
Muslimanske (manjinske) zajednice u jugoistočnoj Europi*

RUŽICA ČIČAK-CHAND¹

Sažetak

U fokusu priloga su muslimanske (manjinske) zajednice u zemljama jugoistočne Europe s naglaskom na suvremenim prilikama, posebno od pada komunizma i krize u bivšoj Jugoslaviji, uz uvažavanje sociohistorijskog konteksta. Ukazuje se na neke specifičnosti odnosa između većinske i manjinske populacije unutar pojedinih država te nastoje identificirati sociopolitički odnosno etnoreligijski faktori "odgovorni" za položaj muslimanskih manjina u dotičnim političkim zajednicama. U tom se smislu nameće i osnovno pitanje kakav je utjecaj islama danas, s obzirom na pozitivne promjene glede položaja religije od 1990-ih nadalje, ali i u kontekstu nedavnih ratnih sukoba i stradavanja muslimana u ovom dijelu Europe, odnosno pitanje suodnosa muslimanskog identiteta prema etničkom/nacionalnom među muslimanskim zajednicama regije? Nakon kraćeg uvoda slijede posebni prilozi o Albaniji, Bugarskoj, Grčkoj, Kosovu i Makedoniji. Tek komparacije radi, kratko se ukazuje na specifično iskustvo bosansko-hercegovačkih muslimana u odnosu na druge muslimanske zajednice u balkanskim državama; pitanje položaja muslimanske, bošnjačke, manjine u Hrvatskoj dotiče se pak samo u napomeni.

Ključne riječi: jugoistočna Europa, muslimanska zajednica, muslimanske manjine

* Pri sastavljanju priloga služila sam se radovima navedenim u literaturi, no najviše sam se vodila knjigom *Muslim Identity and the Balkan State*, što su je priredili Hugh Poulton i Suha Taji-Farouki i objavili u Londonu 1997. Zbog iznimne aktualnosti teme a istodobno njezina relativno slabog poznavanja, smatrala sam to opravdanim; knjiga, naime, sadrži jedanaest posebnih studija od kojih se glavnina analitički i dokumentirano bavi muslimanskim zajednicama i njihovim položajem u balkanskim državama, od primjera razmjerno tolerantnih međuvjerskih i međuetničkih odnosa do slučajeva izrazite dominacije.

1 Dr. sc. Ružica Čičak-Chand je znanstveni savjetnik u Institutu za migracije i narodnosti u Zagrebu

Uvod

Raspadom bivše jugoslavenske države, tamošnji je rat privukao pažnju svijeta na muslimane Bosne i Hercegovine koju je Norris nazvao "povijesnim srcem islamskoga svijeta na Balkanu" (1993: 254). Tragedija Bosne upozorila je na važnost propitivanja odnosa među muslimanskim zajednicama u tom dijelu Europe i država u kojima one žive kao i njihovog određenja u odnosu na te države. Širenje rata u druge dominantno muslimanske regije kao što je Kosovo moglo je, bez intervencije NATO-a, dovesti do daljnjeg proširenja sukoba na Balkanu, pa i izvan te regije. Sadašnje, gotovo ratno stanje u Makedoniji upravo upozorava na mogućnost novih zaoštravanja. Trajno očitovanje sukoba između etnički i religijski različitih populacija regije upućuje na potrebu ozbiljnijeg znanstvenog fokusiranja na taj složeni etnički i vjerski mozaik.

No, kako su u ovome prilogu u pitanju prije svega muslimanske manjinske zajednice u zemljama s pravoslavnom većinom, kojoj muslimansko stanovništvo često ni etnički ne pripada, kao i većinska muslimanska Albanija koja je od središnje važnosti za etničke odnose u regiji, posebno zbog svojeg utjecaja na Makedoniju i Kosovo, potrebno je najprije definirati pojmove "musliman" i "muslimanska zajednica" u jugoistočnoj Europi. Prvi se odnosi na svaku osobu koja prakticira neki oblik islama ili se po kulturi smatra muslimanom, bez obzira slijedi li ili ne islamsku vjersku praksu, ili je po podrijetlu musliman. Međutim, pitanje definiranja muslimanskih zajednica u regiji je znatno složenije. Naime, dugo razdoblje osmanlijske vlasti i miletskog sustava – gdje je religija određivala identitet zajednice više od etničnosti ili jezika – afirmirali su osjećaj pripadnosti zadan prije svega religijskom pripadnošću. Kohezivna narav islama kao društvene snage, ističući misao univerzalne islamske zajednice (umma) to je još više isticala. Na lokalnoj razini, učenje i prakticiranje vjere i pripadajućih joj običaja, služili su stvaranju osjećaja zajedništva i ujedno su odvajali muslimane od njihovih nemuslimanskih susjeda, čak i tamo gdje je u međuvremenu došlo do osjetnog slabljenja vjere zbog prodora drugih ideologija poput nacionalizma, komunizma (sa svojim sekularizirajućim utjecajem) te općenito promjena tradicionalnih društvenih struktura.

Posljedica spomenutih promjena bila je novo poimanje identiteta, definirano sada više prema etničkome i nacionalnom ustroju, što su, manje ili više, prihvatile i muslimanske zajednice na Balkanu. Može se stoga reći da su muslimanske zajednice na jugoistoku Europe skupine koje se mogu definirati etnički i sociokulturno, ali i kao posebne religijske zajednice, prepoznatljive po svojem osebujnom načinu življenja, vezanom za specifična vjerska uvjerenja, prakse i institucije. Jedno dokumentirano istraživanje utjecaja komunizma i sekularizacije na individualni i kolektivni vjerski život kao i istraživanje tijeka i razvitka religijskog života nakon pada komunizma bilo bi ne samo zanimljivo, već i potrebno, jer se nameće pitanje: što,

zapravo, danas znači biti musliman u ovom dijelu Europe? Kakva je bila mogućnost prakticiranja islama i kakva vitalnost islamske religije u razdoblju "ateizma", i kakav je utjecaj islama danas, s obzirom na pozitivne promjene glede položaja religije nakon 1990-ih? Naime, u rapravama o i među državama jugoistočne Europe dosta je prisutno pitanje pojave novog "islamskog faktora", pri čemu se govori o mogućem formiranju "muslimanske osovine" koja bi se sastojala od Turske, bosanskih muslimana i Albanije. I dok, doduše, Bugari gaje stanovitu netrpeljivost prema Turcima koji žive u Bugarskoj, a pravoslavni Makedonci, suočeni s naglo rastućom muslimanskom albanskom populacijom, također izražavaju određenu nesigurnost, Srbi vide islam prije svega kao ekspanzionističku prijetnju protiv koje se treba boriti (i u to su ime i povelili rat na Balkanu, dakako, radi proširenja svojeg teritorija!).² U muslimanskom svijetu, naprotiv, rašireno je mišljenje kako neuspjeh Zapada da djeluje brzo i učinkovito u vrijeme bosanske krize proizlazi iz njegove nesklonosti prihvatiti prisutnost islama u Europi odnosno iz namjere da ukloni posljednje tragove islama s kontinenta. Nasuprot optužbi bosanskih muslimana za fundamentalizam – zapravo svih muslimana širom Balkana – od strane srpskih ekstremista, muslimanski autori ističu kako islam u toj regiji nema nijedne norme koja bi obilježavala "islamski fundamentalizam" dijelova arapskoga ili azijskog svijeta. Naprotiv, islam na Balkanu liberalan je i tolerantan i stoga većina bosanskih muslimana ne vidi sukob između njihove religijske povijesti i njihova europskog identiteta te s drugim muslimanima regije dijeli želju za integracijom u veću europsku zajednicu.

Raspadom Osmanlijskog Carstva na Balkanu u 19. stoljeću formirale su se male nacionalne države na periferiji poluotoka: Srbija na sjeveru a Grčka na jugu, a nešto kasnije Rumunjska, Bugarska i Crna Gora. Pritom su veće zajednice muslimana potekle kako od onih koji su slijedili Osmanlije, tako i od indigenog stanovništva koje je prešlo na islam, ostale u novim državama-nasljednicama Carstva u jugoistočnoj Europi, premda je veliki broj njih emigrirao u ostatak Osmanlijskog Carstva odnosno u novostvorenu Tursku. Osim Albanije, u kojoj muslimani čine većinu, te su se zajednice

2 Početkom srbijanskog rata za teritorijalnu ekspanziju u Bosni, u travnju 1992., položaj kosovskih Albanaca bitno se pogoršava. Retorika srbijanskog nacionalizma sad se uglavnom koncentrirala na "islamsku" prijetnju; govori ekstremističkih vođa, kao što je Radovan Karadžić, pozivali su se na "demografsku agresiju" (tj. visok natalitet) bosanskih muslimana, u istom smislu, u kojem se govorilo o Albancima, a srbijanski mediji često su aludirali na prijetnju da se "islamski polumjesec" širi iz Bosne, preko slavenske muslimanske teritorije Sandžaka, do uglavnom muslimana Albanaca na Kosovu. Sve to stanovništvo, tvrdilo se, leglo je "fundamentalizma" i, u potpunom izvrtanju, oni kuju planove za agresivni "sveti rat" protiv pravoslavnih Slavena. U stvarnosti su bosanski i kosovarski politički pokreti imali vrlo malo kontakta; iako je islam, u nefundamentalističkom obliku, imao ulogu u političkom buđenju bosanskih muslimana, njegova politička uloga na Kosovu je bila tako mala, da je skoro vidljiva. Kosovari su toliko neopterećeni vjerskom politikom da tamo niko ne smatra čudnim što imaju "demokršćansku" stranku u kojoj su apsolutna većina članova muslimani (Noel Malcolm, *Kratka historija Kosova*, Behar, Zagreb, 1999, br. 40-41, str. 14).

oblikovale kao manjine unutar novih država. Kako je svaka od novih država u osnovi počivala na jednoj većinskoj, etničkoj grupi/narodu, države su se rano suočile s pojavom iredentističkih pokreta kao i s unutarnjim napetostima između većinskoga i manjinskog stanovništva. Tenzije su se osobito očitavale u odnosima između pripadnika novih vlasti, pravoslavnih kršćana, i njihove manjinske muslimanske populacije koju su prvi u pravilu smatrali neželjenim ostatkom osmanlijske prošlosti. Zapravo, gotovo nitko iz tzv. europske javnosti nije mogao ni zamisliti neku trajniju koegzistenciju muslimana i kršćana na europskom tlu; smatralo se da je vjerski i kulturni jaz između jednih i drugih suviše golem te da se muslimani u načelu ne žele podrediti nemuslimanskoj vlasti, čak i onda kad novonastale države prema njima benevolentno postupaju. Ta su se predviđanja pokazala koliko točnim, toliko i pogrešnim. Osmanlijsko je povlačenje s jugoistoka Europe bilo u pravilu popraćeno velikom emigracijom Turaka i drugih muslimana; no unatoč stalnim ili povremenim emigracijskim valovima, muslimanske su zajednice ostale do danas integralni dio regije. Tako u Bugarskoj živi znatan broj Turaka u južnim i sjeveroistočnim dijelovima zemlje, zatim u krajevima koji su činili bivšu Jugoslaviju, najviše u Makedoniji. Osim Turaka i Albanci tvore značajnu skupinu muslimana te regionalne koncentracije slavenskog stanovništva koje se islamiziralo, najbrojnije u Bosni i Hercegovini i u Sandžaku, ali i u Bugarskoj i Grčkoj. I, konačno, značajan postotak Roma, raširen po svim zemljama jugoistočne Europe, čine također muslimani.

Kao što smo prethodno rekli, nove su države bile u biti etničke države, zasnovane na prevlasti jednog naroda. Posljedično tome, suočile su se s problemom tretmana svojih manjina, a ti su problemi prisutni i danas, u većoj ili manjoj mjeri. Može se zapravo reći kako se miletski sustav unekoliko zadržao do u moderno doba, jer je religija nastavila biti važan čimbenik razlikovanja među ljudima. Manjine koje su pripadale pravoslavnom kršćanstvu lakše su se asimilirale u masu nove nacije. To se posebno odnosi na Vlahe i Rome, manjine koje nisu imale matični teritorij/državu. Naime, pravoslavni Vlasi i Romi pridruživali bi se odgovarajućoj većinskoj skupini – Bugarima u Bugarskoj, Grcima u Grčkoj i slično. Naprotiv, mnogo teže je bilo asimilirati muslimanske manjine. Međutim, stalna je tendencija asimiliranja manjih muslimanskih skupina u veću muslimansku manjinu unutar pojedine države. Tu se pojavu može dijelom pripisati naslijeđu miletskog sustava, a možda i općoj ideji islama kao nadnacionalne zajednice vjernika. Tako su se u Bugarskoj i sjeveroistočnoj Grčkoj manje skupine muslimana “pretopile” u brojčano jaču, tursku, muslimansku zajednicu. Isto tako u Makedoniji već dugo traje proces postupnog pridruživanja manjih muslimanskih grupa muslimanima-Albancima. Činjenica kako su spomenute države, s izuzetkom Albanije, u osnovi kršćanske, činilo je (čini) položaj muslimanskih zajednica unutar njih posebno problematičnim. Ideologija koja tumači kako je država prirodni teritorij jedne dominantne et-

ničke/nacionalne skupine znači u praksi da politička i ekonomska moć pripada u pravilu samo većinskom narodu, s minimalnim sudjelovanjem manjinskih zajednica u donošenju odluka i podjeli vlasti. Iznimku toga centralističkog modela predstavljala je bivša Jugoslavija, nastala nakon Drugog svjetskog rata, premda je i tu bio zamjetan zaokret od stanovite centralizacije vlasti (1960-ih) prema decentralizaciji (Ustav iz 1974.). Kolaps jugoslavenske države može se smatrati reakcijom, povratku centralizaciji moći predvođenoj S. Miloševićem.

Kao jedina država jugoistočne Europe s muslimanskom većinom, Albanija također predstavlja izuzetak koji obilježava niska razina antagonizma među njezinim različitim religijskim skupinama. U neprijateljskom okruženju zahtjev za "albanstvom" potaknuo je, naime, stvaranje veće međusobne povezanosti različitih vjerskih zajednica, započeto još pod represivnim režimom Envera Hodže.

Albanija

Danas se unutar albanskog društva vodi živa rasprava glede položaja Albanije u Europi ali i unutar muslimanskog svijeta te oko pitanja unutrašnjeg odnosa religijskih i nacionalnih identiteta. U Albaniji većinu stanovništva čine muslimani, nekih 70 posto. No, nemali broj albanskih muslimana pripada nekoć utjecajnom beктаškom derviškom redu koji je u ovom stoljeću bio značajan takmac albanskim sunitskim muslimanima, i ta podjela predstavlja važnu značajku albanskog islama (Clayer, 1997: 115). Etnički, Albanija je homogena, s više od 95 posto etničkih Albanaca. Službeno priznate manjine su Grci (oko 60.000) na jugu zemlje, zatim po broju slijede Makedonci, Srbi i Crnogorci te nešto Roma i Vlaha. Međutim, tu etničku uniformiranost narušavaju dvije etničke podskupine kojima Albanci pripadaju: Gegi na sjeveru i Toski na jugu, skupine koje se međusobno razlikuju prema nekim jezičnim, povijesno-kulturnim i socioreligijskim obilježjima. Vjerski sastav Albanije u postosmanlijskom razdoblju, bilježi, rekli smo, oko 70% muslimana (55% sunitskih muslimana te 15% pripadnika beктаškog reda), 20% pravoslavaca koji uglavnom nastanjuju jug zemlje, te oko 10% katolika na sjeveru. Analiza vjerskog sastava stanovništva prema prethodno spomenutim etničkim podskupinama otkriva da na sjeveru prevladavaju Gegi koji su u većini sunitski muslimani ili katolici, dok na jugu prevladavaju Toski, većinom beктаški muslimani odnosno pravoslavci (ibid.: 117). Preuzimanje Albanije od komunista potkraj 1944. imalo je teške posljedice za sve religijske zajednice. Tijekom "kulturne revolucije" 1967. zabranjene su sve religijske aktivnosti te su vjerske tradicije – islamske kao i kršćanske očuvane i prenošene samo u albanskim domovima. Smrću Envera Hodže 1985. pojavljuju se prvi znaci slabljenja nadzora nad vjerskim aktivnostima; potkraj 1990., popuštajući vanjskim i unutrašnjim pritiscima,

religija u Albaniji stječe slobodu čime gotovo istodobno započinje razdoblje materijalne i duhovne obnove svih vjerskih zajednica u zemlji, posebno muslimanske. Ponovno otvaranje Glavne džamije u Skadru u studenom 1990. obilježilo je početak preporoda sunitskog islama u Albaniji. Uskoro je obnovljeno i otvoreno više drugih džamija širom zemlje. Polako su se počeli uspostavljati kontakti s muslimanskim organizacijama u inozemstvu radi dobivanje materijalne i druge potpore. Međutim, glavni problem s kojim se sunitska zajednica susreće je ponovno pridobivanje ljudi za vjeru. Pedeset godina komunističke vlasti tijekom kojih se punih dvadeset godina vjera nije smjela javno prakticirati, ostavilo je duboki trag, pa se sad pokazuje da nemali broj Albanaca, nakon prvog vala entuzijazma, nije dublje zainteresiran za svoju religiju. Za razliku od sunitskih muslimana, pripadnici beктаške zajednice primaju vrlo skromnu pomoć izvana, poglavito zbog okolnosti u kojima se ovaj derviški red općenito nalazi – male zajednice, često perifernog značenja – pa donacije dolaze od istih zajednica s Kosova, iz Makedonije i Turske, a ponešto od albanske dijaspore u Americi i Australiji. Kao posljedica manjka materijalnih, ali i duhovnih izvora pomoći u Albaniji danas djeluje svega pet tekija od šezdesetak koje su u prošlosti bile aktivne.

Među vjerskim zajednicama zapaža se izvjesno natjecanje oko gradnje vjerskih objekata, džamija odnosno crkvi te oko humanitarnih aktivnosti. Zamjećuje se kulturno a i ideološko sporenje oko pitanja poput “tradicije nasuprot modernizacije”, integracije Albanije u Europu, oko položaja Albanije između Istoka i Zapada te povezivanja s Albancima u susjednim zemljama i očuvanja nacionalnog identiteta. U raspravama albanski muslimanski vođe pojmove “nacionalan” i “vjerski” nerijetko spajaju s onima “albanski” i “muslimanski”, što upućuje da su za njih nacionalni i religijski identiteti istovjetni. Takav stav počiva na uvjerenju da je islam imao ključnu ulogu u očuvanju albanskog identiteta, jer bi inače, smatra se, Albance asimilirali Slaveni i Grci, dobrim dijelom upravo preko svojih crkvi (Clayer, 1997: 134-37). Nakon samo jednog desetljeća postkomunističkoga, politički i ekonomski kaotičnog, razdoblja, bilo bi preuranjeno predviđati kako će se albanski islam ubuduće razvijati. Moguće je da će još neko vrijeme značajnije ovisiti o utjecaju vanjskih islamskih veza a manje o albanskoj islamskoj tradiciji.

Bosna i Hercegovina

Iskustvo muslimana u Bosni i Hercegovini i Sandžaku znatno se razlikovalo od onog muslimanskih zajednica u pravoslavnim državama. Naime, Berlinskim sporazumom iz 1878. obje pokrajine bivaju administrativno pripojene Austro-Ugarskoj Monarhiji, kako bi se osujetio pokušaj Rusije da stvori veliku Bugarsku sastavljenu od svih pravoslavnih krajeva – pokušaj

koji je uslijedio nakon pobjede Rusije u rusko-turskom ratu 1877/78. – i tako uspostavi rusko-bugarsku dominaciju nad Balkanom. Tako su muslimani Bosne i Hercegovine iskusili prijenos vlasti od multietničkog i multireligijskog Osmanlijskog imperija u sličnu, multietničku i multireligijsku, Habsburšku Monarhiju. Nakon sloma Monarhije 1918., Bosna i Sandžak uključuju se u Kraljevinu Jugoslaviju (1918-1941) – ponovno u jednu višetetničku i višekonfesionalnu zajednicu, premda pod dominacijom Srba. U Kraljevini Jugoslaviji muslimanske su elite, kao i u Habsburškoj Monarhiji, nastavile aktivno surađivati sa središnjim vlastima. Glavna muslimanska politička organizacija, Jugoslavenska muslimanska organizacija (JMO) bila je redovito koalicijski partner za sve vrijeme prve jugoslavenske države (Malcolm, 1995). Srbi su smatrali srpsko/hrvatski govorne muslimane etničkim Srbima, dok su ih Hrvati držali za etničke Hrvate. Stoga muslimani nisu smatrani strancima u Bosni i Hercegovini. Nakon Drugog svjetskog rata, osobito od šezdesetih nadalje, Titov je režim pokušao okončati natjecanje između Srba i Hrvata oko pitanja etničke pripadnosti bosanskih muslimana unijevši pojam “Musliman” kao zasebnu etničku skupinu. U popisu stanovništva 1971. bosanski su muslimani i službeno priznati za jedan od “naroda Jugoslavije”. Raniji, unekoliko slabije razvijeni osjećaj zasebnoga nacionalnog identiteta među muslimanima Bosne i Hercegovine, posebno u odnosu na nacionalizam Srba i Hrvata, učvršćen je tragičnim događajima ranih devedesetih godina u kojem su muslimani bili najveće žrtve. Tako je u okolnostima rata i posvemašnjeg razaranja svega muslimanskog, ali i temeljne razlike u percepciji vlastitog kolektivnog identiteta bosanskih Muslimana u odnosu na Srbe i Hrvate,³ promjena nacionalnog imena “Musliman” u “Bošnjak”, koja je uslijedila u jeku srpske agresije, 1993, bila je

3 Na bitno različito poimanje etničke/nacionalne pripadnosti, s jedne strane Hrvata (bosanskih katolika) i Srba (bosanskih pravoslavaca), a s druge strane Bošnjaka (bosanskih muslimana) upozorava Tone Bringa, autorica iznimne antropološke studije o bosanskim muslimanima “Biti musliman na bosanski način”: “Muslimani su ... govorili o svom kolektivnom identitetu u idiomu koji nije naglašavao porijeklo (‘etničitet’) i koji se, umjesto toga usredsređivao na zajedničku sredinu, kulturne običaje, zajedničko osjećanje i zajedničko iskustvo, ... to što (Muslimani) nisu toliko insistirali na porijeklu i ‘zajedničkoj krvi’, kao nečemu što definiše njihov ‘etnički identitet’, dijelom (ih) je isključivalo iz etno-nacionalističkog diskursa zasnovanog na tom načelu. U sociopolitičkoj klimi, u kojoj kolektivni kulturni identiteti zasnovani na takvim tvrdnjama postaju jedini važeći, zahtjevi Muslimana da im se prizna status nacije na drugim temeljima smatrani su nelegitimnim među onima koji su se ionako sporili u okviru takvog jednog diskursa (ovdje, Srbi i Hrvati). U debati o muslimanskom nacionalnom i bosanskom identitetu koja se u ljeto 1990. odvijala među sarajevskim intelektualcima u glavnom sarajevskom dnevnom listu ‘Oslobođenje’, jedan je autor tvrdio da je srpska, hrvatska i slovenačka nacionalnost nešto prirodno, jer je utemeljeno na nedvosmislenom, i zajedničkom etničkom porijeklu, dok je nacionalni identitet Muslimana bio zasnovan tek na ‘psihološkoj identifikaciji’, koja je predmet samoizbora i, stoga, manje prirodna. Prema toj ‘prirodnjačkoj’ definiciji ‘nacije’, jedino skupine koje mogu dokazati da potječu od neke etničke grupe, tretiraju se kao legitimne nacije. To isključuje bosanske Muslimane, ... pri tome se implicira da su se sve nacije razvile iz jedne etničke grupe, a u slučaju bosanskih Muslimana, to su bili Srbi ili Hrvati. ... Hrvatski i srpski nacionalistički političari poriču Muslimane kao ‘izmišljeni narod’ i tvrde da su oni ili Srbi ili Hrvati. ...

očekivani i rekli bismo, prirodni ishod stvari: naime, usvajanjem naziva Bošnjak u značenju bosanski Musliman konačno se završila rasprava oko toga jesu li Muslimani Srbi ili Hrvati, pitanje koje pojam "Musliman" ostavlja otvorenim, budući da je prije svega konfesionalne naravi. Ime Bošnjak prekida također stalno prisutnu dvosmislenost značenja i otuda zabunu koju je u svijetu stvarao pojam "Musliman". I, na kraju, Bošnjak, kao naziv za muslimanski bosanski narod "uspostavlja Muslimane kao skupinu koja je imala mnogo očigledniju kontinuiranu historijsku vezu s Bosnom i Hercegovinom kao državom i teritorijem" (Bringa, 1997: 51).⁴

Bugarska

Gotovo permanentno emigriranje Turaka iz Bugarske od vremena nakon izbijanja rusko-turskog rata (1877.), koji je doveo do stvaranja moderne bugarske države, do najnovijeg doba nije bitno utjecalo na apsolutni broj turske odnosno muslimanske populacije u Bugarskoj. Prema posljednjem popisu stanovništva (1992.), koji je prvi put u trideset godina objavio statistike i etničkih manjina, muslimansko stanovništvo broji više od jednog milijuna (12,7%) ukupne populacije. Od toga broja 822.000 izjasnilo se za tursku nacionalnu pripadnost (9,8%), 143.000 za Pomake, muslimane bugarskoga govornog jezika (2,0%) te 113.000 za romske muslimane (1,5%) od ukupno 257.000 Roma, muslimana i kršćana, (Hopken, 1997: 55-56).

Među bugarskim Turcima od raspada osmanlijske vladavine do najnovijeg vremena, primijećuje se u osnovi proces postupne promjene od religijskog ka etničkom identitetu. Naime, sve do Drugog svjetskog rata turska je zajednica živjela kao zatvorena etnička i vjerska skupina, egzistencijalno pretežito vezana za zemljoradnju, sa svega 15 posto gradskog stanovništva. Pravo na vjersku i obrazovnu autonomiju garantirali su međunarodni sporazumi, bugarski ustav iz 1878. i zakoni. Glede pitanja naslijeđa i poro-

⁴Ukoliko u slučaju raspada Jugoslavije nastanu etnički zasnovane države, države u kojima demokratija ne bi podrazumijevala pravo na (nacionalno) samoopredjeljenje, Muslimani, čiji se identitet temelji na tako odabranom stavu, bili bi izloženi stalnom pritisku da se sjete svojeg prirodnog određenja, tj. da se izjasne da su, prije nego što su postali Muslimani, bili Srbi ili Hrvati/Saltaga, 1991. 16-17" (Bringa, 1997: 45-47).

4 Glede muslimanske, bošnjačke, manjine u Hrvatskoj najkraće možemo reći da već austrougarskom okupacijom Bosne i Hercegovine 1878. započinje doseljavanje muslimana iz BiH u Zagreb i druge gradove Hrvatske radi zapošljavanja odnosno školovanja, što je tijekom proteklih stotinu i više godina dovelo do formiranja značajne bošnjačke nacionalne manjine u Hrvatskoj. Prema popisu stanovništva iz 1991. u Hrvatskoj se 43.469 građana izjasnilo Muslimanima. U odnosu na ukupan broj hrvatskog stanovništva muslimani-Bošnjaci, nakon Srba, druga su po brojnosti manjina u Hrvatskoj. Prema popisima stanovništva u Hrvatskoj 1971., 1981. i 1991., kada se prvi put u novije vrijeme iskazuje i vjerska pripadnost, najveći broj islamskih vjernika izjavio je da se u nacionalnom smislu osjeća Muslimanima, dakle, Bošnjacima, dok jedan manji dio pripada drugim narodima: Albancima, Romima, Turcima, Hrvatima i drugima.

dičnog prava Turci i drugi muslimani slijedili su islamsko zakonodavstvo. Stoga više od neke pravne diskriminacije na položaj turske i drugih muslimanskih zajednica utjecao je u to vrijeme prije svega opći trend društvenih promjena u Bugarskoj, nastalih uspostavljanjem nacionalne države. Naime, bugarska je politička elita ubrzo usvojila politiku "brisanja" vidljivih elemenata islamske religije i osmanlijske kulture gdje god je to bilo moguće. Džamije su gubile svoje vjerske funkcije, a ponekad su i rušene, dok je novo gradsko planiranje često uključivalo sustavno uništavanje urbanističke osnove i arhitekture pojedinih objekata istočnjačkog izgleda koji su tvorili dio kulturnoga okruženja muslimanskog stanovništva. Sve je to prilično utjecalo na životne okolnosti Turaka i drugih muslimana i njihovu percepciju vlastitog identiteta. Oni su postajali "stranci" u novoj državi, a to ih je poticalo na emigraciju ili na još veću izolaciju unutar vlastite socioreligijske skupine. Dok je vjerska elita ograničavala svoje napore na konsolidiranje vjerskog identiteta, bez aspiracija za etničkom mobilizacijom, vlada je takvo etničko "samoograničavanje" nagrađivala nemiješanjem. Međutim, političke promjene u Turskoj unekoliko su se odrazile i na stavove turske manjine u Bugarskoj. Tako je krajem 1920-ih, slijedeći primjer nacionalnih organizacija slavenskih naroda 19. stoljeća, manja skupina sekularno orijentiranih Turaka osnovala prvu sekularnu tursku udrugu, namijenjenu sportskoj i kulturnoj aktivnosti. Ipak, za većinu Turaka i ostalih muslimana vjerski je identitet i dalje prevladavao nad sekularnom etničkom svijesću i tek je dolazak komunista na vlast potaknuo proces unekoliko drukčijeg poimanja identiteta, produblivanja etničke svijesti kod bugarskih Turaka. Već od kraja 1950-ih bugarske su vlasti nastojale postupno "usporiti" taj proces (kojega su same isprva ohrabrivale), a od početka 1980-ih pojedinim nasilnim mjerama posve "izbrisati" etničku/nacionalnu svijest svoje turske manjine. Cilj bugarskih komunista nakon preuzimanja vlasti 1944. bio je izgraditi "socijalističku tursku manjinu", naime, oblikovati tursku sekularnu elitu koja bi djelovala u skladu s partijski zacrtanim ideološkim i društvenim ciljevima. U tu je svrhu uloženo dosta napora na poboljšanje obrazovnih i kulturnih uvjeta Turaka. S druge pak strane, nastojala se umanjiti vjerska lojalnost turskoga ali i drugog muslimanskog stanovništva te oslabiti utjecaj tradicionalnih elemenata unutar islamske kulture i običaja. Kako je, međutim, politika poticanja sekularnih prava uz cijenu slabljenja tradicionalnih običaja i vjerskih spona imala dosta mali učinak, uslijedila je ranije spomenuta promjena u politici bugarskih vlasti prema turskoj i drugim muslimanskim manjinama, i to ne samo radi postupnog slabljenja vjerskih lojalnosti, nego i zbog slabljenja zasebnoga etničkog identiteta tih skupina. Ta je politika, započeta krajem 1960-ih, doživjela vrhunac 1984.-85. primjenom prisilne kampanje za promjenom imena Turaka i ostalih pripadnika islamske religije. Dakako da su posljedice takvih politika utjecale na svakodnevni život i identitet turske zajednice i rezultirale zanemarivanjem brojnih sadržaja islamske kulture i tradicije. Međutim, u pogledu etničkog identi-

teta, tj. očuvanja jezika i povijesne svijesti vezane za osmanlijsku prošlost i religiju, oni su se održali kao moćni izvori "etničke diferencijacije" turske manjine u odnosu na ostalo stanovništvo zemlje (Hopkin, 1997: 70).

Represivne vladine politike asimilacije, posebno između 1985. i 1989., pridonijele su padu režima Todora Živkova a pod pritiskom međunarodne zajednice, ali i unutrašnjih zahtjeva za promjenom, uslijedilo je otvaranje granica turskoj manjini što je potaknulo masovnu emigraciju Turaka u Tursku u svega nekoliko tjedana (nekih 370.000). Polovina njih kasnije se vratila jer se nije uspjela prilagoditi ekonomskim i društvenim uvjetima. Tako je pokušaj prisilne asimilacije imao gotovo suprotni učinak od namjeravanoga. Naime, iskustvo represije i masovne emigracije 1989. oblikovalo je i ojačalo etnički identitet i grupnu uzajamnost među Turcima. Uslijedilo je razdoblje obnove vjerskih i kulturnih sastavnica turskoga i muslimanskog identiteta, dok je započeti proces tranzicije prema demokraciji otvorio prostor za političku mobilizaciju u službi etničkih interesa. U tom kontekstu iznimno je značajno što su Turci osnovali vlastitu stranku "Pokret za prava i slobodu", stranku sekularnog karaktera i bez aspiracija za teritorijalnom autonomijom ili federalizacijom koja je uskoro postala neosporni predstavnik turske manjine (i jednog dijela drugih muslimana) u Bugarskoj. Pored te nove preobrazbe etničkog identiteta i političke mobilizacije, religija se iznova našla u središtu pozornosti turske i drugih muslimanskih manjina. No, u tom procesu islamske obnove u Bugarskoj, kao i drugdje na Balkanu, nije bilo nikakvih "fundamentalističkih tendencija", već su naprosto "oživjeli" osjećaji povezanosti s islamom nakon niza godina, posebno od 1985. nadalje, nametnutih restrikcija u pogledu prakticiranja vjere (Hopkin, 1997: 72-74). Afirmacija etničkog identiteta među Turcima i njihova uspješna politička mobilizacija utjecali su i na druge skupine muslimana u Bugarskoj, osobito na Pomake, muslimane bugarskog govora koji su tijekom svoje novije povijesti iskusili brojne povrede svojih manjinskih prava od bivših vlada. Oni su uvijek bili ponešto kolebljivi u odnosu na svoj identitet, oscilirajući između turskog identiteta, temeljenog na religijskoj srodnosti, i identiteta temeljenog na bugarskoj nacionalnoj svijesti. Danas se, međutim, među Pomakima pojavljuje tendencija traženja svoga zasebnog etničkog identiteta i želja za priznavanjem njihove posebnosti kao etničke skupine – pojava slična kao nekoć kod bosanskih muslimana (Hopken, 1997: 75-77; Konstantinov, 1997: 33-53).

Danas su etnički odnosi u Bugarskoj relativno stabilni premda, za razliku od većine drugih postkomunističkih ustava zemalja jugoistočne Europe, bugarski Ustav, unatoč tome što jamči kulturna prava i slobodu od diskriminacije etničkim i vjerskim skupinama, ne spominje (kao ni zakonodavstvo) kolektivna politička prava manjina. To unekoliko stvara fikciju o Bugarskoj kao naciji-državi a ne o višenacionalnoj državi, kakva zapravo Bugarska jest.

Grčka

Moderna Grčka, osnovana u prvoj polovini 19. stoljeća, obuhvaćala je isprva samo područja oko Atene i Peleponeza, ali je uskoro, na račun povlačenja Osmanlijskog Carstva, znatno proširila svoj teritorij. Od nastanka države, kao naslijeđa miletskog sustava, pojmovi "grčkost" i državljanstvo u novoj su državi bili čvrsto vezani s pripadnošću Grčkoj pravoslavnoj crkvi što se zadržalo do danas (Poulton, 1997: 82-92). Kako se nova država širila na račun "sužavanja" raspadajućega Carstva, njezina se tako "stečena" muslimanska populacija smatrala stranom i stoga neprihvatljivom za stjecanje grčkog državljanstva. Muslimansko je stanovništvo uključivalo etničke Turke, te Albance, Slavene, Rome, Vlahe i Grke koji su prešli na islam i time postali ravnopravni članovi muslimanske zajednice. Suočeni s netrpeljivošću nove države, većina muslimana napuštala je teritorije što ih je Grčka postupno stjecala. Dok su mnogi migrirali u Anatoliju, drugi su naselili ona područja Balkana koja su se još uvijek nalazila pod osmanlijskom vlašću – Makedoniju i Trakiju. Sa završetkom balkanskih ratova osmanlijska je vlast izgubila nadzor i nad tim pokrajinama. Pobjeda Kemala Atatürka nad Grčkom 1922. rezultirala je, među ostalim, masovnom razmjenom stanovništva između Turske i Grčke, reguliranom konvencijom od 30. siječnja 1923. Pritom je religija, a ne etničnost, bila osnovni kriterij za definiranje pripadnosti "turskoj", odnosno "grčkoj" naciji. Tako se u razmjeni stanovništva mnogo muslimana (Grka, Slavena, Vlaha i Albanaca) našlo među 390.000 "Turaka" koji su poslani u Tursku; i, obrnuto, mnogi su pravoslavci kojima je govorni jezik bio turski dospjeli među 1.200.000 "Grka" premještenih u Grčku (Poulton, 1997: 83). Od spomenutih je sfera bilo izuzeto jedino pravoslavno stanovništvo u Istanbulu. U zamjenu, muslimanskim je žiteljima zapadne Trakije u Grčkoj bilo dopušteno ostanuti u toj zemlji. Muslimanska zajednica u Trakiji sastojala se uglavnom od etničkih Turaka, Pomaka (islamiziranih Slavena) i Roma. Budući da Grčka službeno ne razlikuje svoje građane na osnovi etničnosti ili jezika, bilo je teško dobiti pouzdane brojke za pojedine manjine. Pretpostavlja se da ukupno muslimansko stanovništvo u zapadnoj Trakiji broji nekih 110.000. Vojnim pučem 1967. otvorena diskriminacija protiv muslimanske manjine postala je normom. Unatoč povratku demokraciji 1974. prava stečena pod bivšim zakonodavstvom nisu vraćena muslimanskoj manjini. Naprotiv, ideja o Turskoj kao neprijatelju poslužila je da se represivne politike prema turskoj etničkoj skupini još više pooštire, rezultirajući mnogim incidentima. Pod pritiskom strane javnosti, a radi ublažavanja pogoršanih međuetničkih odnosa, u zapadnoj su Trakiji u međuvremenu poduzete mjere jačanja gospodarstva i uklonjeni neki od minornijih oblika diskriminacije. Nova je strategija uključila i pokušaj podjele muslimanskog stanovništva u njegove sastavne dijelove, poticanjem Pomaka i romskih muslimana da se odvoje od etničkih Turaka i osnuju vlastita politička središta koja bi bila takmaci

moćnom političkom vodstvu turske zajednice. Za razliku od Bugarske, međutim, asimilacija Pomaka u tursku zajednicu čini se da ne ovisi isključivo o očuvanju religije. Naprotiv, u novije vrijeme primjećuje se da sekularno "usmjereni" Pomaci sve češće ističu svoj novi turski identitet. Utoliko je politika pokušaja razdvajanja Pomaka od Turaka zasad ostala neuspješnom. Odlazak velikog broja Pomaka na rad u Njemačku, gdje se u pravilu priključuju etničkim Turcima iz Turske, vjerojatno osigurava nastavak procesa učenja turskog jezika i postupnu "turcifikaciju" Pomaka.

Muslimani-Romi čvrsto su "ušančeni" na samom dnu društvene ljestvice i malo ima miješanja između njih i drugih muslimanskih skupina u Grčkoj. Procjenjuje se da ih ima oko 45.000 od cca ukupno 140.000 Roma, pravoslavnih i muslimana. Većina romskih muslimana u Grčkoj nema državljanstvo, a stoga ni osnovna građanska prava. Doduše, od sredine 1980-ih nešto se čini na poboljšanju njihovih životnih uvjeta, ali muslimani-Romi mogu u pravilu postati grčki građani tek kad pristanu na prekrštavanje, dakle na priključenje grčkoj pravoslavnoj zajednici. Mišljenje je da su muslimanske romske zajednice organizirane na patrijarhalnim ili matrijarhalnim osnovama te islam među njima nema onu kohezivnu moć koju ima među drugim muslimanskim skupinama. Tako su, zbog čvrste povezanosti državljanstva, etničnosti i religije, mnogi muslimani-Romi napustili svoj vjerski identitet i prešli na pravoslavlje kako bi stekli pravo građanstva te se lakše integrirali u grčku zajednicu (Poulton, 1997: 91-92).

Makedonija

Muslimansko stanovništvo u bivšoj jugoslavenskoj republici Makedoniji čini oko jednu trećinu ukupnog stanovništva nove države. Ono, međutim, nije etnički homogeno već obuhvaća četiri skupine: Albance, Turke, Rome i muslimane-Slavene. Albanci su najveća skupina i čine dvadeset posto ukupnog stanovništva Makedonije; u većini su muslimani. Turci, druga po veličini skupina muslimana u Makedoniji, pokriva 4,7 posto ukupnog stanovništva odnosno 97.416, prema popisu iz 1991. (Gaber, 1997: 104). Poput Albanaca, i Turci su bili priznata nacionalna manjina u bivšoj Jugoslaviji i otpočetak su uživali značajnu obrazovnu i kulturnu autonomiju. Treću skupinu čine Romi, mješovita zajednica muslimana i pravoslavaca, s muslimanskom većinom. Godine 1981. Romi su u bivšoj Jugoslaviji stekli status jednak drugim nacionalnim manjinama, poput Albanaca, Turaka ili Mađara, iako im njihov novi položaj nije bio jednako priznat u svim dijelovima bivše Jugoslavije. Za romsku zajednicu u Makedoniji bilo je svakako vrlo važno osnivanje njihova grada, Šuto Orizari, nakon potresa 1962. (cca 35.000 stanovnika), s vlastitim savjetom i članstvom u parlamentu. Popis stanovništva 1991. bilježi 55.575 Roma u Makedoniji odnosno nekih 2,73% ukupnog stanovništva države (Poulton, 1997: 99). Njihov je broj teško pre-

ciznije utvrditi, jer se zbog društvene stigme često izjašnjavaju pripadnicima drugih etničkih skupina; no čine to i iz drugih razloga. Tako je u rujnu 1990. makedonska romska zajednica pozvala Rome da se prestanu izjašnjavati Albancima samo zato što s njima dijele islamsku vjeru. Na Balkanu je, međutim, i inače dosta učestala pojava da se manje muslimanske skupine asimiliraju u veće, s razvijenijim etničkim identitetom. Može se primijetiti i slično tome nastojanje vlasti "pogođenih" zemalja da spriječe takve procese, jer ih doživljaju kao jačanje svoje "najproblematičnije" manjine muslimana, što je upravo slučaj s Albancima u Makedoniji, odnosno s Turcima u Grčkoj.

U Makedoniji živi i stanoviti broj muslimana-Slavena. Pravoslavno-muslimanska podjela unekoliko potencira postojeću razdvojenost makedonskih etničkih i vjerskih zajednica. No, unatoč vjerskih razlika religija u Makedoniji nije čimbenik destabilizacije ni ozbiljniji problem u zemlji. U svakom slučaju, za Albance je ključno etničko pitanje, njihov položaj kao nacionalne manjine unutar makedonske države. Provedena ispitivanja pokazala su da islam u Albanaca nije kadar prevladati tu primarnu moć etničnosti. Naime, Albanci se u Makedoniji osjećaju u znatnoj mjeri uskraćeni u svojim manjinskim pravima. Naprotiv, Turci koji su vjerski homogeniji od Albanaca, ne dijele takva iskustva. Među romskom populacijom nema nekog uočljivijeg razilaženja u stavovima između pravoslavnih i muslimana glede njihova statusa; osjećaji diskriminacije vezuju se više na etničke, a manje na religijske čimbenike. Iz navedenoga proizlazi kako se u Makedoniji ne može govoriti o muslimanskoj populaciji kao nekoj međusobno čvrsto povezanoj cjelini nasuprot pravoslavne zajednice; ta posljednja sama je etnički podijeljena između Makedonaca, Srba i Vlaha od kojih svaka skupina ima vlastita i često vrlo različita gledišta oko osnovnih političkih pitanja u novoj državi.

Muslimani-Makedonci znani su kao Torbeši. U prošlosti, poput Pomaka u Bugarskoj, Torbeši su se nerijetko poistovjećivali s drugim muslimanima, posebice s Turcima. Stoga je broj muslimana-Makedonaca dosta varirao u popisima stanovništva: godine 1953. – 1.591; 1961. – 3.002; 1971. – 1.248; ali 1981. godine dolazi do dramatičnog skoka na 39.555. Ta posljednja brojka najvjerojatnije uključuje mnoge koji su se ranije izjašnjavali Turcima ili Albancima. Za makedonske vlasti, već je rečeno, važno je da se manje muslimanske skupine ne albaniziraju i stoga su aktivno poduprle Torbeše u osnivanju svoje udruge 1970. godine. Prisutnost muslimana koji govore srpsko/hrvatski (za razliku od Torbeša koji govore makedonski), a čiji se broj povećao dolaskom izbjeglica iz Bosne, stvara dodatne teškoće (Poulton, 1997: 93-95). Kao i u Bugarskoj, ključno je pitanje: kome, zapravo, u etničkom smislu te relativno male skupine slavenskih muslimana pripadaju? Je li njihov osjećaj zasebnosti dovoljno razvijen da se odupru priključenju većim, čvršće definiranim etničkim muslimanskim zajednicama, poput Albanaca ili Turaka? Odnosno, jesu li dovoljno snažne, kao u slučaju Torbeša, da se

odupru asimilaciji u većinsku zajednicu Slavena-Makedonaca, s kojom dijele zajednički jezik?

Zapravo, situacija u Makedoniji na određen način spada u najsloženije na Balkanu. Etnička identifikacija najveće muslimanske skupine Albanaca je čvrsta, dok etnička identifikacija manjih muslimanskih skupina nastavlja fluktuirati. Vidna zbrka glede identiteta pojedinih muslimanskih skupina u slučaju Makedonije dodatno upozorava kako je religija na Balkanu često od iznimne važnosti u etničkoj diferencijaciji.

Srbija – Kosovo

Jedan od razloga zbog kojih je Kosovo početkom 20. stoljeća, unatoč svoga demografskog sastava, ostalo odvojeno od Albanije, je taj što Kosovo predstavlja "kolijevku" srpske države i nacije, jer se tamo nalaze povijesni spomenici i samostani srpske pravoslavne crkve i jer se na Kosovom polju odigrala povijesna kosovska bitka 1389., u kojoj je srednjovjekovno srpsko kraljevstvo doživjelo poraz od Turaka. Otuda se sukob između kršćanstva i islama pojavio kao glavna tema u srpskom narodnom pjesništvu, a kosovska legenda ojačala je ideologiju srpske pobune protiv strane vlasti. Balkanski ratovi i "oslobođenje" Kosovog polja 1913. iznova je oživjelo kosovski mit među Srbima. Tako je Srbija iz povijesnih razloga zahtijevala i dobila Kosovo, premda je ono u međuvremenu postajalo sve više albansko. U studiji "Kosovski Albanci: Etnički sukob sa slavenskom državom" (Poulton I Vickers, 1997: 139-169) autori ukazuju kako bit sukoba između kosovskih Albanaca i Srba počiva prije svega u etničnosti kosovskih Albanaca, a ne u njihovoj religijskoj, islamskoj, pripadnosti. Jer, od samog početka Albanci nisu smatrani sastavnim dijelom Kraljevine Jugoslavije. U razdoblju od 1918. do travnja 1941., koliko je trajala monarhistička jugoslavenska država u kojoj su dominirali Srbi, nekih 40.000 pravoslavnih Srba naselilo se na Kosovo, dok je u isto vrijeme veliki broj etničkih Albanaca napustilo tu pokrajinu. Doseljeni su Srbi uvelike bili povlašteni od srpskih vlasti, pa su tako nastale dvije zasebne zajednice: mala ali relativno prosperitetna zajednica srpskih i crnogorskih doseljenika i masa pretežno siromašnih Albanaca. Srpski jezik je bio obvezan u svim školama i državnim i javnim ustanovama, dok su srpske paravojne jedinice mobilizirane radi osiguranja srpske dominacije na Kosovu. Međutim, sučeni s neuspjehom obrazovnog sustava na Kosovu, Srbi su počeli slijediti politiku "kolonizacije" i vršiti pritisak na Albance da napuste Kosovo. Nakon Drugog svjetskog rata službeni se položaj etničkih Albanaca u novoj Jugoslaviji uvelike poboljšao, premda su mnogi, koristeći prednosti emigracijskih sporazuma, emigrirali u Tursku. Prvi put su Albanci u bivšoj Jugoslaviji priznati kao zasebna nacionalna skupina, uporaba albanskog jezika dozvoljena je na lokalnoj razini i kao pravo u osnovnom obrazovanju. Nakon pada A. Rankovića Albanci otvo-

renije izražavaju svoje zahtjeve; tako u demonstracijama 1968. traže za Kosovo republički status unutar jugoslavenske federacije. Slijede ustavne promjene koje su Kosovu (i Vojvodini) osigurale stanovite republičke prerogative. U ustavnim amandmanima 1971. i Ustavu 1974. Kosovo je dobilo status autonomne pokrajine unutar srpske republike s pretežito albanskim vodstvom i, de facto, s mnogim ovlastima koje su inače uživale republike unutar federacije. U međuvremenu Kosovo je prošlo kroz značajnu demografsku promjenu prije svega zbog izrazito visokog nataliteta Albanaca, ali i zbog emigracije više od 30.000 Srba i Crnogoraca u razdoblju između 1971. i 1981. Popis stanovništva 1991. koji su Albanci bojkotirali, njihov je broj procijenio na 1.600.000., iako Albanci govore o preko dva milijuna. U svakom slučaju, potkraj osamdesetih broj Albanaca je iznosio više od 85 posto ukupnog stanovništva Kosova. Premda je Kosovo po svojim prirodnim resursima bogata pokrajina, ona je ekonomski do danas ostala jednom od najzaostalijih regija bivše Jugoslavije. Ti ekonomski problemi dodatno su utjecali na rast nacionalnih nemira među Kosovarima, a prištinsko je sveučilište postalo sjedištem njihovih nacionalnih aspiracija. Situacija je kulminirala 1981. masovnim valom protesta koje su potaknuli kosovski studenti; glavni zahtjev odnosio se na dodjeljivanje statusa republike Kosovu unutar federacije. Demonstracije su ugušene, a mnogi demonstranti uhapšeni ili čak ubijeni. Činjenica je, međutim, da su od sredine sedamdesetih do dolaska na vlast S. Miloševića kosovski Albanci uživali veće prava i širu kulturnu autonomiju negoli ikada ranije, sve od vremena raspada Osmanlijskog Carstva. Međutim, odbijanje da im se dodijeli status republike, unatoč njihovoj brojnosti, stvorilo je kod Albanaca, osobito kod mlade inteligencije, osjećaj da su građani drugoga reda unutar jugoslavenske države i otuda njezino stalno nezadovoljstvo uz popratnu stalnu represiju srpskih vlasti. No, bit nezadovoljstva bila je prije svega, etničke, a ne religijske naravi. Zapravo, odsutnost albanskih hodža u nacionalnim previranjima na Kosovu bila je više nego upadljiva. Događaji osamdesetih zaoštavaju međuetničke odnose na Kosovu; Srbi i Crnogorci žale se da ih Albanci zastrašuju i fizički napadaju, da stvaraju "etnički čiste zone" kako svojim visokim natalitetom, tako i pritiscima na ne-Albance da emigriraju. Srpsko javno mijenje podgrijava rastući srpski nacionalizam, posebno od kraja 1985. i Milošević, preuzimajući vlast u Beogradu, ubrzo signalizira radikalni pomak u srpskoj politici prema Kosovu (i Vojvodini). Godine 1989. izglasanim ustavnim promjenama Kosovo gubi svoju dotadašnju autonomiju i tamo se šalju vojne postrojbe radi gušenja nemira. Kosovsko albansko rukovodstvo je smijenjeno, a federalne vlasti preuzimaju domenu javne sigurnosti. No, valja spomenuti kako su, unatoč Miloševićeve odnosno srpske vodeće uloge, i drugi članovi kolektivnog rukovodstva bivše jugoslavenske federacije pristali na ovakvo otvoreno ukidanje ustavnih prava iz 1974. i rezultirajuću vojnu okupaciju Kosova.

Većina su kosovskih Albanaca muslimani, a tek je nekih 50.000 katolika. Povijesno, između muslimanskih i katoličkih albanskih zajednica na Kosovu postoje dobri odnosi, premda gotovo endemično neprijateljstvo između Srba/Crnogoraca i Albanaca neki smatraju simptomatičnim za veću moguću vjersku podjelu na Balkanu između muslimana i kršćana. Međutim, politički zahtjevi kosovskih Albanaca u potpunosti su sekularni, bez islamske vjerske konotacije; štoviše, Albanci, i muslimani i katolici, zajednički su se suprostavili srpskom ugnjetavanju. Kosovski su Albanci na srpsko ukinuće njihovih ustavnih prava iz 1974. kao i na tradicionalnu srpsku metodu kolonizacije i pritiska da emigriraju odgovorili vlastitim tradicionalnim metodama "tajnog" vođenja politike i obrazovanja, ali u potpunosti sekularnog.

Zaključak

Svjetska je zajednica postala svjesnija problema manjina. Kasnih osamdesetih, s krajem hladnoga rata i kolapsom sovjetskog bloka, manjinska prava vratila su se na agendu ljudskih prava. Otad je međunarodna zajednica krenula prema standardizaciji i kodifikaciji manjinskih prava, što je 1992. rezultiralo Deklaracijom UN-a o pravima osoba koje pripadaju nacionalnim, etničkim, vjerskim ili jezičnim manjinama. Može se stoga pretpostaviti da će stanje o položaju manjina svake zemlje sve više dolaziti pod lupu javnosti te da će se kršitelji tih prava morati suočiti sa cenzurom međunarodne zajednice. Ima razloga vjerovati da je pokušaj stvaranja homogene "nacije-države" na Balkanu (i drugdje), dakle, uspostavljanje neke monoetničke i monokonfesionalne države, zasnovane na obilježjima samo većinske nacije, time zauvijek okončan. Tragedija Bosne i Hercegovine mogla bi se zaista protumačiti kao posljednji pokušaj takve prisilne homogenizacije na Balkanu, i to baš tamo, jer je do sloma Jugoslavije Bosna i Hercegovina pripadala višenacionalnoj političkoj zajednici, još od doba Osmanlijskog Carstva preko Austro-Ugarske do razdoblja dviju Jugoslavija, i tako izbjegla klasičnu putanju balkanske države. To, naravno, ne znači da je nacionalizam na Balkanu na odlasku. Naprotiv, raspad Jugoslavije svjedoči o jačanju raznih nacionalizama širom regije. Ipak, postalo je očito da se homogene, dakle, "idealna", nacija-država, može ostvariti samo genocidom ili masovnim protjerivanjem stanovništva.

Dok je proces homogenizacije na Balkanu bio općenito dosta uspješan, ta se politika pokazala posve neuspješnom kad je pokušala premostiti jaz između pravoslavnih i muslimanskih zajednica. Čini se stoga da je islam sudbinski predodređen ostati jedan od glavnih odrednica mozaika ovog dijela Europe. To je već sada očito u rastućem broju novih kontakata koji se uspostavljaju između muslimanskih zajednica na Balkanu i muslimanskih zemalja izvan te regije. Ostaje, međutim, otvorenim pitanje kako će se ove

zajednice dalje politički razvijati. Naime, proces prijelaza od "samo" muslimanskog identiteta, ukorijenjenog isključivo u islamu, prema identitetu u kojem je etnički činitelj jednako važan ili čak važniji, već je podugo prisutan, kako je u ovome prilogu istaknuto. U tom kontekstu valja napomenuti da su programi nove muslimanske političke elite po svojem sadržaju ali i jezično sekularni. To je zasigurno rezultat specifične povijesti tih zajednica tijekom posljednja dva stoljeća i njihova odnosa s balkanskim državama. Hoće li se ovaj trend nastaviti ili će uslijediti "tvrđi" oblik islamskoga političkog diskursa? Događanja u Bosni Hercegovini (ali i drugdje u regiji) možda upozoravaju da će muslimani, suočeni s kontinuiranom tradicijom državnog modela netolerancije manjina i pridružene mu homogenizacije, biti primorani zauzeti "tvrđi" stav. Međutim, gledajući kroz dulje vrijeme, nije zamislivo da će stalno sukobljavanje ostati jedini i konačni model "suživota" u tom dijelu svijeta, ma koliko je dosad tako bilo i još uvijek jest (Poulton, 1997: 29-32).

Objektivnijeg razumijevanja radi, moramo na kraju istaknuti da sve rasprave o etničnosti, etničkom identitetu i međuetničkim odnosima treba "smještati" unutar svih onih povijesno specifičnih gospodarskih i političkih razvojnih procesa koji su promijenili (mijenjaju) relativno "postojano" obilježje mnogih skupina i kultura. Jer, kako Stuart Hall dobro primjećuje, identitet nije ni jednostavan, ni stalan, već "struktura ... koja uvijek u sebi sadrži ambivalenciju", više je "proces identifikacije" nego "određena stvar, (...) nešto što se događa tijekom vremena (...) što je predmetom igre povijesti i igre razlika" (Hall, 1991: 14). Takav pristup vrijedi i za islam, religiju koja se u osnovi smatra različitom od svih ostalih utoliko što su koncepti vjerovanja i političkog upravljanja spojeni u jedinstvenu cjelinu kroz Proroka koji nije samo objavio vjeru nego i osnovao državu. U stvarnosti, međutim, obveza pojedinih muslimanskih skupina prema specifičnim islamskim idejama i simbolima ne upućuje na neku objedinjenu strukturu svijesti ili zajednice koja bi djelovala složno, pa odatle ni popularno vjerovanje da islamske vrijednosti i simboli znače ključ razumijevanja "muslimanskog svjetonazora" ne nalazi potvrdu u zbilji (Hasan, 1998: 17-19). Problemi, naime, nastaju iz težnje da se o islamu misli kao o sklopu vrijednosti postoje, univerzalne i standardizirane jezgre oko koje ne može biti niti je bilo rasprave. Takav pristup ne dopušta mogućnost da su islamske vrijednosti povijesno stvorene; drugim riječima, da su se na različitim mjestima i u različito vrijeme tijekom povijesti te u odgovoru na razne vrste izazova različite konstelacije ideja mogle predočiti kao "temeljne vrijednosti" islama.

Ružica Čičak-Chand

Muslim (Minority) Communities in South-Eastern Europe

Summary

The article is focused on the Muslim (minority) communities in the countries of South-Eastern Europe with the emphasis on the contemporary conditions, especially after the fall of communism and the crisis in the former Yugoslavia, by taking into account the social and historical context. Some specific qualities in the relation between majority and minority population within certain countries are pointed out. The aim is as well to identify socio-political, i.e. ethno-religious factors "responsible" for the position of Muslim minorities in the relevant political communities. In this context the basic question arises about to what extent the influence of Islam is nowadays, considering positive changes as regards the position of religion from 1990s onward, but also in the context of the recent war clashes and sufferings of Muslims in this part of Europe. Namely, the question poses itself about the correlation of Muslim identity towards the ethnic/national among the Muslim communities in the region. After a short introduction, special reports follow on Albania, Bulgaria, Greece, Kosovo and Macedonia. Just for the comparison, a short account is given on the specific experience of Muslims in Bosnia and Herzegovina with regards to other Muslim communities in Balkan states; the issue about the position of Muslim, Bosniac, minority in Croatia is only touched upon in the note.

Literatura:

- Balić, Smail, *Povijesni značaj islama za jugoistočnu Europu: (s posebnim os-
vrtom na Bosnu, Behar, Zagreb, god. 7, 1998, br. 37, 8-11 (+ 17).*
- Bringa, Tone, *Biti musliman na bosanski način, Sarajevo, Dani, 1997.*
- Clayer, Nathalie, "Islam, State and Society in Post-Communist Albania", u
Hugh Poulton i Suha Taji-Farouki (ur.). *Muslim Identity and the Balkan
State, London, Hurst&Co., 1997, str. 115-138.*
- Gaber, Natasha, "The Muslim Population in FYROM (Macedonia): Public Per-
ceptions", u Hugh Poulton i Suha Taji-Farouki (ur.). *Muslim Identity and
the Balkan State, London, Hurst&Co., 1997, str.103-114.*
- Hall, Stuart, "Ethnicity: identity and difference", *Radical America, 1991, vol.
23, br. 4, str. 9-20.*
- Hasan, Mushirul, "Introduction", u Mushirul Hasan (ur.). *Islam - Communi-*

- ties and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond*, New Delhi, Manohar, 1998, str. 7-24.
- Hopken, Wolfgang, "From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of Bulgaria before, under and since Communism", u Hugh Poulton i Suha Taji-Farouki (ur.). *Muslim Identity and the Balkan State*, London, Hurst&Co., 1997, str. 54-81.
- Huntington, Samuel, P., *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York, Simon&Schuster, 1996.
- Konstantinov, Yulian, "Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks", u Hugh Poulton i Suha Taji-Farouki (ur.). *Muslim Identity and the Balkan State*, London, Hurst&Company, 1997, str. 33-53.
- Lebor, Adam, *A Heart Turned East: Among the Muslims of Europe and America*, Little, Brown&Co., 1997.
- Malcolm, Noel, *Povijest Bosne*, Erasmus/Dani, Zagreb – Sarajevo, 1995.
- Norris, H.T., *Islam in the Balkans*, London, Hurst&Co., 1993.
- Poulton, Hugh i Suha Taji-Farouki (ur.). *Muslim Identity and the Balkan State*, London, Hurst&Co., 1997.
- Poulton, Hugh i M. Vickers, M., "The Kosovo Albanians: Ethnic Confrontation with the Slav State", u Hugh Poulton i Suha Taji-Farouki (ur.). *Muslim Identity and the Balkan State*, London, Hurst&Co., 1997, str. 139-169.
- Tanković, Šemso, "Muslimani Hrvatske danas", *Takvim 1998*, Zagreb, 1997, str. 165-176.