ne nužno i antimodernoj – idili divana, čardaka, duvanskog dima i egzotičnih mirisa, dućana, sokaka, čarobno osvetljenih džamija, toplih i bezbrižnih porodičnih svečanosti i veselja. Iskreni i dobri vernici (Hangi 1900, 28), s udobno uređenim domovima (Ibid., 66–69), unosnim posedima (64–66), prekrasnim devojkama (Ibid., 170) i kršnim momcima (Ibid., 172), muslimani Bosne su čak i na onom krajnje efemernom, materijalnom planu imali po nešto iz „oba sveta”: njihovi trgovci iz Carigrada pribavljali su orijentalnu luksuznu robu – odeću, nakit, dragocenosti, tkanine, mirise, mirođije i čilime – dok su iz Monarhije naručivali „sve ostale artikle” (Ibid., 91–92).

Upravo, međutim, ono što dolazi iz Monarhije i sa Monarhijom u Hangijevoj delu nije bilo pomenuto, niti je na bilo kakav, pa makar i glorifikujuć

način, prikazano s namerom da se uklopi u širu sliku. To odsustvo ključnog političkog faktora iz opisa je, najverovatnije, učinjeno zato što prisustvo Monarhije, simboličko i fizičko, uopšte i nije bilo moguće uklopiti u Hangijev narativ, a da on pritom ne izgubi mnogo od svoje konotativne snage i unutrašnje koherencije. Ukoliko se međutim, dati tekst otvori za ono što je u njemu prikazano, ali i za ono što je autor iz njega isključio, mogla bi da se definiše i predstavi veza između strukture narativa i ideja u koje je Hangijev etnografski opis ušančen. Ta struktura imala je za svrhu da otkrije ne samo do fantastičnog sjaja izbrušen mozaik islamske kulture u BiH, nego i autorovo iskustvo te kulture, prožeto implicitnim žalom za izgubljenim rajem, za čistim, čednim i jednostavnim životom narodnim u „ubavom Maglaju na Bosni” (Hangi 1990, 3) gde je autor proveo punu deceniju svog života, zaposlen kao učitelj. Po sredi, dakle, nije bio neposredan odraz stvarnosti, već suptilno politizovan, romantičnim notama natopljen prikaz koji delimično emituje značenja rasvetljena samim sadržajem, ali još više onim što se drži u mraku (up. Said 1994).

Mitrinovićeva knjiga je, zauzvrat, bila u najvećoj meri fokusirana upravo na ono što je prikriveno Hangijevim tekstom. Potonji autor se u *Našim muslimanima* osvrnuo – elaborirajući ih više ili manje – na teme poput muslimanskog otpora austrougarskoj okupaciji, fenomena muhadžirstva ili masovnog iseljenja stanovništva u jeku i nakon povlačenja osmanske vojske, očajnih materijalnih uslova života muslimanskog seljaštva i ekonomskog propadanja krupnih zemljoposjednika nakon donošenja sukcesivnih (predratnih i međuratnih) mera za reformu agrara; na rad muslimanske inteligencije u korist jačanja nacionalne svesti građanstva, na formiranje političkih stranaka, pre svega stranke JMO Mehmeda Spahe, i distribuciju političkih glasila, na živu i veoma aktivnu kulturnu delatnost *Gajreta* i slično (Mitrinović 1926, 46–72, *i dalje*); dakle, na niz onih sociopolitičkih, ekonomskih i kulturnih pojava koje ukazuju na nimalo zanemariv i čak ubrzan tempo modernizacije muslimana u BiH s početka 20. stoleća.

Ovo ne čini Mitrinovićev kritički prikaz ništa manje pristrasnim i zastupničkim od Hangijevog; naprosto su ideološka zaleđa dvojice autora međusobno različita. Uz to, Mitrinović je bio sasvim eksplicitan po pitanju svoje ideologije: on je, u Cvijićevom maniru, verovao da među jugoslovenskim stanovništvom napokon mora zaživeti ideja o jedinstvenoj naciji, koja će nadilaziti (ionako minimalne) etničke i (daleko ozbiljnije) konfesionalne razlike; te da ta nacija mora biti politički organizovana po uzoru na vodeće evropske demokratije, što je u najmanju ruku značilo potpunu sekularizaciju političkog života države u svim njegovim aspektima i svim sferama društva. Otud su, za ovog autora, modernizacijski trendovi koji su zahvatili muslimane u BiH imali više nepodesnih nego povoljnih posledica, kako po ideju jugoslovenskog nacionalnog jedinstva, tako i po ideju demokratije – ukoliko su muslimanski predstavnici otvorenije igrali na politički kartu očuvanja religije i obnavljanja svojih nekadašnjih ekonomskih priveligija, utoliko su se ciljevi jugoslovenstva Mitrinoviću činili nedostižnijim:

Formiranje političkih stranaka traži parole koje se, uglavnom, kroje prema potrebama i željama mase (...) [P]olitičari oko J.M.O. nisu mnogo lutali da ih nađu. Povodeći se za masom na koju su reflektirali, njima nije bilo teško da pogode vajakadašnje vruće želje naših muslimana: 1) apsolutnu ekonomsku moć i samostalnost; 2) političku samostalnost, na svaki način veću nego je predviđaju najšire samouprave; 3) što bolju i sigurniju izolaciju muslimanskog elementa u Bosni i Hercegovini od ostalih elemenata. Na prvi pogled može se opaziti da se te želje poklapaju s njihovim nazorima i nastojanjima iz najranijeg doba; probuđene su dakle opet stare separatističke težnje i proklamovana stara ideja autonomije (...) Da bi u svojoj politici imala uspeha, J.M.O. prirodno, tražila je saveznike i našla ih isključivo među onim strankama koje su predviđale separatističko, ili federalističko uređenje države (Hrvatska Seljačka Stranka, Hrvatska Zajednica, g. Korošćeva stranka). Za naš posao ovde sporedno je kakvo je državno uređenje, centralističko ili federalističko, bolje za naše zajedničke prilike. Diskusija se o tome vodi i ima izgleda da će centralizam odneti prevagu, kao što je slučaj i kod ostalih velikih demokratija u Evropi. Ali neka nam je dozvoljeno da izrazimo jedno svoje uverenje: da njihova stranka neće i ne može imati uspeha sve dotle, dok ne počne radikalno da radi na socialnim reformama kod naših muslimana i dok se ne prihvati jedinog spasonosnog rada: *socialne deislamicizacije*. (Mitrinović 1926, 69–71; kurziv u or.)

Ovako eksplicirano političko uverenje nije moglo a da ne utiče na autorov naučni diskurs, ili preciznije rečeno, na upotrebu naučnog diskursa u svrhu plasiranja političkih teza, kreiranim tako da odgovaraju potrebama nacionalne države, čiji su interesi na datom polju percepirani kao ugroženi (up. Naumović 1998, 2000, 2015).

Politike reprezentacije

Posmatrano iz ugla istorije discipline, Mitrinovićev tekst bi se mogao odrediti kao pokušaj pisanja pionirske sociologije, pre nego etnologije, islama – i to, sociologije koja se, *inter alia*, služila etnološkim i etnopsihološkim sredstvima, odnosno tipovima argumentacije. Etnološka dimenzija Mitrinovićeve studije nastojala je da obuhvati najbitnije kulturne pojave koje su, prema autoru, odlikovale muslimane Bosne i Hercegovine kao istovremeno „naše” i „tuđe” (osmanske / turske / orijentalne). Etnopsihološka dimenzija težila je da navede, opiše i evaluirala dominantne crte mentaliteta bosanskih muslimana; dok je sociološkom dimenzijom autor nastojao da poveže pomenute uvide i upotrebi ih u objašnjenju određenih društvenih pojava (mahom štetnih) ka kojima su bosanski muslimani, prema Mitrinoviću, pokazivali upadljivu sklonost. Osnovni cilj ovako strukturiranog štiva ogledao se u kritici negativnih i po muslimane na duže staze pogubnih kulturnih navika i praksi, kao i u definisanju sociokulturne alternative za muslimane koja će im pomoći da prevaziđu kolektivnu krizu i napokon se uklope u priželjkivani kurs kulturne politike nacije.

Za Mitrinovića, islamska kultura muslimanskog dela stanovništva u BiH je bila jedan od osnovnih kamena spoticanja u procesu građenja jedinstvene nacionalne (jugoslovenske) kulture.¹⁰ Islam je, najkraće rečeno, a prema autorovom mišljenju, snažna socijalizatorska sila koja je postepeno, zbog toga što su se progresivne kuranske pouke vremenom okamenile u dogmi, poprimila nedemokratski karakter i „antisocijalno dejstvo” u društvu (Mitrinović 1926, 158). U inicijalnoj formi i adekvatnom hronotopu – Arabijskog poluostrva u sedmom veku nove ere – Muhamedovo poslanstvo je bilo korisno i dobro; ali je u radikalno izmenjenoj stvarnosti 20. veka islam postao duboko anahron, zato što se, kako autor tvrdi, nije reformisao i zato što se niko nije usudio da tu reformaciju izvede¹¹ (Ibid., 151).

Pored toga što je percipirao islam u maniru sličnom Mosovoj totalnoj društvenoj činjenici, tako da skripturalni izvori vere ujedno tvore i utiču na sve sfere društva – od porodice i ekonomije do prava i politike – Mitrinović je, doduše sasvim ispravno, tvrdio da su mnoge kulture koje su prihvatile islam nastojale da saobraze ovu religiju sebi, umesto što su, obratno, religijska učenja uspela da prilagode islamizirane narode nekakvom univerzalnom modelu ili već postojećem, savršenom uzoru. Otuda se, kao i drugde u nearapskom muslimanskom svetu, u BiH, kako Mitrinović tvrdi, vremenom razvio specifičan, „njihov”, bosanski islam, koji po mnogo čemu odstupa od propisa i normi zadatih Kura-

10 Prema mojoj proceni, Mitrinović se o osnovnim islamskim učenjima, sakralnoj istoriji i etici raspitao i dobio podatke od učenih muslimana, a ne direktno, čitajući Kuran ili neku od tada dostupnih istorija muslimanskih naroda do koje je, eventualno, mogao doći; autor je dobro poznavao i francuski i nemački jezik. Ovo zaključujem na osnovu elegantno sažetih i precizno iznesenih uvida u osnove kuranskog teksta i ranu istoriju islama; kao i na temelju nekolicine apsurdnih izjava na kojima Mitrinović insistira – kao, na primer, na tome da jedna od kuranskih naredbi glasi da bi vernici trebalo da održe zdravlje, „jer je fizičko zdravlje prvi uvjet za dobar duševni život” (Mitrinović 1926, 150); odnosno, na primedbu da islam „ne dozvoljava da se pomogne čoveku koji je pao” (Ibid., 154), koju je autor verovatno pogrešno protumačio slušajući od upućenog kazivača, ili više njih, o moralnim principima ove religije.

11 Što formalno nije tačno, pogotovo kada se u razmatranje uzmu islamski reformistički pokreti u epohi zapadnog kolonijalizma koji je početkom 20. stoleća bio u punom jeku. Ti pokreti, otpočeti radom Sejida Ahmeda Kana (1817–1898) u tadašnjoj Britanskoj Indiji, kritikovani iz (pan)islamističkog ugla od strane njegovog savremenika Sejida Džemaludina el-Afganija (1838–1897), pa nastavljani angažmanima Muhameda Abduha (1849–1905), Muhameda Ikbala (1877–1938), Rešida Ride (1865–1935) i drugih velikih imena islamske reformacije, nastojali su, najopštije rečeno, da reformišu obrazovni, pravni i birokratski sistem muslimanskih društava, tako da se ona iznova pokažu kao ravnopravni geopolitički takmaci evropskim silama, ali i da istovremeno ostanu verni muslimanskoj intelektualnoj tradiciji (v. Tanasković 2010; Kostić 2013; Pišev 2018). Moderna islamska reforma imala je slabog ili nikakvog odjeka kod ovdašnje muslimanske inteligencije u međuratnom periodu, što je stanje koje je potrajalo sve do duboko u 20. vek i prvih napisa Huseina Đoza (1912–1982) u *Glasniku* Vrhovnog Islamskog Starešinstva (o Đozovoj reformističkoj misli, v. Halilović 2013). Otud i ne čudi da u srpskom intelektualnom miljeu između dva svetska rata interesovanja za moderni islamski preporod nije bilo, te da Mitrinović o tada aktuelnim programima za reformu islama u Indiji, na Bliskom Istoku, u delovima Afrike nije mogao da zna, niti je po svemu sudeći imao odakle da se obavesti.

nom i Muhamedovim primerom. Jedno od najupečatljivijih odstupanja, prema autorovom mišljenju, ogleda se u obesti bosanskih muslimana prema pukoj sirotinji – raji, čiji je život, tokom vekova osmanske dominacije, bio „ništa drugo nego jedan dug niz najbrutalnijih sadističkih scena, koje svojom grozotom prelaze i ono, što su nekad činili poludivlji nemački baroni” (Mitrinović 1926, 155). Ova izrazito problematična kulturna odlika je u Bosni, prema autorovoj proceni, preuzeta od Seldžuka, koji su prvi dali primer potpunog zapostavljanja inače plemenitih i moralno stimulativnih kuranskih poruka o milosrđu – vrlini ustanovljenoj kao bogougodnoj u svetim spisima islama, bez obzira na to pruža li se muslimanu ili nemuslimanu, robu ili drugu u veri (Kuran 4:40).

Iz ove neislamske kulturne navike bosanskog življa proizlaze druge, takođe štetne karakteristike grupe, poput kolektivnog egoizma – danas bismo rekli, etnocentrizma – i osećaja lične posebnosti, te otud i odsustva svakog smisla za požrtvovanost, za nesebično davanje sebe u borbi za opštu stvar, koje se, kako autor implicira, kod muslimana naročito negativno odražavalo na blagostanje „našeg”, odnosno, zajedničkog, jugoslovenskog, kulturnog kolektiva (Mitrinović 1926, 115). Ovo je već, međutim, nešto što je u Bosnu doneseno širenjem islama, a naročito uvođenjem šerijata i učvršćivanjem socijalnih privilegija u dugoj epohi osmanske prevlasti; ali je takođe i, kako je autor na drugom mestu naveo, rezultat jednog dubokog uverenja južnoslovenskih muslimana da je islam „krajnja tačka ljudskog progressa i poslednja reč kulture” (Ibid., 158).

Izgleda da je u Mitrinovićevom vrednosnom sistemu postojala svojevrsna gradacija islama od boljeg ka gore, u zavisnosti od toga o kojem, ili preciznije rečeno, o čijem islamu je reč. Islam Arapa je u skladu s tim sistemom vrednosti smešten na najvišu, dok je islam Osmanlija smešten na najnižu lestvicu. Prvi je nadahnut zanosom i kulturom Arapa, njihovom sveznalačkom žudnjom, filozofijom i pogledom na svet (Ibid., 87); dok je potonji okarakterisan prevashodno kao vojnički, surov i antiintelektualan. Autor je „naš”, bosanski islam vrednosno smestio na srednji podeljak, između arapskog i osmanskog islama: ne zato što ima nekih pomena vrednih dodira s kulturom Arabije, već zato što je islam u BiH očuvao izvesne „čiste” slovenske karakteristike, pojedine elemente „stare slovenske duše”, poput muslimanske narodne pesme, a naročito njene melodije – naravno da o epskom sadržaju nije moglo biti govora (v. Buturović 1972/1973) – koja nije ništa drugo nego „naša pesma, naš izražaj bola i ponosa, snage i života. Više od svega veže nas u najužu zajednicu taj naš najčistiji duševni ekstrakt. U njemu vidimo našu zajedničku staru etiku, filosofiju, moral, i sve ono što daje dokaze jedne posebne, izrađene individualnosti, zasebnog mentalnog sklopa” (Mitrinović 1926, 101). Mitrinović je u zaključku *Naših muslimana* izneo jasnu i nedvosmislenu konstataciju da su „oni [muslimani – prim. M.P.] naši, potpuno naši”:

U njima imamo vrlo dragocenih elemenata za izgradnju naše nacionalne kulture, za kojom se danas ide. *Oni su nam sada te elemente dužni.* Nije dosta to, što imamo zajedničku državu: moramo imati i jednu kulturu. Kada se budu

tražili oni elementi koje će ona sadržavati, mi ne smemo zaboraviti na ono što je ostalo sačuvano u duši toga našeg elementa. Bosanski muslimani su vekovima presedeli na starim ognjištima, dok je srpski pastir i kolonizator obišao skoro sve kutove Balkanskog Poluostrva, lutajući, gonjen sudbom i nevoljom. Na ovim begovskim i starim ognjištima, do kojih, do sada, nisu dopirali veliki potresi i nevolje, sačuvalo se mnogo slavenskih kulturnih elemenata, mnogo tradicija i slavenskih reminiscencija, koje su u srpskom kolonizatoru, u teškoj borbi sa prirodom i sa ljudima, zaspale da se više ne probude. Treba ih, dakle, kad ih uvidimo, uzeti od njih, jer su naše, i mnogo čistije od onih refleksa, koji su preostali u nama. (Mitrinović 1926, 168–169; kurziv u or.)

Nije, međutim, jasno, niti je autor igde precizirao, šta je tačno trebalo „mi” da uzmemo od „njih” – zato što je „naše” i zato što su nam „oni” dužni, iako je u „nama” to silom prilika tokom vekova zamrlo, odnosno zaspalo da se više ne probudi; dakle, više nije „naše”, „njihovo” je, ali je nekada bilo i „naše”. Ekstrakti, refleksi i problesci narodne duše su, kao što je čest slučaj u ovakvo *Volk-sgeistom* nabreklih diskusijama neuhvatljivi, bezoblični i, takoreći, prepušteni čitaocima na volju da ih sami domisle i sebi dočaraju. Arheološki ostaci stare balkansko-slovenske kulture još uvek, navodno, primetni u duši bosanskog muslimana, za Mitrinovića su se ispostavili ili sasvim nečitki, ili su se mogli ugrabiti samo kroz „sadržinu osećajnih organa”, kroz bol i ponos izražen pesmom, kroz tugu i žalost na isti način „usađenu u dušu” Slovena–hrišćanina i njegovog islamiziranog brata¹² (up. Mitrinović 1926, 100–103).

Povrh toga, ovaj autor je u daleko većoj meri naglašavao razlike i kulturne specifičnosti muslimanskog mentaliteta u Bosni nego što je govorio o njegovim sličnostima sa svojstvima slovenskog duha – ili tačnije, srpske narodne duše – od kojih su, pritom, u knjizi pomenute samo dve: očuvanje monogamne porodice i pravoslavnog kulta svetaca kod islamiziranog stanovništva BiH (Mitrinović 1926, 155–157). Brojne etnopsihološke karakteristike navedene u Mitrinovićevoj knjizi ne govore nimalo u prilog njenoj tezi o očuvanim „slavenskim kulturnim elementima i reminiscencijama” bosanskih muslimana, sem ako te elemente i refleksive Mitrinović nije zamišljao na krajnje derogativan način, što je ipak malo verovatno. Drugim rečima, autor je konstruisao dinamiku unutrašnjeg, duhovno-intelektualnog života muslimana BiH mahom na osnovu percipiranih kulturnih odlika koje je doživeo upadljivo drugačijim od slovenskih, tačnije srpskih. Do datih odlika je dolazio na osnovu posmatranja s primetne – i upadljivo uzvišene – distance, paradoksalno insistirajući na deljenim dubokim odlikama skrivenim ispod slojeva tuđinskog supstrata. U ovom

12 Ali zašto bi trebalo da „mi” prisvojimo „njihov” jad i žalost? I jesmo li „mi” postali neosetljivi na te mitopoetične oktave bola nakon stoleća lutanja „s kraja na kraj Balkana”, dok su ih „oni” očuvali u autentičnom obliku, samim tim što su ostali na svojim vekovnim ognjištima? Ove i slične neobične nedoumice koje logički proizlaze iz smislenog povezivanja različitih delova Mitrinovićeovog teksta nigde nisu eksplicitno pomenute, niti je autor pokazao konkretnu nameru da se na njih osvrne. A one su, međutim, ključne za razumevanje poente njegove knjige, razloga zbog kojeg ona postoji, kao i složenih istorijskih uslova koji su ovo delo istovremeno oblikovali i pružili mu konceptualne smernice.

krugu značenja je nacionalni rad u sferi primene etnopsiholoških koncepata prelazio u svojevrsnu paternalističku kritiku kulture – kritiku koja je počivala na aluzijama na porodičnu hijerarhiju, gde su u zamišljenoj plemenskoj zadruzi južnoslovenskih naroda Srbi igrali ulogu „glave kuće” – glave čiji se moral u prethodnim ratovima pokazao kao pravičan i, štaviše, ovenčan trijumfom; glave otud spremne da strogo ali mudro posavetuje, vaspita i vrati svoju zabludelu braću i sinove na pravi put.

Ovom alegorijom ne želim da plasiram vrednosni sud. Ona služi isključivo tome da ponudi kontekstualno obrazloženje Mitrinovićevog identitetskog zaleđa pri njegovom posmatranju i tumačenju muslimanskog „drugog” – koji je za njega istovremeno, na jednom dubljem nivou, bio isto što i „mi”. Bilo bi lako, ali i pogrešno, naprosto otpisati ovog autora kao islamofoba ili eksponenta hegemonističkih težnji Srba na tlu Bosne: njegov tekst je bar u zamisli, ako ne u realizaciji, značajno složeniji od toga. Mitrinović je gradió kauzalne veze između onoga za šta je smatrao da su bazične kulturne odlike bosanskog islama, s jedne, i društvenog ponašanja muslimana, s druge strane, i to u jednom za ove stanovnike politički neblagonaklonom okruženju nove države. Autor nije negirao detrimentalne činioce ondašnjih politika Kraljevine prema muslimanima:

Crna igra sudbine odsekla je ovu našu granu i oduzela joj za pet i više stotina godina mnogo čega, tako da će ona teško kada s nama opet srasti. A mi, mesto da smo je prihvatili obručke, potkresali smo joj sve grane; iscedili smo do kraja već isceden limun i onaj ostatak živih sokova. Eto, to osećaju i muslimani; naravno u većini slučajeva samo *podsvesno*. (Mitrinović 1926, 162)

Na drugom mestu, autor konstatuje:

Nesumnjivo je da je ekonomsko propadanje muslimana u Bosni i Hercegovini koje se (...) počelo javljati odmah čim se okupatorska [Austroougarska – prim. M.P.] uprava počela baviti rešenjem agrarnih odnosa u Bosni, nastavljeno u svetskom ratu, a naročito potencirano rešenjem agrarnih odnosa u Bosni na onaj način kako je rešeno posle oslobođenja (...) Očekivalo se, i s pravom, da će rešenje po tom pitanju biti najbolje u novoj, zajedničkoj državi, ali je, naprotiv, baš rešenje koje je doneseno, donelo najteže posledice (...) Sa nešto malo novca u gotovu, i sa hrpom obveznica koje u današnjim prilikama nisu ništa nego mrtvo slovo na papiru, muslimani su morali da se zadovolje. To je bila – slobodno da se izrazimo – neka vrsta *milostinje* koja im je data za ono od čega su živeli. Ovako nakazno rešenje agrarnog problema, za koje ne treba mnogo dokaza da nema solidnih temelja, jer nije doneseno ni u duhu ekonomske, ni socialne pravde, donelo je porazne rezultate. 60% muslimanskih porodica, koliko ih je otprilike palo pod udar agrarne reforme, za kratko vreme pošto je potrošen novac koji je dobijen za zemlju, našlo se bez ikakvih sredstava za život. Pojedinci su, možda, i mogli da većom sumom koju su dobili za zemlju, osiguraju ma kakvu egzistenciju, ali to nije značilo ništa za one hiljade porodica koje su bačene u najgoru bedu (...) Bosanske varošice u kojima živi pretežan deo tih porodica, prosto su zamrle. U Hercegovini je u tome pogledu još gore. Nekada tako lepe, žive i napredne varošice, u kojima

su ekonomski i trgovački, muslimani igrali važne uloge, usled agrarne reforme, kao i drugih, ne manje važnih uzroka, opustile su. Muslimani u mestima gde su bili najjači, ekonomski su potpuno propali. (Mitrinović 1926, 62–64; kurziv u or.)

Ishodi sudbine koju Mitrinović pominje, udruženi s neprekidnim i, kako je vreme pokazalo, sve dubljim materijalnim propadanjem, dovelo je muslimane, prema autorovim shvatanjima, do dvostrukog bankrota – kulturnog i ekonomskog – a samim tim i do dvostrukog otuđenja od njihovih sunarodnika nemuslimana u novoj, poratnoj državi. Kulturni bankrot ogledao se u mentalnoj i intelektualnoj neprilagođenosti muslimanskog stanovništva novim uslovima života i samo je pojačavao njihovo materijalno propadanje. Za neadekvatan mentalitet muslimana bio je odgovoran privatni, a za intelekt – javni aspekt njihovog društvenog bitisanja.

Privatna sfera, tačnije porodica, dom i neposredno okruženje, gradili su dominantne etnopsihološke crte muslimanskog življa, poput nemarnosti, pasivnosti i inercije (Ibid., 77), sklonosti rasipništvu (Ibid., 79), senzualnosti i neobuzdanom maštarenju (Ibid., 113), nedostatku aktivnog duha, kao i preteranog fatalizma i upornog posezanja za idejom sudbine, ili *kismet* (Ibid., 109). U javnoj sferi, društveni život muslimana odlikovalo je nereformisan, konzervativan i većinom bogoslovski orijentisan školski sistem (Ibid., 86–94), gotovo stoporocentna stopa nepismenosti žena (Ibid., 89), slaba intelektualna snaga muslimanskog življa u celini (Ibid., 81–84), njihova generalna odbojnost prema intelektualnom radu i mišljenju uopšte (Ibid., 105 *i dalje*), i slično.

Nećemo ulaziti u detalje Mitrinovićevih mentalitetskih opisa koji su više karikaturalnog nego naturalističkog tipa, ali ćemo izneti nekoliko slikovitih ilustracija koje ukazuju na plodan brak orijentalističkih koncepata koji srpskoj inteligenciji, školovanoj na Zapadu, nisu bili strani; i u ono vreme legitimnih kvazinaučnih uopštavanja, obezbeđenih dubioznim diskursom etnopsihologije:

Na *univeritetima*, muslimani su, radi slabog priraštaja iz gimnazije, dosta retki. Najradije uče pravne nauke (...) Ispite polažu teško, i kad uče, to rade rekli bismo, po zakonu inercije. Ili obratno: dani lenstvovana potrebni su im da se nakane da sednu za knjigu. Kad sednu za knjigu, mrzi ih da ustanu. (Mitrinović 1926, 95)

U sličnom, orijentalističkom maniru, Mitrinović otvara poglavlje *Njihove karakteristike*, sledećim nizom konstatacija:

Kad se bolje upozna život naših muslimana, i temeljnije prouče izvesne njihove karakterne osobine, na prvi mah pada nam u oči činjenica da oni ne vole da misle. Duh im je nekako nepokretan, inertan. Mogli bismo reći da su neprijatelji svega *novog*, konzervativni do krajnosti (...) To je jedna zasebna, zabarikadirana psihološka celina, iz koje tek u dužim periodima blesne po nešto, što bi se moglo uzeti kao znak da ona živi i stvara; još ređe blesne poneko ime, da se, u brzo, izgubi, tragom svih onih snaga koje su izrasle iz ovog elementa. Potpuno zatvorena, ta muslimanska masa ne prima ništa, verujući

da je ono što zna ona najbolje (...) Nije suviše smelo ako se kaže da je današnja muslimanska masa u Bosni i Hercegovini jedan anahronizam u našoj sredini koji se ipak kreće, radi i stvara. Paralizovana, u centru naše države, ona je, izvesno, njen najpasivniji deo. (Mitrinović 1926, 105–106)

Smelo ili ne, tek Mitrinović je pomoću navedenih i brojnih drugih ocena u knjizi izneo mišljenje prema kojem muslimani, zbog toga što čine određenu grupu ljudi s distinktivnim kulturnim odlikama, društvenim životom, intelektualnim karakteristikama i mentalitetom, obrazuju društveni problem od središnjeg značaja u ondašnjoj Jugoslaviji. Bilo bi korisno ustanoviti u kojoj meri je taj problem, u smislu u kojem je to ustanovio Blumer (1971, 298–306), bio konstruisan, jer bismo time stekli precizniji uvid u ondašnje istorijske i sociopolitičke uslove koji su u dobroj meri oblikovali Mitrinovićevu knjigu. Takav pravac analize bi, međutim, presudno uticao na kurs ovog članka, napravivši zaokret u vode sasvim drugačije od predviđenih, tako da ću ga za sad ostaviti po strani.

Naravno da bi se Mitrinovićevom objašnjenju socijalnih pojava, i to mahom onih s negativnim društvenim posledicama,¹³ moglo pripisati mnoštvo diskreditujućih optužbi, od onih za esencijalizam i kulturni determinizam do onih za orijentalističke, turkofobne i etnocentrične stavove. Uostalom, slične optužbe su već iznesene; i to poglavito u naučnim osvrtima stranih autora.¹⁴ Međutim, zasnivanjem celokupne kritike na analitičkom instrumentarijumu izvedenom iz Saidovog *Orijetnalizma* (Said 2008), iz vida se gubi jedna važna poenta: Mitrinović je zajedno sa – kako ćemo ubrzo videti – drugim srpskim autorima koji su pisali na istu temu, želeo da reši jedan identitetski rebus: kako poništiti pojavne razlike između „njih” i „nas” i u prvi plan postaviti, kako se verovalo, intrinzične sličnosti koje su proizvod zajedničkog etničkog porekla? Mitrinovićev odgovor zasnivao se na ideji o socijalnoj deislamizaciji muslimana. On je napravio distinkciju između religiozne i socijalne dimenzije muslimanske vere (Mitrinović 1926, 168) i ukoliko je smatrao da religioznu treba očuvati, utoliko se zalagao za izbavljenje muslimanskih masa od svega orijentalnog, fatalističkog i islamskog na polju društvenog delovanja i interakcije. Socijalna deislamizacija ili, drugim rečima, horizontalna – ne i vertikalna – sekularizacija muslimanskog stanovništva, trebalo je, prema ovom autoru, da otpočne sa izlaskom muslimanske žene iz memljivih senki „demirli pendžera” u delatnu sferu društva koja će obezbediti njenu ekonomsku emancipaciju, jer

13 Kod pisca *Naših muslimana*, fakti o etnopsihičkim činiocima trebalo je da posluže razotkrivanju uzroka relevantnih socijalnih pojava; tako su odlike mentaliteta poput preterane čulnosti i kulturno uslovljene sklonosti razvratu, u sklopu s određenim konfesionalnim faktorima – odsustvom verskog tabua prema razvodu braka, na primer – imali kao rezultat duboku krizu muslimanske porodice, koja se zauzvrat ogledala u povišenoj stopi delikvencije i kriminala (kod maloletnih), kao i homoseksualizma i prostitucije (kod odraslih muslimana).

14 Aleksov 2008, 36; Carmichael 2014, 270. Autori poput Iva Banca su, recimo, u ovom putu obrnutom, srbofobnom maniru osudili Mitrinovića za genocidnu retoriku (v. Banac 1988, 372), da bi potom drugi politički komentatori, očitno bez čitanja izvornog teksta, preuzeli Bančeve stavove (v. Schwartz 1994, 69; Sivakumaran 2005, 1299)

ekonomska i socijalna funkcija muslimanke, dignuće i nivo muslimanske porodice. Na hiljade muslimanske dečice, mesto na ulicu, otići će na koristan rad. Samim tim otpada kriminalitet, alkoholizam i prostitucija, a uspravana svest počće da se budi. (Mitrinović 1926, 167–168)

U tipično modernom rakursu, Mitrinović poziva na uključivanje cele zajednice, svih njenih snaga, bez obzira na pol, klasu i uzrast, u kolektivnom trzaju iz učmalosti i odbacivanju jednom za svagda mračnih, ali udobnih okova tradicije. Interesantno je da su se, takoreći istovremeno, identični pozivi čuli i drugde, širom muslimanskog sveta, premda u kontekstu antiimperijalne borbe muslimana protiv globalne dominacije Zapada. Inkorporacija žena u preporođen, osavremenjeni *ummet*, idealno moderan u izvedbi, a rigorozno dosledan bazičnim islamskim vrednostima, bila je jedna od ključnih tačaka moderne islamske reforme. Mitrinovićeva vizija socijalne obnove jugoslovenskih muslimana nije se, zapravo, u pojedinim ključnim stavkama razilazila s reformističkim vizurama muslimanskog preporoda: ona je predviđala osavremenjivanje obrazovnog sistema, upoznavanje muslimana s novim kognitivnim stilom modernog društva – kroz obavezno osnovnoškolsko obrazovanje devojčica i dečaka i, eventualno, kasnije usmeravanje na visoke škole i univerzitete, zatim reviziju agrarne reforme i davanje snažnijeg ekonomskog podstreka celokupnoj muslimanskoj zajednici, kao i intenziviranju kulturnih delatnosti – sve to u izvedbi, prevashodno, muslimanske inteligencije, kojoj je pripisana vodeća društvena uloga.

Naravno, očekivani ishodi dvaju programa – islamskog reformističkog i onog Mitrinovićevog, za socijalnu deislamizaciju – bili su zamišljeni kao potpuno drugačiji.¹⁵ U prvom slučaju, muslimani bi usvojili koncepte zapadne nauke i tehnološkog razvoja radi globalnog jačanja i povratka na svetsku scenu u vidu vodeće vojno-ekonomske sile. U Mitrinovićevoj zamisli, s druge strane, muslimani su imali da sprovedu lustraciju od zaostalih elemenata tuđinske tradicije, kako bi „razbudili uspavanu svest” i nadovezali se na progresivnije ideje jugoslovenstva koje su zahtevale povišen osećaj kulturnog jedinstva i kolektivnog učestvovanja u ostvarenju zajedničke sudbine.

Politički cilj preporučene kulturne promene u slučaju srpskog autora, drugim rečima, bio je posvećen tome da se „oni” učine što sličnijim „nama”. Vratimo li se, s ovog mesta, još jednom na Hangijevu etnografiju, koja je insi-

15 Kako je ranijom fusnotom nagovešteno, reformisti su nastojali da dokažu kompatibilnost islama s modernom naukom i industrijskom civilizacijom Zapada. Moderni islamski reformizam je anatemisao nekritičko obožavanje i imitiranje prošlosti, promovisao metaforičku interpretaciju Kurana da bi se izbeglo idolatrijsko obožavanje Knjige kao Boga, usvajanje zapadnih obrazovnih programa, ovladavanje tehnologijom i epistemološkim načelima nauke koja obezbeđuje tehnološki razvoj društva i slično, a sve to radi nacionalne nezavisnosti muslimana i oslobođenja od stega zapadnog imperijalizma. Modernizacijski programi poput Mitrinovićevih razilazili su se, otud, na elementarnom nivou s duhom islamske reforme, koja je predviđala osavremenjivanje i osamostaljivanje muslimanskih društava, bez praćenja sekularnih trendova (up. Pišev 2017, 130–134; Pišev 2018, 115–121).

stiranjem na egzotično-pitomoj kulturnoj drugosti portretisala „naše muhamedance” kao suštinski nesvesne aktuelnih tokova u svetu, van okrilja njihovog ljupkog, ali prevaziđenog pastoralnog raja – pa otud i kao suštinski nesposobne da u modernom svetu učestvuju na zreo i samostalan način – Mitrinović je „naše muslimane” želeo da kulturno osavremeni i ekonomski upodobi za modernizacijske društvene procese, ali nemajući toliko u planu njihovo, koliko *opšte dobro* mlade jugoslovenske države.

Identitetski rebus

Pored definisanja društvenih prilika i uklopivosti kulturnih formi u željene pravce razvoja, jedan od zadataka međuratne srpske etnologije, kao i etnologiji nalikujućih pristupa ljudskim zajednicama, ogledao se u odgonetanju toga ko smo „mi”, šta „nas” čini intrinzično različitim od drugih i gde se sve mogu pronaći grupe etnički bitno svojstvene „našoj” grupi. Ovaj zadatak se pokazao naročito politički osetljivim u slučaju južnoslovenskih muslimana, i to najmanje zato što su dve najmnogoljudnije i nacionalno oformljene zajednice – Srbi i Hrvati – etnički svojatale muslimanski živalj BiH, nazivajući ih islamiziranim Srbima, odnosno islamiziranim Hrvatima (Pišev 2013, 85–98). Ali, muslimana u novoformiranoj jugoslovenskoj Monarhiji nije bilo samo u Bosni, već i na područjima uže Srbije, Sandžaka, Kosova i Metohije i Makedonije. U tim oblastima, u koje hrvatske pretenzije ipak nisu zadirale, situacija je postajala još složenija, zato što se pored konfesionalne javljala i lingvistička razlika, očitana u „arbanašenju” jezika lokalnih muslimana, pored već prisutnog konfesionalnog „turčenja”.

Zanimljivo je da ni dvostruka distinkcija – islam i albanski jezik – nije sprečavala tamošnje istraživače da većinu muslimana „naše krvi”¹⁶ u Makedoniji nazovu poarnabašenim i poturčenim Srbima – uprkos tome što su se oni javno izjašnjavali kao Turci. Jovan Hadži Vasiljević, istoričar koji je samostalno i uz pomoć saradnika, vršio etnografska istraživanja na širem području Vardarske Makedonije – od Struge i Ohrida na granici s Albanijom do Pehčeva na granici s Bugarskom – u svojim napisima o etničkim osobinama tamošnjih muslimana istakao je da su oni „i do današnjeg dana u islamskoj veri sačuvali naše nacionalne odlike: jezik običaje i dr.” (Vasiljević 1924, 4), dodavši uz to procenu da ih je u Južnoj Srbiji „preostalo do danas oko 100.000 duša” (Ibid., 11). Cifra od stotinak hiljada nije se, dakako, odnosila na svo muslimansko stanovništvo rečene teritorije, već samo na one muslimane koji su, prema autorovim uvidima, imali nesumnjivo srpska etnička obeležja. Ta etnička obeležja, autor je tumačio na sledeći način: a) Pojedine muslimanske familije i bratstva bile su nosioci porodičnih istorija koje svedoče u prilog njihovom srpskom poreklu;

16 O islamizaciji u Makedoniji v. Todoroski et al. 1987.

uz to: b) Bili su mahom bilingvalni (srpski jezik¹⁷ se govorio u kući, a albanski ili turski van kuće); c) Imali su adekvatna prezimena (na *-ci*, *-ić* ili *-ići*); d) Proslavljali su hrišćanske običaje, poput Božića, Đurđevdana i drugih; i e) delovi atara pojedinih sela naseljenih muslimanima nosili su srpska imena, što svedoči u prilog tezi o srpskom poreklu rečenih naselja.

Primenom ovih parametara bilo je – u skladu s tada prihvaćenim uvidima nauke – moguće utvrditi ko su „potučernjaci čisto srpskog porekla” (Vasiljević 1924, 23), odnosno ko su pripadnici „mi” grupe za koje se „pozitivno zna da su nekad bili Srbi” (op.cit.), uprkos tome što se u aktuelnom trenutku „izdaju za Turke”, Albance ili nekog trećeg. Službena pretpostavka glasila je da su ti nekadašnji Srbi, koje su u Skopskoj i Tikveškoj oblasti nazivali Torbešima, a u Debarskoj Kurkima, primanjem islama, albanskog ili turskog jezika i njihovog načina života otpali od svoje narodne matice i „pretopili se” u Turke (Ibid., 12, 17, 18, 23, 38, 39). Njihova nesreća, prema Vasiljevićevim zapažanjima, ležala je, međutim, u tome što ih, uprkos zameni jednih etničkih markera drugim, nije trpeo niko – ni hrišćani ni „pravi muslimani”, odnosno Turci, a na kraju krajeva, ni Albanci (Ibid., 33). Hrišćani ih, prema datim konstatacijama, nisu tolerisali zato što su ovi promenili veru i od tada počeli da žive bolje, dok su ih Turci, s druge strane, a kako se u tekstu navodi, smatrali za inferiorne, za loše vernike i uopšte za nedostojne njihovog poverenja (Ibid., 33–34). U isti mah, tamošnje islamizirano stanovništvo trpelo je optužbe za verski fanatizam (Ibid., 36–37), ekstreman tretman žena (Ibid., 46) i hronično agresivne istupe prema nemuslimanima (Ibid., 33, fus. 58). Ove oprečne i čak međusobno isključive karakterizacije bile su po svemu sudeći odraz jednog šireg i duboko podvojenog odnosa srpskih istraživača prema muslimanima u okrilju nove države, koji su prvo u traganjima za autentičnim srpstvom tokom 19. veka, a potom i za autentičnim jugoslovenstvom početkom 20. veka, u islamiziranom južnoslovenskom stanovništvu opažali svojevrstne identitetske himere, s figurativno rečeno, svinjskim opancima na nogama i fesom/kečetom na glavi, koji samim tim što u sebi sabiraju etnički „čiste” i etnički „nečiste” elemente kulture izazivaju visok stepen tenzije i nelagode kod „autentičnih” (pravoslavnih) Srba.

Kao i kod Mitrinovića koji je pisao o muslimanima BiH, i Vasiljević je, posmatrajući makedonske muslimane, polazio, drugim rečima, od pretpostavke da postoje duboke, intrinzične, crte koje čine sponu između ovog stanovništva i njihove narodne matice i one tuđinske, naknadne, koje su ih od te matice ili već potpuno odvojile ili su na dobrom putu da to učine. Dok je kod Mitrinovića, međutim, bilo nejasno koje su to zajedničke odlike „njih” i „nas” – sem nekih vrlo poetizovanih svojstava narodne duše – ponos, dostojanstvo, svojevrstan *pathos* odražen u melodiji narodne epike, Vasiljević je, kako smo videli, po tom pitanju bio vrlo određen i definisao je simboličke granice srpskog etnosa po Vukovom ključu, koji je razvijen po uzoru na nemački romantizam: jezik,

17 Makedonski jezik je u vreme Kraljevine bio službeno prepoznat samo kao dijalekat srpskog jezika (Cvijić 1966, 465).

vera, običaji. No, ovo rigidno trojstvo kriterijuma za pridruživanje u etničku zajednicu pokazalo se na duže staze kontraproduktivno za širenje nacionalne svesti kod nepravoslavnog stanovništva nastanjenog van oblasti uže Srbije: oni u BiH, recimo, „otpali” su od vere, dok su oni u Makedoniji delom „otpali” i od jezika. Zato je trebalo pribeci strategiji relativizacije etničkih simbola od kojih su, inspirisani kako idejama o naciji u tadašnjoj Evropi, tako i Vukovom razradom tih ideja, bile izgrađene granice srpstva. Srbima se, tako, više nisu smatrali samo oni koji govore na srpskom, već i oni koji su srpski jezik koristili *nekad*, ili oni koji to čine i danas, doduše samo u privatnosti doma; slično tome, pravoslavna vera više nije bila uslov pripadništva etničkoj zajednici, već je to mogao biti i islam, pod uslovom da su se po odgovarajućim muslimanskim kućama mogla naći skrivena kandila, ikone i kazani u kojima se u sretnija vremena topila svinjska mast; na posletku, Srbin više nije morao biti onaj koji javno ističe svoj identitet, već i onaj koji priznaje srpsko poreklo eventualno, iza zatvorenih vrata, „u četiri oka” – dok u javnosti „hoće da prođe” kao Turčin.

Uzroci ovakvom proširenjenju i relativizaciji kriterijuma etničkog pripadništva bili su u celosti interni, a ne pronađeni ili zatečeni u društvenoj zbilji. Oni, dakle, nisu bili rezultat pažljivim istraživanjem ustanovljenih težnji muslimana da se „vrate svojoj matici”, niti je bilo ko od srpskih nacionalnih radnika, bar koliko je meni poznato, sugerisao naznake bilo čega sličnog u istraživanim zajednicama. Pomenuti kriterijumi su, kako se iz analiziranih tekstova da razabrati, bili proširivani kako bi se na simboličkom planu otklonila napetost koju su sami Srbi osećali prema svojim sunarodnicima islamske veroispovesti. Ta napetost proizlazila je iz specifične percepcije južnoslovenskih muslimana prema kojoj su se oni, pod uticajem islama, kulturno, pa otud i politički, odrodili od „autentičnih” Srba, dok su na nivou „korena”, „starine” i „izvorne čistote” ostali netaknuti – pa čak u osnovi „čistiji” od „autentičnog” srpskog *Volksgeistera*, rasejanog, silom istorijskih zbivanja, u svim pravcima Balkanskog poluostrva.

Slovenstvo i rana proleterizacija muslimana

Teza da su južnoslovenski muslimani pod slojevima islamske vere i orijentalnog mentaliteta očuvali najčistije etničke odlike srpske kulture imala je formu konsenzusa kod srpske inteligencije međuratne epohe. Tu tezu nisu zastupali samo političari ili naučnici nadahnuti konzervativnijim varijantama nacionalističke ideologije; ona je bila zastupljena i u tadašnjim marksističkim krugovima. Istoričar i publicista, Dragiša Lapčević, višegodišnji urednik *Radničkih novina*, i predsednik Socijaldemoratske stranke, zapazio je u svojoj knjižici *O našim muslimanima (sociološke i etnografske beleške)* to, da južnoslovenski muslimani obrazuju deo „našeg nacionalnog stabla” koji je očuvao „divnu čistotu i muziku u govoru” (Lapčević 1925, 3); te da je islamizirano stanovništvo na području Jugoslavije najbolje konzerviralo mnoge tragove srednjovekovnog

rada i života srpskog naroda (Ibid., 5), kao „i svoj narodni jezik, ukusnije odevanje, i gospodsko držanje, i raskošniji život, i jednu divnu poeziju, i staro srpsko pismo (bosančicu)¹⁸, i.t.d.” (Ibid., 58). Uprkos tome, Lapčević je smatrao da proučavanje porekla muslimanskih porodica za istraživače može predstavljati naročit problem u Južnoj Srbiji (Makedoniji) s obzirom na to da su se na označenom području oni

[Š]to su islam primali, živo starali da im se nacionalno stablo zaboravi, kako bi, u tome zaboravu, došao do punijeg izražaja njihov novi gospodareći socialni položaj i kako bi niži socialni sloj osetio više potčinjenosti i u svome sunarodniku gledao ne zaštitnika, već – gospodara! Ti, koji su se, iz socialnih razlika i materialnih interesa, otresali svoje nacionalnosti, i danas će još uporno tvrditi da su asli Turci ili, u najmanju ruku, Arbanasi! Upornim istraživanjem i sa neumoljivim kriticizmom, naši će istraživači, ipak, doći do prave istine. (Lapčević 1925, 4)

Prava istina je, dakle, bila unapred ustanovljena, a proučavanja nacionalnih radnika su imala zadatak da tu istinu naprosto potvrde, uporno i neumoljivo izbegavajući eventualna stanovišta koja bi ih mogla odvesti ka drugačijim zaključcima. No, pojedini događaji koji su se odvijali pred očima srpskih istraživača pokazivali su se kao ozbiljan izazov tim „istinama”, ukazujući na njihovu neadekvatnost pri objašnjenju određenih, po opsegu nezanemarivih, društvenih pojava. Jedna od takvih pojava prerasla je u dominantnu političku temu tokom druge decenije 20. veka, kada su južnoslovenski muslimani pokrenuli novi talas masovnih migracija u Malu Aziju (Lapčević 1925, 46). Ovaj talas, inače samo jedan u nizu masovnih migracija muslimana s Balkanskog poluostrva nakon pada Osmanskog carstva, pokrenuo je u periodu od 1923. do 1939. godine preko stotinu i petnaest hiljada južnoslovenskih muslimana s područja Bosne i Hercegovine, Sandžaka, Kosova i Metohije i Makedonije u pravcu Turske (İçduygu and Sert 2015, 93; o razlozima iseljavanja južnoslovenskih muslimana u Tursku videti i Pezo 2013, 97–120). Sudeći po Lapčevićevom izveštaju, najveći deo srpskog javnog mnjenja podržavao je iseljavanje muslimana (Lapčević 1925, 46), što je ovaj smatrao duboko pogrešnim stanovištem, budući da je „svako odseljenje, ma i u najmanjim grupama, dvostruk gubitak za nas i bol naš u isto vreme: jer nam se seli fizički najsačuvaniji svet naš, odličnog soja, i odnosi sa sobom u Malu Aziju novac za imanja što će ih prodati, koji kad se zbere, pretstavlja ogromnu, za naše prilike vrlo ogromnu sumu!” (Ibid., 49–50; kurziv u or.). Lapčević je, uopšte, u ovom demografskom odlivu video jedan

18 Bosančicu kao staro srpsko pismo takođe pominje i Mitrinović (1926, 43). Ona se inače danas, na popularnim veb-sajtovima poput *Hrvatskog leksikona* određuje kao hrvatsko narodno pismo, koje su usputno koristili i muslimani (vidi link: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=8874>), na veliko nezadovoljstvo predstavnika bošnjačkih nacionalističkih struja koje o bosančici govore kao o pisanoj formi autohtonog bosanskog jezika, nesvodivog na puku kulturnu pozajmicu iz srednjovekovne srpske ili hrvatske sfere uticaja (v. <http://institutefor-genocide.org/en/wp-content/uploads/2018/02/BOSANSKI-JEZIK-I-PISMO-BOSAN%C4%8CICA-.pdf>); up. Vajzović 2008; Salamurović, Nomachi 2020.

za širu zajednicu poguban društveni trend, za koji je najveću krivicu snosila katastrofalna politika vlasti prema muslimanima, i to ponajpre ekonomska politika države, koja je za slobodnu tržišnu utakmicu ionako nespremne muslimane dodatno opljačkala agrarnom reformom, ostavivši samo onaj najbogatiji sloj materijalno situiranim i politički uticajnim, dok je većinu sitnijih muslimanskih zemljoposjednika primorala na beg iz zemlje (Ibid., 49). Otud je u primarne uzroke migracije Lapčević svrstavao ekonomske (ili njegovim rečima, *socialne*) faktore, dok je religijske smatrao perifernim, uprkos činjenici da je mlada turska republika u kritičnim posleratnim godinama držala, iz sopstvenih unutrašnjih razloga, širom otvorena vrata za muslimanske migrante s Balkana (İçduygu and Sert 2015, 90).

Specifičnost Lapčevićevih razmatranja muslimanske kulture i društva na tlu Jugoslavije ogledala se u tome što se on protivio ustaljenim gledištima prema kojima je islam muslimane činio nepristupačnim za materijalni i društveni napredak, zbog čega su oni, tobože, predstavljali kočnicu za opšti ekonomski razvoj zemlje (Lapčević 1925, 57). Ovaj autor je za neprilagođenost stanovništva islamske veroispovesti na modernu dinamiku socioekonomskog života krivio, pre svega, klasnu svest muslimana, nasleđenu iz osmanskog perioda, u kojem su muslimani činili privilegovan društveni sloj. Naviknutost na povlašćen socijalni položaj i ubiranje plodova čifčijskog rada u okvirima feudalnog sistema, koji je s agrarnom reformom naglo ukinut, učinilo je većinu muslimana nesprenim za nove ekonomske odnose i slobodnu tržišnu konkurenciju uvedenu krupnim transformacijama iz feudalističke privrede u mladi jugoslovenski kapitalizam. Reakcija muslimana imala je, otud, samo formalno i tek na površini versko-politički karakter, dok se u osnovi zalagala za odbranu „sitnoseljačkog” i „sitnovaroškog” sloja, tj. za očuvanje doskorašnjih materijalnih interesa sitnijih zemljoposjednika koji su obrazovali veliki deo muslimanskog stanovništva u BiH i drugde (Ibid., 59). Izlaz iz ovako zapetljane situacije, Lapčević je opažao u postepenom i, državnim politikama, potpomognutom osposobljavanju muslimana za nove socijalne i ekonomske uslove života u zemlji. Što se muslimansko stanovništvo bude potpunije prilagođavalo novonastalom stanju, to će, prema autorovim predviđanjima, ono postajati svesnije savremenih formi društvenog raslojavanja, te će njihove političke orijentacije pronalaziti sve manje referentnih tačaka u veri, a sve više u sopstvenim klasnim interesima (Ibid., 59–60). U međuvremenu će i političke grupe obrazovane pod firmom islama izgubiti na kredibilitetu, jer će običnom muslimanskom svetu vremenom postajati jasno da njihovi prvaci nimalo ne mare za muslimanstvo, Kuran i *din*,¹⁹ već samo za očuvanje i potencijalno ukрупnjivanje svog bogatstva, u skladu sa njihovim, uskim klasnim interesima: „din je čista hipokrizija njihova i deveta rupa na svirali; poklapaniji su oni, čak i za vreme Ramazana, na domuzinu²⁰ i na vino – od svakog kaurina²¹!” (Ibid., 49).

19 *Din* (ar.) 'vera.'

20 *Domuzina* (tur.) 'svinjetina.'

21 *Kaurin* (tur.) 'nevernik.'

Iz autorovog tona i fokusa kritike, jasno je da je Lapčević osećao intenzivan zazor prema organizovanoj religiji u svakom njenom pojavnom obliku. Zanimljivo je, međutim, da je baš u religioznosti muslimana Lapčević ipak pronašao jedan izuzetak, oličan u izvesnoj verskoj zajednici koja se po opštem svetona-zoru donekle poklapala sa njegovim socijalističkim uverenjima i prema kojoj je autor očito gajio snažne simpatije. Reč je, naime, o bektašijama, derviškom redu osnovanom tokom 13. veka u Anadoliji pod duhovnim liderstvom Hadži Bektaša, sufijskog mistika turkmenskog porekla, čiji se životni vek kretao, prema predanjima, između 1215. i 1270. godine (Melikoff 1999, 2). Iz obrednog i religijskog ugla posmatrano, bektašije odlikuje izrazit verski sinkretizam, ekstatična ritualna praksa i nepoverenje prema zvaničnim verskim autoritetima, okupljenim oko delokruga džamije. Tradicije ovog bratstva prenose da se Hadži Bektaš nikada nije molio u džamiji, već da je to činio na vrhu jedne čempresima pokrivena planina (Hirkadaği 'planina kapuljače') vulkanskog porekla, gde bi zajedno sa svojim drugovima palio obredne vatre i igrao oko njih u ekstatičnom plesu (Shah 2013, 264). Premda musliman, ovaj sufijski svetac je ostao veran preislamskim verovanjima i običajima prenesenim iz centralne Azije, te je njegov nedogmatski i, uslovno rečeno, antiklerikalni pristup islamu, u vekovima nakon njegove smrti ostavio plodno tle za cvetanje brojnih sinkretizama unutar bektaške lože. Potrebno je još napomenuti da je ovo bratstvo, uprkos brojnim nepodudarnostima sa službenim islamom sunitske provincije, imalo krupan politički uticaj u Osmanskom carstvu, ali i veliki značaj za Balkan, budući da je figuriralo kao ekskluzivna pokroviteljska loža janičarske vojske (Cvijić 1966, 146; Melikoff 1999, 5).

Lapčević je, inače, jedini od ovde razmatranih srpskih autora koji je imao bar maglovitu svest o heterogenosti islamskih učenja i pristupa veri na Balkanu (Lapčević 1925, 36). U bektašizmu je ovaj autor video onu optimalnu dozu sekularnog duha i neobaziranja na dogmatske propise koja se preklapala sa njegovim socijalističkim ukusom. Bektašije su pile vino, jele domuzinu, uzdržavale se od svake forme prozelitizma i, što je najvažnije, jedino čega su se, bar naoko, u svom kultu revnosno držale, bila je distanca prema džamiji koja je dosegala granice obrednog tabua. Autor je u tom svojstvu preneo dve anegdote, koje je u Skoplju čuo od jednog bektaškog hodže, prethodno mu postavivši pitanje idu li članovi ovog bratstva u džamiju:

Ni jedan! Ni da zaviri! Jednome bektašu pobegne petao iz dvorišta. On ga je gonio iz ulice u ulicu da bi ga uhvatio. Bežeći, petao šmugne u džamiju. Bektaš onda digne ruke i vrati se: „E vala, tamo neću!” Drugi jedan bektaš prolazio pored džamije ispred koje je softa²² gonio pseto i potezao se za njim kamenjem. „Što ga goniš?” upita bektaš. „Oće da mi uđe u džamiju i da je opogani²³!” odgovori softa. „Pa, životinja je, te ne zna da ne valja u džamiju ulaziti; ja sam čovek, imam razum, pa to znam, te u nju ne ulazim.” (Lapčević 1925, 25)

22 *Softa* (tur.) Početnik, novajlija u proučavanju islamske teologije, obično zadužen za poslove oko džamije.

23 Psi su za muslimane nečiste životinje (Menache 1997, 34–37).

Budući da je feudalni poredak bio utemeljen na sprezi moći religijskog autoriteta i sekularne vlastele, Lapčević je smatrao da distanciranost verskih frakcija, poput bektaške, od zvanične religije i njenog monopola na verske dogme, kao i od njenih zvaničnika i njenih službenih bogomolja, implicira i njihovu odbojnost prema predstavnicima sekularne vlasti. Prezirući džamije, drugim rečima, bektašije su morale prezirati i age i begove te, zauzvrat, davati prednost društvenom organizovanju po principima izvorne jednakosti svih članova zajednice i ravnopravne raspodele privatne svojine, što je sve, uostalom, bivalo u savršenom skladu sa bazičnim verskim propisima islama (Ibid., 38). Da bi potvrdio ovu tezu, Lapčević je preneo bektaško predanje koje je, kako je tvrdio, sačuvalo najlepšu uspomenu na negdašnji pokušaj bektaških prvaka da zasnuju „bratsku uredbu”, neku vrstu utopijskog društvenog ugovora:

Imao sultan jednoga dobroga i učenoga brata, kome je bilo krivo što je *prava vera* tako *izvitoperena*, te je zemlja, koja je, po glasu Korana, božja, a Bog je ustupio *svima* ljudima na *zajedničko uživanje*, postala svojina pojedinaca, a vlast nad ljudima, koji treba da su kao sinovi jednoga oca *ravni*, izmetnula se u tiraniju koja samog Boga unižava. Počne on to javno narodu propovedati i narod pođe za njim: listom je stao na stranu sultanovog brata i odredio ga za svoga predvodnika.

Kad je sultan sagledao očiglednu opasnost od toga pokreta, on pošlje u Ser (gde mu se ovaj brat nalazio) sudije i pozva ga da pred sud iziđe i pred njim odgovara za svoje učenje.

Brat sultanov mogao se ne odazvati tome pozivu: sav je narod bio uz njega, pa je mogao i sultana zbaciti i *bratsku uredbu* uvesti. Ali, on to nije hteo: pokoravajući se propisima Korana da pred sud iziđe kad ga on poziva, a s druge strane pun pouzdanja da će mu osnovanost učenja njegovog i podudarnost s Koranom i sam sud priznati, on pred sud iziđe. Tu je on branio svoje učenje, podupirući ga citatima iz Korana. Sud mu je priznao da njegovo učenje nije protivno Koranu, naprotiv, da je u punoj saglasnosti s njim. Ali, kako je ono protivu interesa države i sultana, sud ga, ipak, osuđuje na smrt.

I obešen je. A kad je s vešala skinut, sahranjen je tu, u Seru. Sultan mu je, po tom, kao bratu, podigao tulbe na grobu. (Lapčević 1925, 44; kurziv u or.)

Ovo predanje Lapčević je tumačio, u skladu sa svojim ideološkim uverenjima – mada, donekle, i u skladu s unutrašnjom logikom samog narativa – kao svojevrsnu folklorizaciju uspomene na stvarne istorijske događaje: naime, na pobune šeiha Bedredina (Sheikh Mahmud Bedreddin) i njegovog sledbenika, Berekliđe Mustafe (Börklüce Mustafa) protiv osmanskog sultana Mehmeda I (Lapčević 1925, 42–43). Ovi ustanci iz 1416. godine smatraju se jednim od najvećih unutrašnjih kriza koje su potresle Osmanski sultanat, a uz to se njihov značaj ogleda i u njihovom ideološkom aspektu, po mnogome analognom komunističkoj retorici mobilizacije masa (lideri ustanika zastupali su načela kolektivnog vlasništva, samoodricanja, dobrovoljnog siromaštva i muslimansko-hrišćanskog jedinstva) (Salgirli 2012; Stoyanov 2016).

Predanje koje Lapčević prenosi, kako vidimo, pretpostavlja *totalnu revoluciju*: pobunu protiv sekularne moći oličene u ličnosti na čelu države i religijskih funkcionera (ulema) koje tu moć podupiru. Na osnovu datog dokaza i istorijskih činjenica koje prema pretpostavci stoje u zaleđu datog predanja, Lapčević je izneo tezu o postojanju pra- ili bolje protokomunističkog pokreta u srednjovekovnoj osmanskoj državi čije su istorijske reperkusije, između ostalog, dovele i do građenja specifičnog beктаškog sistema vrednosti oličenoj u „odvratnosti prema crkvi i religioznim propisima” i „nenavisti prema feudalizmu”, zbog koje su sledbenici ovog tarikata listom prigrlili stočarstvo (Lapčević 1925, 27).

Veoma je važno ovde napraviti dodatnu napomenu: južnoslovenske beктаšije (kijih je pored onih u Bosni bilo i u Makedoniji) prema Lapčeviću su, naime, imale dva podjednako važna izvorišta protokomunističke svesti: prvi je proisticao iz pomenutih seljačkih buna predvođenih šeihom Bedredinom i Bereklidže Mustafom, a drugi iz nasleđa *prvobitnog hrišćanstva* koje je uspelo „još za života neposrednih apostola Hristovih da na prostoru između Soluna, Velesa i Debra zasnuje niz komuna, zajednica, opština hrišćanskih” (Ibid., 40). To, prvobitno, odnosno bogumilsko ili patarensko hrišćanstvo bilo je, nalik potonjem beктаšizmu, oponirano jednako feudalnom uređenju i crkvenoj hijerarhiji, koja je feudalizmu služila.²⁴ I ne samo to: budući odasvud progonjeni i omrznuti, kako od feudalnih gospodara, tako i od klerikalnih autoriteta, bogumili su s nadiranjem islama na Balkan osetili da će u novoj veri pronaći utočište i plodno tle za širenje svojih uverenja – i to, ponajpre, iz razloga što su iz izvesnih poruka Kurana dobijali nadu da će feudalizmu konačno odzvoniti kraj u korist kolektivne svojine (Ibid., 41). Kuranski propisi, a ne zaštita koju im je islam nudio, bili su, dakle, prema Lapčeviću, presudni faktor za masovnu konverziju bogumila u islam: stihovi koji poručuju da je sva zemlja Alahova, i da je niko ne sme otuđiti i oholiti se nad njome kao nad svojim vlasništvom, budući da je svakom čoveku data samo na privremeno korišćenje (vidi: El-Bekare 30, 266; o kritici luksuza kod sveštenstva, vid. El-Tevbe, 35).

Svakako da Lapčević nije bio prvi koji je u srpskoj nauci promovisao tezu o bogumilskom poreklu južnoslovenskih muslimana (Mitrinović je, recimo, studioznije i na mnogo većem broju strana istu tu tezu nastojao da opovrgne – v. Mitrinović 1926, 8–30), ali se vrednost njegove ideje ogledala u tome što je u osnovi izokrenuo Cvijićevu postavku o konverziji muslimanskog stanovništva na ovim prostorima. Umesto pretpostavke da je lokalno plemstvo primilo islam s namerom da zadrži dotadašnje privilegije, Lapčević je smatrao da su islam prigrlili najpre oni, proganjani i ugnjeteni, koji su želeli da se oslobode pritisaka feudalnih i klerikalnih gospodara. Ovo je zatim autoru poslužilo da izgradi sliku o beктаškom tarikatu kao o svojevrsnoj avangardi protokomunističkog pokreta na tlu Jugoslavije, ili bar kao o verskoj zajednici, jedinstvenoj u islamu, ali i bez paralela u drugim konfesijama, na čije se svetonazore ideje

24 “I ako hrišćani, oni [bogumili – prim. M.P.] nisu hteli videti popove ni čuti za popovske obrede, a crkve ne samo da nisu hteli podizati, već su ih i rušili.” (Lapčević 1925, 40).

socijalizma prirodno nadovezuju, što je pripadnike ovog reda, bar implicitno, svrstalo među najprogresivnije grupacije u zemlji, uzme li se, to jest, u obzir Lapčevićeva generalna zamisao o najboljem pravcu njenog daljeg razvoja.

Zaključak

Sa stanovišta istorije discipline, dodir međuratne srpske etnologije s islamom dvostruko je interesantan, zato što nam otkriva ondašnju percepciju islama kod pripadnika srpske inteligencije koji su se katkad i s međusobno oprečnih ideoloških pozicija bavili, ili su nastojali da se bave, nacionalnim radom. Uz to, ova faza pisanja o muslimanskom stanovništvu i religiji nam ilustruje naučne ideje predratne i međuratne epohe, pomoću kojih je iskazivana namera da se uputi celovit pogled na balkanske muslimane, njihovu kulturu i društvene odnose.

Ipak, o ovde razmatranim tekstovima se može govoriti kao o etnološkim samo u ograničenom smislu te reči. Njihovi autori su, bez formalnog školovanja u oblasti etnologije, svoja istraživanja etniciteta, kulture, običaja i sociopolitičkog života muslimana sprovodili u nameri da dokažu unapred postulirane teorije o „njihovim” i „našim” deljenim kulturnim odlikama, služeći se za potrebe iskrojenim i slobodno shvaćenim koncepcijama etnografskog rada. Te odlike, koje bi trebalo da emituju duh nacionalnog jedinstva Južnih Slovena, razotkrivane su u jedinstvenom geniju naroda, u zajedničkom etničkom poreklu, u porodičnim stablima i generalnoj „neturskosti”, da se tako izrazim, „naših muslimana”, oličenoj u njihovom jeziku, u predmetima skrivenim po podrumima i tavanima, pa i u fizičkom izgledu. Dokazivanje da južnoslovenski muslimani nisu Turci, čak i kada za sebe tvrde da jesu, moglo je da podrazumeva metodološki veoma šarolik dijapazon pristupa, od obilaženja naselja u kojima oni većinski žive i izrade svojevrsne, metaforički rečeno, „krvne slike” lokalnog stanovništva gde se sud o (ne)pripadanju etničkoj zajednici donosio na osnovu lingvističkih, kulturnih i porodično-istorijskih parametara (Vasiljević u *Muslimanima naše krvi*), preko vinjeta i sažetih opservacija o različitim društvenim, kulturnim i političkim temama napisanim na osnovu suživota, posmatranja, čitanja, neformalnih razgovora i odatle postepeno sticanog empirijskog iskustva (Lapčević u kolekciji tekstova *O našim muslimanima*), do Mitrinovićeve sveobuhvatne i preskrpitive razrade muslimanskog pitanja, utemeljene na etskoj perspektivi autora, koja je svoj autoritet crpela manje iz prepoznavanja kulturnih uzroka, a više iz otkrivanja i predviđanja društvenih posledica nerešavanja tog pitanja.

Građa kojom su se autori služili bila je, u skladu s tim, veoma raznorodna i obuhvatala je istorijske izvore, etnografske publikacije, usmenu književnost i beletristiku, dnevnu štampu, partijske brošure, kao i lične opservacije autora – o navikama, o radu i dokolici, o mentalitetu, o muslimanskim ženama, itd. –

kojima je upotrebom naučnog žargona pridat pozitivistički karakter. Bez ovog poslednjeg – bez empirijskih zapažanja – tekstovi o kojima je ovde reč ne bi se, zapravo, ni uz najveće ograde mogli nazvati etnološkim, već eventualno istorijskim osvrtima (onda kad govore o osmanskoj epohi) i sociološko-politološkim tumačenjima (onda kada diskutuju o savremenijim zbivanjima). Nijedna od tri ovde razmatrane monografije nije, dakle, po sadržaju ni po strukturi slična klasičnim etnografskim opisima u koje je, kao izvrstan primer, moguće uvrstiti ranije pominjanu Hangijevu knjigu. Međutim, upravo to ih čini interesantnim za analizu: dok raspravljaju o različitim problemima i pitanjima vezanim za muslimane, oni manje govore o kulturi i društvu stanovništva islamske veroispovesti, a više o *percepcijama* muslimanskog drugog u srpskoj javnosti i intelektualnim krugovima s početka 20. veka.

Pored toga, oni dosta govore i o ondašnjem poimanju etnologije kao naučne discipline. Upadljivo odsustvo jasnog i razboritog metodološkog plana činilo je ovu oblast nauke pristupačnom za mnogobrojna slobodna tumačenja onoga kako se uz pomoć etnologije proizvode „naučne istine”. Ključna stavka na ovom mestu jeste upravo empirijska dimenzija argumentacije koja je, skopčana s pozicijama moći istraživača, autorima omogućavala da svoje subjekte posmatraju u svetlu već utvrđenih „istina” koje su o njima donesene. Te „istine” nije trebalo preispitivati, pa ni posebno dokazivati. Trebalo je naprosto utvrditi kako da se one „njima” prikažu kao takve – nepobitne – i konačno im se utuže u glavu.

Zadatak južnoslovenske države, kako smo ranije pomenuli da ga je Cvijić postavio, bio je da prevaspita najšire (muslimanske) mase²⁵ u duhu nacionalne svesti; a zadatak etnologije bio je da ukaže na moguće kulturne i simboličke forme koje će olakšati prihvatanje te svesti, učiniti sam proces stapanja „južnoslovenskih plemena” koliko-toliko spontanim, prirodnim i samorazumljivim. Fenomeni muhadžirstva – masovnog iseljenja muslimana – kao i izjašnjavanje nezanemarljivog broja muslimana u turskom ili albanskom nacionalnom ključu nisu, međutim, govorili u prilog „istinama” o onome kako bi oni trebalo po prirodi stvari da se osećaju, te su se takvi i slični izgredi morali objašnjavati vankulturnim, odnosno, ekonomskim, socijalnim i političkim argumentima. Zbog toga tekstovi kojima je ovaj rad posvećen i jesu metodološki, pa i disciplinarno nefokusirani: oni su nastojali da pomire polazišne istraživačke premise s činjeničnim stanjem koje ih je pobijalo, ne odstupajući pritom ni za pedalj od početnih tvrdnji o istovetnosti (metafizičkih i) etničkih korena „njih” i „nas”.

Ipak je drugost, odnosno kulturna posebnost muslimanskog življa na Balkanskom poluostrvu igrala dominantnu ulogu u radovima ovih autora. Pored uticaja religije, ova različitost se objašnjavala i pripadnoću drugačijoj kulturnoj tradiciji, odnosno civilizacijskoj sferi uticaja: naime, orijentalnoj, turskoj, koja je rezultovala formiranjem orijentalnog karaktera ili kolokvijalnim jezikom, delimične „turskosti” južnoslovenskih muslimana. Toj krnjoj „turskosti” bila je suprotstavljena slovenska komponenta njihovog kolektivnog identiteta, u kojoj

25 Vidi fusnotu pod rednim brojem 5.

je trebalo napipati žarko priželjkivanu klicu zajedništva, bilo zadiranjem u opskurne lavirinte narodnog duha, bilo u magline etničke istorije – možda i zato što je u sadašnjosti nije bilo, ili ne u dovoljnoj meri.

Ovako koncipiran nacionalni rad srpske inteligencije bio je rezultat burnih geopolitičkih promena na Balkanu u prve dve decenije 20. veka, promena u kojima su srpske nacionalne ideje, uz velike žrtve, doživele trijumf, obezbedivši političkim predstavnicima srpskog naroda prećutno pravo na leaderski položaj u zajedničkoj državi. Kreiranje kulturnih politika u službi jačanja osećaja nacionalnog zajedništva bio je, kako se iz ovde razmatranih tekstova vidi, za srpsku inteligenciju krupan, spor i složen proces s mnoštvom zbunjujućih faktora, za koje se pomalo naivno pretpostavljalo da će biti rešeni u hodu. Narodi udruženi u zajedničku državu nisu se, sem vrlo površno, međusobno poznavali, ili su se tokom istorije distancirali jedni od drugih – svejedno – a srpski naučnici, u pokušaju da istorijske diskontinuitete reinterpretiraju u kontekstu jednog transcendentog, sudbinskog osećaja bliskosti, dali su se u potragu za mogućim formama kulturnog prilagođavanja na suživot u „zajedničkoj kući“, ali tako što će se oni koji su „otpali“ prilagoditi onima onima koji su „odoleli“ i otud se postupno nakalemiti na njihovu, da je tako nazovem, zimzelenu granu.

Sa stanovišta nauke i kulturnih politika predlaganih naučnim – etnološkim i etnologiji srodnim – istraživanjima, ovo je u izvesnim aspektima (pre svega onim vezanim za debate o kulturnoj promeni) dalo unekoliko originalne rezultate. Od samog početka posmatrana kao vlastelinska vera, koja je srednjovekovnom lokalnom plemstvu omogućila da očuva svoj pređašnji status i povlastice, islam je u novim okolnostima modernih društvenih transformacija i rekonfiguracija etničke i političke slike Balkana bio doživljavan najpre kao sociopolitički anarhon. Otud su srpski istraživači većinom uspeali da izbegnu klopke egzotizacije muslimanskog stanovništva, mada jesu upali u klopke orijentalizma. Ovo je, uz negativnu ocenu konzervativističke funkcije vere, moguće objasniti i osnovnom distinkcijom u okviru koje su južnoslovenski muslimani iz ugla srpske nacionalne nauke bili posmatrani – tako da, naime, u značenjskim okvirima jugoslovenstva objedinjuju oprečne vrednosti obuhvaćene parom binarnih opozicija *Sloven : Turčin*. Onda kada bi se kulturne prakse, društveno ophođenje i političko delovanje pojedinaca ili grupa muslimanske veroispovesti označilo tako da se na konotativnom planu približava semantičkom polju *Turčina*, dati pojedinci i grupe bili bi okarakterisani kao fanatični, zatucani, lenji, sklони fatalizmu, senzualnosti, razmetanju i slično. Nasuprot tome, onda kada bi se svojim ponašanjem, radom i stavovima primicali polu *slovenstva*, bili bi evaluirani kao osvešćeni, progresivni, „pozitivno Srbi“, rečju, „dobri muslimani.“

Orijentalističke komponente ovakvog rezonovanja odnosile su se na hrišćanski doživljaj Orijeanta kao delokruga iracionalne, trome i putene civilizacije koja već odumire na granici Evrope i Azije – ukidanjem Osmanskog carstva i revolucionarnim građenjem kemalističke Turske – i kojoj je i na prostorima Kraljevine Jugoslavije potrebno zadati finalni udarac. Taj udarac nije trebalo

da bude izveden pomoću vojne sile, već ekonomskim, kulturnim i političkim sredstvima: materijalnim jačanjem muslimana u okviru Kraljevine, njihovim „odozdo” podsticanim kulturnim preporodom i sekularizacijom (a kod Lapčevića i proleterizacijom) političkih elita.

Izvesne podudarnosti ovako koncipiranih programa „podizanja muslimanskih masa” s modernim reformističkim trendovima drugde u muslimanskom svetu jesu intrigantne, ali ih ne treba uzimati zdravo za gotovo, jer su u okviru srpskog intelektuanog miljea one bile potpuno neosveščene. Ono što, međutim, jeste rađeno svesno odnosilo se na naročite politike reprezentacije u skladu s kojima je od položaja i daljeg razvoja muslimana – na polju ekonomije, preko kulture i politike – zavisila budućnost cele jugoslovenske zajednice. U skladu s tim, muslimani su predstavljani ne kao strano telo ili egzotična oaza drugosti koju treba oivičiti staklenom kupolom propustljivom isključivo za uticaje spolja da bi se njima efikasno vladalo, već kao narod čija prošlost, sadašnjost i budućnost stoji u neraskidivoj vezi s „nama”. Smisao tih relacija je kao i uvek bilo moguće definisati u zavisnosti od vrednosnih sudova, opredeljenja i intencija samih tumača.

Generalno posmatrano, srpsku nacionalnu nauku između dva rata je, u poređenju s pristupima islamu drugde u Evropi, odlikovala naročita istraživačka paradigma, čiji je primarni cilj bio da „osvesti” muslimansko stanovništvo u adekvatnom nacionalnom duhu. To je zahtevalo da se istraživanja usmere na aspekte prožimanja kultura, stvarne i potencijalne, koji bi u perspektivi trebalo da doprinesu jačanju osećaja jedinstva Jugoslovena. Islam je, sledstveno tome, potretisan u dinamičnom, a ne u statičnom ključu, kao religija koja se prilagođava lokalnim kulturama, koja toleriše druge vere, pa i verske sinkretizme, koja dozvoljava tumačenja svojih izvora u kontekstu interkonfesionalnosti i socijalne pravde – kao i mogućnost da se spram takvih tumačenja revolucionarno dela – što je sve doprinosilo građenju predstava o islamu daleko višeslojnijih i kompleksnijih od onih generisanih statičnim reprezentacijama muslimanskog arhineprijatelja i/ili dekadentnog Orijenta.

Pored toga, srpski istraživači u dodiru s islamom nisu, poput njihovih kolega sa Zapada, putovali „u srce tame”, u dubine imperijalnih poseda, susrećući se s tuđinskim narodima i jezicima u čudnovatim ambijentima da bi proučavali lokalne muslimane *in situ*, već su komunicirali s kulturom koja im je bila prostorno, istorijski i jezički bliska, te su otud težnje za egzotizacijom u njihovim opisima bile po prirodi minimalne. Ono što je dodatno obeshrabrivalo eventualno umetanje egzotičnih motiva u deskripcije srpskih javnih radnika bio je dominantan politički narativ prema kojem je kroz žile lokalnih muslimana tekla „naša” krv, najčistijeg kvaliteta, zbog čega su, počevši još od Cvijića, fizički atributi, građa i kompleksija južnoslovenskih muslimana opisivani kao potpuno „čisti” i potpuno „naši”, i u tom pogledu egzemplarni, time zastupajući ideju o isključivo kulturnom, a ne i biološkom „turčenju” muslimana na ovim prostorima.

Uzevši u obzir to da tekstovi vođeni ovakvim politikama reprezentacije ni u kojem slučaju nisu isključivali manipulisanje stereopitima, kako pozitivnim, tako i negativnim, s nejednakih pozicija moći, njihov trajni doprinos domaćoj nauci vidljiviji je na nivou polazišnih koncepata, nego u sferi sadržaja, procedura i rezultata samih istraživanja. Oslobođene etnocentričnih premisa, te početne ideje mogu nositi izvesnu vrednost u savremenim istraživačkim okvirima zato što: (1) ukazuju na presudan značaj lokalnih kultura za recepciju islama; islam južnoslovenskih begova nije bio isto što i islam osmanskih elita, npr.; ili, islam bosansko-hercegovačke raje nije bio isto što i narodni islam u Turskoj, na Levantu ili u Magrebu; (2) potcrtavaju značaj ekonomskih, društvenih i istorijskih faktora za analizu političke dimenzije islama; (3) ključne uslove za dugoročne društvene promene pronalaze u sferi kulture; i, konačno, zato što (4) nude bar rudimentaran normativni okvir za interakciju većinskog stanovništva s muslimanskim manjinama na više inkluzivan i samokritički način, dakle bez implicitnog, a još manje direktnog, uskraćivanja prava na ravnopravno učestvovanje muslimana u javnom, kulturnom i političkom životu zajednice, odnosno u procesima socioekonomskog razvoja celokupne nacije. Iako se na momente gube u stranputicama etnocentrizma i samodopadljivo skrojenih politika znanja, ovi kvaliteti nisu zanemarljivi i mogli bi se – doduše, uz određene ograde, kontekstualizacije i pojašnjenja – uvrstiti u korpus intelektualnog nasleđa međuratne srpske nacionalne nauke, utoliko značajnijeg, ukoliko su potrebe za njima danas, u vreme globalne radikalizacije ksenofobnih, ulatranacionalističkih politika, veće.

Izvori

- DRPS. 1932. *Definitivni rezultati popisa stanovništva od 31. januara 1921. godine*. Sarajevo: Državna štamparija.
- Kur'an časni. 1974. Zagreb: Stvarnost.
- Schwartz, Stephen. 1994. Rape as a Weapon of War in the Former Yugoslavia. *Hastings Women's Law Journal* 5 (1): 69–74.

Literatura

- Aleksov, Bojan. 2003. „Poturica gori od Turčina: srpski istoričari o verskim preobraćenjima”. U *Historijski mitovi na Balkanu*, ur. Kamberović, Husnija, 225–229. Sarajevo: Institut za istoriju.
- Aleksov, Bojan. 2007. Adamant and treacheraus: Serbian historians on religious conversion. *Religion in Eastern Europe XXVI* (1): 24–51.
- Banac, Ivo. 1988. *The National Question in Yugoslavia*. Ithaca: Cornell UP.
- Bašagić, Safvet Beg. 1900. *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: Vlastita naklada.
- Bieber, Florian. 2000. Muslim identity in the Balkans before the establishment of nation states. *Nationalities Papers* 28 (1): 13–28.

- Blumer, Herbert. 1971. Social Problems as Collective Behavior. *Social Problems* 18 (3): 298–306.
- Buturović, Đenana. 1972/1973. *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*. Svjetlost: Sarajevo
- Carmichael, Cathy. 2014. „Psychology, the Viennese legacy and the Construction of identity in former Yugoslavia.” In *Psychology and History: Interdisciplinary Explorations*, eds. Christian Tyleaga, Jovan Byford, 268–284. Cambridge University Press.
- Cvijić, Jovan. 1921. *Govori i članci* 1. Beograd: Napredak.
- Cvijić, Jovan. 1966. *Balkansko Poluostrvo i južnoslovenske zemlje*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Ćorović, Vladimir. 1925. *Bosna i Hercegovina*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Grbić, Meho. 2007. *Bosnia and Herzegovina 1878–1945: Islam, War and Politics*. MA thesis. Lund University.
- Dimić, Ljubodrag. 1996. *Kulturna politika Kraljevine Jugoslavije*, knj. 1. Beograd: Stubovi kulture.
- Ekmečić, Milorad. 1989. *Stvaranje Jugoslavije 1790–1918*, knj. 2. Beograd: Prosveta.
- Filipović, Milenko S. 1969. *Prilozi etnografskom poznavanju severoistočne Bosne*. Sarajevo: ANUBiH.
- Halilović, Seid. 2013. Husein Đozo i reformističko tumačenje islama. *Kom: časopis za religijske nauke* 2 (1): 77–96.
- Hangi, Antun. 1900. *Život i običaji muhamedanaca u Bosni i Hercegovini*. Mostar: Tisak Hrvatske dioničke tiskarne.
- İçduygu, Ahmet and Denis Sent. 2015. „The Changing Waves of Migration from the Balkans to Turkey: A Historical Account”. In *Migration in the Southern Balkans*, eds. Vermeulen H., Baldwin-Edwards M., Boeschoten R., 85–104. IMISCOE Research Series. New York: Springer.
- Ilievski, Borče. 2018. Turci u Kraljevini SHS/Jugoslaviji. Demografska analiza na osnovu popisa stanovništva 1921. i 1931. *Istorija* 20. veka (1): 35–54.
- Kamberović, Husnija. 2003a. „Turci” i „kmetovi”: Mit o vlasnicima bosanske zemlje. U *Historijski mitovi na Balkanu: Zbornik radova*, ur. Kamberović, Husnija, 67–84. Sarajevo: Institut za istoriju.
- Kamberović, Husnija. 2003b. *Begovski zemljišni posjedi u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918. godine*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.
- Kostić, Ivan Ejub, Rade Božović i Mirjana Teodosoljiveć. 2013. *Progonjeni islam*. Beograd: Utopija.
- Kovačević, Ivan. 2011. Antropološki časopisi u Srbiji (2000–2010). *Antropologija* 11 (2): 81–90.
- Kovačević, Ivan. 2015. *Istorija srpske antropologije*. Beograd: Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu i Dosije studio.
- Kulišić, Špiro. 1953. Razmatranja o poreklu Muslimana u Bosni i Hercegovini. *Glasnik Zemaljskog Muzeja VIII* : 145–158.
- Lapčević, Dragiša. 1925. *O našim muslimanima (sociološke i etnografske beleške)*. Beograd: Geca Kon.
- Latur, Bruno. 2011. *Nikada nismo bili moderni: esej iz simetrične antropologije*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Lovrenović, Ivan. 2015. „Mit o sretnom dobu”. U *Savremene percepcije kulturnog nasleđa Austro-Ugarske u Bosni i Hercegovini*, ur. Vjekoslava Sanković Simčić, 1–5. Sarajevo: Nacionalni komitet ICOMOS u Bosni i Hercegovini.
- Lučić, Iva. 2012. In the service of the nation: intellectuals’ articulation of the Muslim national identity. *Nationalities Papers* 40 (1): 23–44.
- Mélikoff, Irène. 1999. „Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences”. In *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, eds. Olsson, Tord, Elisabeth Özclalga and Catharina Raudvere, 1–11. London: Routledge.
- Menache, Sophia. 1997. Dogs: God’s Worst Enemies? *Society and Animals* 5 (1): 23–44.
- Mitrinović, Čedomil. 1926. *Naši muslimani: Studija za orijentaciju pitanja bosansko-hercegovačkih muslimana*. Beograd: Štamparija Sv. Sava.
- Mutapčić, Edin. 2011. Pravno-historijski kontekst agrarne reforme u BiH poslije Prvog svetskog rata. *Časopis za ekonomiju i politiku tranzicije XIII* (27): 143–156.
- Naumović, Slobodan. 1998. Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origin of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. *Ethnologia Balkanica* 2: 101–120.
- Naumović, Slobodan. 2000. Identity Creator in Identity Crisis: Reflection on the Politics of Serbian Ethnology. *Anthropological Journal on European Cultures* 8 (2): 39–128.
- Naumović, Slobodan. 2015. „Jovan Cvijić”. U *Srbi 1903–1914: Istorija ideja*, ur. Miloš Ković, 662–748. Beograd: Clio.
- Okey, Robin. 2007. *Taming Balkan Nationalism: The Habsburg „Civilizing Mission” in Bosnia, 1878–1914*. Oxford: Oxford UP.
- Palavestra, Predrag. 2011. Young Bosnia: Literary Action 1908–1914. *Balkanica* XLI: 155–185.
- Pezo, Edvin. 2013. Komparativna analiza jugoslovensko-turske Konvencije iz 1938. i „džentlmenskog sporazuma” iz 1953. Pregovori oko iseljavanja muslimana iz Jugoslavije u Tursku. *Tokovi istorije* 2: 97–120.
- Piše, Marko. 2013. *Politička etnografija i srpska intelektualna elita u vreme stvaranja Jugoslavije 1914–1919: slučaj Jovana Cvijića*. Beograd: Srpski genealoški centar i Filozofski fakultet.
- Piše, Marko. 2017. *Između fetiša i polumeseca: istorijsko-antropološki pristup islamu u Podсахarskoj Africi*. Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet i Dosije studio.
- Piše, Marko. 2018. *Islam, relativizam i nauka*. Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet i Dosije studio.
- Radojević, Mira. 1999. Milan Grol u borbi za jugoslovensku ideju. *Jugoslovenski istorijski časopis* 1–2: 67–84. Radojević, Mira. 2007. *Naučnik i politika – Politička biografija Božidara V. Markovića (1874–1946)*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet.
- Said, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.
- Salamurović, Aleksandra, Nomachi, Motoki. 2020. „Script Revitalization? Reemergence of Old Scripts among South Slavs”. In *Languages and Nationalism Instead of Empires*, eds. Kamusella Tomasz, Nomachi, Motoki. Routledge. /in print/

- Salgirli, Saygin. 2012. The Rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman Social Movement. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55: 32–73.
- Shah, Jamal. 2013. Evaluating Alevism in Turkey. *International Journal of Humanities and Social Science* 3 (2): 263–275.
- Sivakumaran, Sandesh. 2005. Male/Male Rape and the „Taint” of Homosexuality. *Human Rights Quarterly* 27 (4): 1274–1306.
- Stachel, Peter. 2003. „Der koloniale Blick auf Bosnien-Herzegowina in der ethnographischen Popularliteratur der Habsburgermonarchie”. In *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Hsg. Ursula Prutsch, Johannes Feichtinger, Moritz Csáky, 259–277. Innsbruck et al.: Studien Verlag.
- Stoyanov, Yuri. 2016. „Apocalyptic and Trans-confessional Aspects of the Rebellion of Börklüce Mustafa and Sheikh Bedreddin: Problems of Interpretations and New Vistas for Research”. In *Meltem: Book of the Izmir Mediterranean Academy*, eds. Gökmen, Özgür, Zeynep Gönen, Ayşegül Sabuktay, 39–59. Izmir: İzmir Akdeniz Akademisi.
- Tanasković, Darko. 2010. *Islam: dogma i život*. Beograd: SKZ.
- Trgovčević, Ljubinka. 1986. *Naučnici Srbije i stvaranje Jugoslavije*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Todorovski, Gligor, Nijazi Limanoski, Stojče Dojčinovski-Rosoklija. 1987. *Istorija, folklor i etnologija na islamiziranite Makedonci*. Skopje: Republička zaednica na kulturno naučnite manifestacii na Makedoncite muslimani.
- Urošević, Atanasije. 1951. *Priština. Antropogeografska monografija*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Urošević, Atanasije. 2001. *O Kosovu : antropogeografske studije i drugi spisi*. Priština: Narodna i univerzitetska biblioteka „Ivo Andrić”.
- Vajzović, Hanka. 2008. *Jezik i nacionalni identiteti – sociolingvističke teme*. Sarajevo: Fakultet političkih nauka u Sarajevu.
- Vasiljević, Jovan Hadži. 1924. *Muslimani naše krvi u Južnoj Srbiji*. Beograd: Štamparija „Sv. Sava”.
- Vervaet, Stijn. 2007. „Na granicama civilizovane Evrope”. *Austrougarska tekstualna reprezentacija Bosne i Hercegovine (1878–1918)*. *Sveske Zadužbine Ive Andrića* 24 : 90–126.
- Vukićević, Milenko. 1906. *Znameniti Srbi Muslimani*. Beograd: SKZ.

Primljeno: 1.11.2019.

Odobreno: 21.11.2019.

Marko Pišev

Between „Asiatic” Islam and „Orthodox” Slavism: Yugoslav Muslims in the early Serbian ethnology

Abstract: This paper examines the perceptions and the politics of representation of Muslims in Serbian ethnology during the period of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes. The analyzed textual data consists of three monographs published in the second decade of the 20th century. Three levels of analysis – discursive, theoretical-methodological and conceptual – have been conducted for the purpose of attaining clearer insights into the meaning, content and procedures of scientific argumentation, along with the observation of potential significance and certain flaws of the examined texts. The criteria for selection of the analyzed publications were as follows: 1) that the topics, content, and forms of argumentation put forward in the examined texts correspond to the domain of national science, whose goals were to define the identity and defend the interests of the nation, while simultaneously paving the way of its moral, political and intellectual development under the banner of modernity; 2) that the publications were entirely, and not only partially, focused on the themes peculiar to the ethnology of Islam, i.e. on the cultural life of Muslims residents of the Yugoslav Kingdom; and 3) that they were published in Serbia. In as much as they reveal more about the observer than the observed, the here analyzed texts uncover some important features of historical conditions, the imperatives of the era, as well as some basic values which shaped the horizons of insight of the Serbian national science at this period.

Key words: national science, South Slavic Muslims, Serbian ethnology, politics of representation